

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

**4/278
2020**

**POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE – WARSZAWA
AKADEMIA MARYNARKI WOJENNEJ – GDYNIA**

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

Redaktor Naczelny

Zastępca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członkowie

KOMITET REDAKCYJNY

Zbigniew Drozdowicz

Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska

Sławomir Sztajer

Maria Libiszowska-Żółtkowska

Henryk Hoffmann

Paweł Kusiak

Redakcja naukowa numeru – *Wojciech Gajewski i Bogusław Górka*

Redakcja językowa i skład – *Elżbieta Matwiejczyk*

Projekt okładki – *Grzegorz Wolański*

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Gdański.

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

Adres redakcji

00-959 Warszawa, skr. poczt. 151, tel. 22 625 26 42

www.ptr.edu.pl

estachowska@ptr.edu.pl

Druk i oprawa: Wydawnictwo Akademickie AMW
ul. inż. J. Śmidowicza 69, 81-127 Gdynia
wydawnictwo@amw.gdynia.pl

Wstęp

Na pomysł projektu, który adekwatnie reprezentuje temat: *Nie ma zbawienia (wyzwolenia) poza... Ekskluzywizm w religiach*, a zmaterializowanego w tym zeszycie *Przeglądu Religioznawczego*, naprowadziła nas lektura dzieła francuskiego jezuita Bernarda Sesboüé *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne* (tłum. A. Kuryś, Poznań 2007). Autor na 200 początkowych stronach ukazał genezę starożytnej zasady kościelnej: *extra Ecclesiam nulla salus* – o wysokim statusie teologicznym – oraz problemy z interpretacją w trakcie jej wędrówki przez wieki; od starożytności aż po Sobór Watykański II. Jezuita uznał za pożyteczne przedstawienie ekskluzywistycznej idei w judaizmie i islamie, lecz nie poświęcił nawet kilku akapitów recepcji tej zasady we wspólnotach pozakatolickich. Naprzeciw temu postulatowi wychodzi drugi blok tego zeszytu, który zostanie zarekomendowany poniżej.

Pierwszy blok, obejmujący osiem przyczynków, poświęcono zagadnieniu ekskluzywizmu w religiach poza chrześcijaństwem. Profesor dr hab. Andrzej P. Kowalski, filozof i antropolog kultury z Instytutu Archeologii UG, tropi przejawy ekskluzywizmu religijnego w tradycjach indoeuropejskich. Egalitaryzm w reformie religijnej Echnatona, faraona z XVIII dynastii, ukazuje dr hab. Sławomir Jędraszek, prof. UG, archeolog z Instytutu Archeologii. Profesor dr hab. Nicholas Sekunda, archeolog z Instytutu Archeologii UG, zajął się reakcją czcicieli Zeusa przeciw monopolistycznym roszczeniom wyroczni w Delfach.

Specyfikę wyzwolenia w hinduizmie przybliży dr hab. Krzysztof Kosior, prof. UMCS, religioznawca z Katedry Historii Filozofii i Filozofii Porównawczej, a o niemożności osiągnięcia oświecenia poza ścieżką buddyjską dowodzi dr hab. Joanna Różycka-Tran, prof. UG, psycholog z Instytutu Psychologii.

Profesor dr hab. Katarzyna Pachniak, kierownik Katedry Arabistyki i Islamiistyki UW, stworzyła esej na temat ekskluzywizmu w islamie, zarówno w okresie klasycznym, jak i współczesnym. Dwa następne przyczynki poświęcono judaizmowi. Książd dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG, biblista z Instytutu Historii, zajął się zagadnieniem ekskluzywizmu w judaizmie biblijnym, a dr hab. Marek I. Baraniak, hebraista z Zakładu Hebraistyki UW – w judaizmie rabinicznym.

Blok chrześcijaństwa, również złożony z ośmiu artykułów, otwiera studium ks. prof. dr. hab. Bogdana Czyżewskiego z Zakładu Teologii Historycznej UAM. Autor w oryginalny i nowatorski sposób podjął kwestię genezy i oddziaływania zasady *extra Ecclesiam nulla salus* w starożytności chrześcijańskiej. Na ekskluzywizmie soteriologicznym w prawosławiu skoncentrował swoją uwagę prof. dr hab. Krzysztof Leśniewski, kierownik Katedry Teologii Prawosławnej KUL. Doktor hab. Józef Majewski, prof. UG, teolog z Wydziału Nauk Społecznych, wspólnie ze swoją

doktorantką Martą Kokoszczyńską zreferowali historię oficjalnej interpretacji tej zasady w Kościele katolickim; od średniowiecza po współczesność. Jezuita dr hab. Marek Blaza, teolog i prof. Akademii Katolickiej w Warszawie, wykazał, że aksjomat św. Cypriana w głównej mierze stanowi rację egzystencji katolickich Kościołów wschodnich.

Trzy następne przyczynki reprezentują denominacje protestanckie. Studium odnośnie do recepcji tego aksjomatu św. Cypriana w protestantyzmie historycznym (ewangelicyzm: luteranizm i kalwinizm) przedkłada bp dr hab. Marcin Hintz, prof. ChAT, kierownik Katedry Teologii Systematycznej. Z perspektywy ewangelikalizmu pentekostalnego magistralne zagadnienie podjął dr hab. Wojciech Gajewski, prof. UG, historyk z Instytutu Historii. Percepcję tej zasady w środowisku wspólnot neopentekostalnych (neoewangelikalizm) przybliżył Andrzej Migda, dr religioznawstwa UJ, związany z Wyższą Szkołą Teologiczno-Społeczną w Warszawie.

Blok chrześcijaństwa i cały zeszyt zamyka artykuł prof. dr. hab. Bogusława Górki, religioznawcy i historyka z Instytutu Historii UG. Autor w hermeneutycznym studium ustala warunki, pod którymi zasada *extra Ecclesiam nulla salus* jest nadal aktualna w chrześcijaństwie – w jej pierwotnym, ekskluzywistycznym sensie.

Mamy nadzieję, że ten wspólny głos uczonych, wytyczających wyrazistą ścieżkę ekskluzywizmu w „gęstwinie” wierzeń religijnych, okaże się pożytecznym przewodnikiem dla Czytelnika.

Wojciech Gajewski
Bogusław Górka

ANDRZEJ P. KOWALSKI

Uniwersytet Gdański

Wydział Historyczny

e-mail: a.p.kowalski@wp.pl

ORCID: 0000-0003-2009-2689

DOI: 10.34813/ptr4.2020.1

Przejawy ekskluzywizmu religijnego w tradycjach indoeuropejskich

Manifestations of religious exclusiveness in indoeuropean traditions

Abstract. Primitive and tribal religions were not ideologically consistent. There was no concept of the only true faith and apostasy. The article is devoted to religious exclusivism in its veiled forms. In Indo-European tradition, religious differences emerged from a social organization. According to G. Dumézil's theory, each caste had its gods and its own variety of religion. Also, some tribes, e.g. Goths, shaped their ethnic identity on the basis of myth, rituals and taboo. In totem groups, religion was defined by the clan. Each member of a given family had to follow their own customs and reject foreign religions. The price was the life of the whole community. Indo-European mythology, literary and archaeological data suggest the religious authority of the clan. Studies on the specificity of religious exclusivity in ancient traditions are possible, but they must be implemented with methodological caution.

Keywords: Indo-European religion, Dumézil's tripartite ideology, religious exclusivism and obligations, social forms of beliefs.

Do ważnych zagadnień religioznawczych należy problem ekskluzywizmu i zasad warunkujących wyłączność w dostępie do określonych wartości życia religijnego. Chciałbym wesprzeć tezę, że w kulturze indoeuropejskiej można odnaleźć pewne przejawy ekskluzywizmu, ale wymaga to dostosowania pojęć dotyczących religii do realiów życia duchowego naszych odległych przodków.

Najdawniejsze społeczności indoeuropejskie, identyfikowane z ludnością neolityczną osiadłą na rozległych obszarach Euroazji, mają udokumentowane archeologicznie ślady rozbudowanych praktyk religijnych. Są to przede wszystkim pozostałości rytuałów pogrzebowych, założeń sepulkralnych w postaci monumentów kamiennych, kurhanów, czasem relikty dokonywanych niegdyś gestów wotywno-ofiarniczych (Mallory, 1989). W antropologii i historii religii dominuje pogląd, że religia tych ludów nie miała jakiegoś jednolitego wykładu wiary, nie dysponowała korpusem twierdzeń teologicznych, nie знаła problemu apostazji, była religią praktykowaną i tolerancyjną wobec innych religii (Haudry, 1992, s. 71–73). W związku z tym zagadnienie ekskluzywizmu religijnego w odniesieniu do tych społeczności bywa uważane za teoretyczne nadużycie.

Możemy jednak w pewnych sytuacjach mówić o przejawach ekskluzywizmu. Jest tak wtedy, gdy zasady życia religijnego i powiązane z nimi wartości są jakoś reglamentowane. Nie brakuje przykładów świadczących o tym, że już w pradziejach pewne formy wierzeń były przypisane tylko do wybranych grup, że niektóre rytuały były obsługiwane przez wyselekcjonowane gremia, że dobrodziejstwa ze strony bogów udzielane były w ograniczonym zakresie, że eschatologicznie wyznaczony los wspólnoty wyznawców nie był dla wszystkich jednakowy. Domyślać się należy, że w epoce praindoeuropejskiej funkcjonowały reguły określające osiągnięcie mitologicznie formułowanych obietnic związanych z egzystencją religijną. Żłudzenie pewnej egalitarności plemion pierwotnych sugeruje „demokratyczny” udział w konsumpcji dóbr religijnych. Tak jednak nie było. Morfologia społeczna ludów indoeuropejskich charakteryzowała się rozmaitymi hierarchizacjami w tym zakresie, co bez wątpienia sprzyjało ujawnianiu się mechanizmów ekskluzywizmu.

Wiedza dotycząca przekonań i postaw religijnych potomków najdawniejszych wspólnot indoeuropejskich jest odtwarzana ze źródeł pisanych. Najstarszą poświadczoną historycznie jest tradycja anatolijska, szczególnie hetycka, znana z przekazów datowanych od końca III tysiąclecia przed Chr. Ukazuje ona obraz religii dość niejednoznaczny z punktu widzenia problematyki ekskluzywizmu. Składają się na to dwie kwestie. Po pierwsze, jest to religia w wysokim stopniu synkretyczna. W tekstach hetyckich słownictwo dotyczące sfery religijnej częściowo zachowuje spuściznę indoeuropejską. Szybko jednak doszło do wielu zapożyczeń z wcześniejszej religii, np. hatyckiej, lub religii ościennych, np. huryckiej (Haas, 1994, s. 298–300). Sformułowanie „religia tysiąca bogów” odnoszące się do wierzeń Hetytów sugeruje obecną w ich kulturze praktykę włączania do rodzimego panteonu bóstw początkowo uważanych za obce (Gurney, 1977, s. 4). Taka addytywność jest interpretowana jako przejaw swoistej akceptacji bogów innych plemion tudzież jako brak ekskluzywizmu. Kryje się tu jednak specyficzna postawa – jeszcze magiczna – przewidująca opanowanie danego terytorium lub danej dziedziny życia przez oswojenie lub przejęcie ich boskich patronów. Dochodzi do tego typowe dla starożytnych przekonanie, że do obcych bogów należy zwracać się w ich rodzimym języku (Taracha, 2009, s. 36). Dzięki temu relacja z bogami mogła być skutecznie nawiązana. Śladem takiego przeświadczenia są rekonstruowane indoeuropejskie formularne zwroty mówiące o wezwaniach do bogów, którzy wysłuchują prośb, modlitw i którzy mają konkret-

ne imię, np. *kludhí moy* (wysłuchaj mnie) lub *priyó h₁neh₃men-* (własne/właściwe imię) (Kowalski, 2017, s. 237). Po drugie, wizerunek religii hetyckiej odzwierciedla wyłącznie życie duchowe dworu królewskiego. Brakuje świadectw na temat religii ludowej. W tym sensie udział w ceremoniach religijnych był ekskluzywny, zarezerwowany tylko dla najwyższych dostojników państwa. Poza ceremoniałem dworskim, państwowym nie było możliwe osiągnięcie określonych religijnych wartości.

Według zwolenników koncepcji Georgesa Dumézila mitologia indoeuropejska, ujawniająca model trójfunkcyjnego społeczeństwa, zawiera oznaki socjalnego i religijnego ekskluzywizmu. Nie wiemy, czy kastowy podział plemion indoeuropejskich według trzech funkcji (kapłańsko-królewskiej, wojowniczej, producenckiej) miał realne odniesienia w pradziejach (Dumézil, 1930). Niemniej tak rekonstruowany wzorzec mitologiczny przewiduje dla każdej z tych kast inny harmonogram życia religijnego, patronat bogów o precyzyjnie wykrojonych kompetencjach i – co najważniejsze – rozmaite formy soteriologii, a zwłaszcza eschatologii (Lyle, 1982). Tak oto funkcja królewsko-kapłańska, czyli władzy, była otoczona opieką bogów, którym także przypisywano kompetencje zwierzchników, np. w Indiach – Varuna i Mitra, w Iranie – Aša i Vohu Manah, w Rzymie – Jupiter i Dius Fidius, u Germanów – Odyn i Tyr. Funkcja wojownicza otoczona była opieką bogów wojny lub ucieleśniona w charakterystykach bohaterów eposów opiewających siłę fizyczną, czyny zbrojne, np. w Indiach – Indra i Vayu, w Iranie – Kərəsāspa, w Grecji – Herakles i Achilles, u Germanów – Thor, wśród Słowian – Perun. Funkcja obejmująca producentów, wytwórców, złożona z ludności rolniczej znajdowała się pod patronatem bogów dostatku, piękna, płodności i zdrowia. Nierzadko były to bóstwa bliźniacze podkreślające aspekt mnogości i ciągłego wzrostu dobrobytu, mające związek z pomyślnością całego plemienia czy ludu, np. w Indiach – Nāsatyowie, w Rzymie – Remus i Romulus, wśród Germanów – Nerthus i Njörd lub Freya i Frey (Dumézil, 1999, s. 154–193). Niezależnie od tego znane są badania nad ogólnymi określeniami boga i boskości w odniesieniu do poszczególnych kast. Przedstawiciele funkcji pierwszej mogli nazywać boga imieniem *deywós* (jasne niebo), wojownicy mogli boga oznaczać słowem *dhēh₁s-* (bóstwo siły), a grupy należące do trzeciej kasty mogły stosować określenie *aysós* (bóstwo zdrowia i dobrobytu) (Danka, Witczak, 1998).

Morfologia społeczna ludów indoeuropejskich z pokazanym podziałem na kasty regulowała wiele rodzajów aktywności. Do takich należała silnie powiązana kiedyś z magią i religią pierwotna medycyna. Także w tym przypadku zaznaczają się podziały kompetencji ze względu na reprezentowaną funkcję/kastę, zarówno przez znachorów, jak i przez pacjentów. Na przykład w tradycji irańskiej praktykowano trzy sposoby leczenia (*baēšaza*): zamawiania, zaklęcia (*mąθrō*), operowanie nożem (*karātō*), leczenie ziołami (*urvarō*). Trzy indoeuropejskie funkcje społeczne zostały tu wyrażone w trzech technikach leczenia (Benveniste, 1945, s. 7).

Ważną dziedziną wierzeń jest eschatologia. Wizje egzystencji pośmiertnej nie we wszystkich tradycjach znalazły wyrazisty przekaz. Na przykład informacje na ten temat dotyczące dawnych Słowian są sprzeczne i niejednoznaczne. Już Louis Leger podkreślał ten fakt, zestawiając dane z dziejów Czech, gdy Kosmas wspominał o wierze w dusze zmarłych, z przekazem Thietmara mówiącym o tym, że według Słowian po śmierci

wszystko się kończy, z relacją Nestora opowiadającą o tym, jak książę Włodzimierz dziwił się Grekom uważającym, że istnieje świat pozagrobowy (Leger, 1900, s. 1–2).

Biorąc pod uwagę ustalenia mitologii porównawczej, można dojść do wniosku, że ludy indoeuropejskie dokonywały podziału praktyk pogrzebowych i wyobrażeń eschatologicznych według schematu funkcyjno-kastowego. Dla przedstawicieli pierwszej kasty przewidziane były pochówki symbolizujące wyniesienie lub ekspozycję zmarłego. Zazwyczaj były to mogiły w postaci nasypów, kurhany. Wojownicy również zasługiwali na upamiętniający monument, ale ich ciała poddawano kremacji. Ogień wojennej pożogi był symbolicznie powiązany z ciepłopalaniem. Na podstawie zachowanych tekstów mówiących na temat tego rytuału wiemy, że nie chodziło o kult ognia oczyszczającego czy słońca, ale o oddanie ogniom zmarłych śmiercią poniesioną w walce. Obrzęd ten przysługiwał też członkom rodów wojowników (Witczak, Kowalski, 2002). Ludności wiejskiej przypisany był obrzęd inhumacji. Wyobrażenia na temat świata pozagrobowego nie są spójne. Istnieje jednak parę ważnych rozgraniczeń uwzględniających różnice społeczne. Otóż tylko dla szlachetnie urodzonych, posiadających ogromne zasługi dla swojego plemienia, otwierała się pośmiertnie perspektywa wejścia do Elizjum. Wyobrażenie raju jako pastwiska należy do prastarych wątków mitologii indoeuropejskiej i być może miejsce takie nosiło nazwę *wel-nutyom pedyom* (Puhvel, 1969). Zawierająca w swej nazwie ten sam słowny rdzeń *wel-* (śmierć poniesiona w walce) nazwa nordyckiej krainy zmarłych Walhalla mówi o miejscu, do którego trafić mogą tylko dusze wojowników poległych w boju. Prawdopodobnie wraz z rozwojem społecznych idei heroicznych ustaliły się formy ekskluzywnych eschatologii. Były one udziałem osób wybranych. Aby zasłużyć na rajska egzystencję pośmiertną, musieli pochodzić z zacnego rodu, a do tego wypełnić swoją biografię chwalebnymi dokonaniem, głównie wojennymi. W czasach, gdy kształtowały się wzorce, heroiczne wojny były elementem życia religijnego. Uważano je za rodzaj świętego przedsięwzięcia służącego pokonywaniu wrogów pojmowanych często jako istoty wręcz demoniczne, uosabiające zło zagrażające danej wspólnotie. Można wobec tego stwierdzić, że rajska przyszłość, eschatologia „pogodna” nie wywodzi się z mitologii kierowanej do każdego członka wspólnoty. Niezbędne było odpowiednie usytuowanie społeczne, wypełnianie postulatów kodeksu honorowego oraz przestrzeganie określonego tabu.

W tradycji indoeuropejskiej najwcześniej cechy ekskluzywności mogła uzyskać religijność związana z powołaniem wojownika. Powstały osobne opracowania na temat kultowej funkcji związków wojowniczej młodzieży, tzw. Männerbunde (Wikander, 1983, s. 42–66). Nie jest wykluczone, że w trakcie licznych podbojów grupy wojowników wydzieliły się w osobną instytucję wraz z właściwymi dla niej przepisami i praktykami religijnymi. Obecność takich drużyn odnotowano w wielu tradycjach: w Indiach – Marutowie, w Rzymie – Celeres, u Germanów – einharjowie, a szczególnie berserkowie, u Celtów – Fianowie, u Greków – kuretowie (Sergeant, 2003, s. 11–17). Zarówno bogowie reprezentujący funkcję wojny, zatargu i konfliktu, jak i mityczni wojownicy odznaczają się osobliwą etyką. Są to postaci waloryzowane ambiwalentnie. Odwagę i brawurę wykorzystują do zdobycia sławy. Jednocześnie gwałtowne, pełne przemocy poczynania wiodą ich na ścieżkę występku, przewinienia. Co ciekawe,

indyjski Indra, germański Starkadhr czy rzymski Tullus Hostilius dopuszczają się analogicznych do siebie wykroczeń przeciw poszczególnym kastom (Dumézil, 1969).

Wojownicy cieszyli się przywilejami, które dla kasty kapłańskiej były przedmiotem tabu. Dumézil wykazał, że indyjski *rāj-brahman* i rzymski *rēx-flāmen* w odróżnieniu od wojowników nie mógł spożywać napojów odurzających, zaplatać włosów i używać węzłów w ubiorze, nie wolno mu było zbliżać się do stosu pogrzebowego, dotykać psa i surowego mięsa, miał nakaz oddalania się na dźwięk szczęku oręża itp. (Dumézil, 1948, s. 27–30).

Widoczny tu proces społecznego zamykania się pewnych grup funkcjonalnych przypomina nieco mechanizm krystalizacji feudalnego układu stanowego. Do ciekawych faktów należy ewidentny przejaw ekskluzywizmu plemiennie-religijnego dokonany przez niektóre starożytne szczepy germańskie. Ludy te przeszły jakąś reformę religijną, w wyniku której wycofały prastare wyobrażenie indoeuropejskiego boga jasnego nieba imieniem *deywós* i zastąpiły je nowym określeniem *ghutom* (por. niem. Gott, ang. God) oznaczającym odtąd boga, do którego zanosi się wezwania. Nie wiadomo, w jakiej mierze to nowe imię boga tkwi w plemiennej nazwie Gotów. Niektórzy historycy są skłonni sądzić, że Goci, którzy na początku nowej ery podjęli wędrówkę ze Skandynawii nad Morze Czarne, przemierzając ziemie dzisiejszej Polski, wykształcili swoją tożsamość etniczną właśnie na bazie związku kultowego lub silnie odczuwanej tradycji mitycznej (Heather, 1998). Ich opisywana archeologicznie kultura, zwana wielbarską, była początkowo „odporna” na kontakty z sąsiednimi ludami, np. kulturą przeworską. Można przypuszczać, że celowo stronili oni od adaptacji sąsiedzkich rytuałów (Kokowski, 2007). Separatyzm ten widoczny jest w regułach obrzędowości pogrzebowej Gotów przestrzegających zakazu chowania do ziemi narzędzi pracy i uzbrojenia. Przez trzy wieki był to lud migrujący, którego spoiwem była specjalnie pielęgnowana religia legitymizująca nowe dynastie królewskie, ale też dająca atrakcyjną formę identyfikacji miejscowym grupom, które przez konwersję pragnęły realizować gocką peregrynację do położonej gdzieś na wschodzie krainy zwanej Oium. Nazwa ta oznaczała soczystą łąkę i zapewne nasuwała skojarzenia z omawianym dawnym wyobrażeniem eschatologicznym o rajskim pastwisku. Zaangażowani w walkę naczelnicy, odważni wojownicy mogli nawet liczyć na pośmiertne ubóstwienie, o czym wspomina dziejopis Gotów Jordanes. W dziele *Getica* mówi on o takich ludziach jako półbogach z rodu Asów (*semideos, id est anses*). Nie jest wykluczone, że w początkowym okresie wędrówki akces do wspólnoty Gotów był obwarowany konkretnymi wymogami w zakresie życia religijnego, być może nakazem rygorystycznie przestrzeganej lojalności wobec bóstw tego ludu. Domyślać się można, że poza wspólnotą Gotów nie wyobrażano sobie możliwości osiągnięcia pośmiertnej deifikacji.

Tendencja do ekskluzywizmu religijnego widoczna w życiu niewielkich wspólnot funkcjonalnych mogła zaznaczać się wcześniej w ramach organizacji klanów i rodów totemicznych. Pomijając zawiłe dyskusje nad istotą pierwotnej organizacji klanu, wystarczy wskazać, że początkowo miała ona silne podstawy religijne i mityczne. Możemy śledzić rozmaite przejawy zobowiązania wobec rodu jako społecznego nadzorcy, egzekutora, ale też dłużnika w sferze powinności religijno-rytualnych. Antyгона w obliczu tragicznego wyboru ostatecznie decyduje się spełnić obowiązek

rodowy i pochować zmarłego brata Polinejesa – mimo zakazu królewskiego. Gdy Odyseusz odwiedza Hades, przybywa do niego duch Elpenora, prosząc o należyty pochówek dla swego pozostawionego bez czci ciała. Elpenor wzywa do dopełnienia obrzędu i uświadamia Odyseuszowi nieszczęścia, jakie niechybnie bogowie zesłają na króla Itaki i na jego ród, gdy zapomni o obowiązku urządzenia pochówku. Ród zatem ponosi konsekwencje niedopełnienia koniecznego rytuału przez jednego z jego członków. Odmowa bezwzględnej lojalności wobec klanu pozbawia każdego z członków szans na religijnie godziwą egzystencję.

Do drastyczniejszych przykładów mogących potwierdzić taką tezę należą losy mitycznych kobiet dzieciobójczyń. Literackie dane porównawcze, które dotyczą okoliczności i motywów działania bohaterek uśmiercających własne dzieci z powodów naruszenia stabilności klanu, zdają się dowodzić odległej prehistorii takich zasad religijnej sankcji rodowej. Oto Altea pozbawia życia swego syna za to, że ten podczas sprzeczki zabił jej braci. Prokne przez zabójstwo własnego dziecka dokonuje zemsty na swym małżonku (Karamucka, 2011). W *Eddzie poetyckiej* występuje Gudrun, która zabija swoich synków, gdy dowiaduje się, że jej mąż, a ich ojciec, Atli dopuścił się zbrodni na jej braciach. Klan operował zasadą odpowiedzialności zbiorowej. Świadczą o tym przestrogi Elpenora kierowane do Odyseusza. To nie tylko Odyseusz odpowie za brak szacunku wobec zwłok zmarłego towarzysza, ale konsekwencje poniosą także jego bliscy. Interesującym świadectwem na ten temat może być spektakularne znalezisko archeologiczne neolitycznego grobu zbiorowego z miejscowości Koszyce w Małopolsce. Pochowano tam kilkanaście spokrewnionych ze sobą osób w różnym wieku i różnej płci. Przy szkieletach matek spoczywały szczątki małych dzieci. Wszystkich uśmiercono uderzeniem siekierką kamienną w głowę, a następnie ułożono i wyposażono zgodnie z rytuałem. Analiza genetyczna wykazała, że był to klan (Przybyła, Szczepanek, Włodarczak, 2013). Wydaje się, że jednoczesna eksterminacja tego rodu musiała mieć powody religijne, skoro nie była to egzekucja, lecz uśmiercenie z troską o należyty pochówek. Motywy tego gestu pozostaną w sferze domysłu. Pouczający w tym kontekście jest następujący fragment z *Iliady*: „Zeusie przesławny, największy i inni nieśmiertelni bogowie / Tych, co pierwsi podepczą ten święty układ / niech mózgi ich samych i ich dzieci spłyną jak wino” (III, 298–300). Widzimy, że siła powinności religijnej powiązana z lojalnością i nieuniknioną odpowiedzialnością za naruszenie zakazu czy pogwałcenie jakiejś mitycznie określonej normy nie ma względu na np. uczucia rodzicielskie. Również perspektywa nieubłaganej śmierci, przelania krwi całego rodu, nie prowadzi do kwestionowania nawet najbezwzględniejszych wymogów religijnych. Zasady te nie wyłączają nikogo z kręgu podmiotów objętych sankcją ze strony rodowych bogów.

Wydaje się, że w poglądach ludzi sprzed tysiącleci nie istniała możliwość egzystencji poza wspólnotą krewnych i jej religijnie zadekretowanym losem. Można częściowo zgodzić się z twierdzeniem, że pokrewieństwo (biologiczne i symboliczne) jest jedną z najstarszych form religii, a zarazem religijnego ekskluzywizmu (MacIntyre, 2004). Przypomnijmy, że logika podziałów totemicznych przewidywała specjalne zasady wykluczenia. To, czemu hołdował klan A pozostający pod patronatem danego totemu, było zakazane dla klanu B mającego inne mityczne genealogie i koneksje.

Każdy z klanów kultywuje inny zestaw wierzeń i praktyk (Lévi-Strauss, 1998). Niezależnie od przynależności do tego czy innego klanu każdego obowiązywała jednakowa zasada partycypacji. Sprowadzała się ona do uczestniczenia w przewidzianej dla danej grupy religii, a nade wszystko do respektowania określonych zasad moralnych, praktykowania rytuałów, wypełniania przyrzeczeń sankcjonowanych religijnie. Taki schemat wierzeń zakotwiczony w morfologii społecznej dokumentują dane z mitologii indoeuropejskich. Bogowie są w nich postrzegani jako przedstawiciele rodziny, dynastii. Rzymski Jupiter, indyjski *Dyaus pita*, grecki *Dzeus patēr* kontynuują nazewniczo pierwotne określenie głównego boga jasnego nieba jako ojca klanu. Relacje zachodzące w łonie rodziny bogów wyznaczały wzorce i ideały, którymi mieli się kierować zwykli śmiertelnicy.

W kontekście dotychczasowych uwag nasuwa się pewna konkluzja. Prawdą jest, że pierwotna religia indoeuropejska nie należała do uniwersalistycznych systemów wyznaniowych, stanowiła raczej konglomerat wyobrażeń i praktyk. W pewnych okolicznościach stan taki nie przewidywał działania ekskluzywizmu. Dopuszczalne było wchłanianie obcych elementów religijnych. Wymowny byłby tu przykład dawnych Słowian, którzy znakomitą część terminologii religijno-etycznej zapewne przejęli od ludów irańskich i z czasem przyswoili ją tak dogłębnie, że pozbyli się świadomości dysponowania jakimś obcym słownictwem (Reczek, 1985). Początkowo więc nie mieli zamkniętego, homogenicznego zasobu wierzeń i opisujących je słów.

Przez tysiąclecia nie funkcjonowało pojęcie religii i wyznawcy, co nie oznacza, że zawsze brakowało intuicji przynależności do określonej wspólnoty wiary. Przykład misji i tragicznej śmierci św. Wojciecha, który zginął z rąk pogańskich Prusów, podsuwa ciekawe wnioski. Swoim przybyciem na terytorium tych ludów Wojciech naruszył ich poczucie bezpiecznej egzystencji. Został przez nich uznany za czarownika sprowadzającego kataklizmy. W przekazach hagiograficznych nie ma mowy o tym, że zagrażał on konkretnej religii. Źródła podają jedynie, że w kraju zamieszkanym przez Prusów obowiązuje wspólne prawo i jeden sposób życia (*communis lex imperat et unus ordo uiuendi*), zaś misjonarze to ci, którzy mają inne i nieznane prawa (*qui estis alterius et ignote legis...*) (Knaparski, wyd. 2009, I, 28).

Chociaż podane przekazy nie operują pojęciem religii, to jednak sugerują lokalne poczucie odmienności czy swojskości w zakresie, który my obecnie określilibyśmy mianem religii. Były to zwyczaje, prawa, sposoby życia, ale tak doniosłe w ocenie autochtonów, że ich naruszanie oznaczało niewyobrażalną katastrofę. Wydaje się, że była to prawidłowość typowa dla wielu dawnych ugrupowań indoeuropejskich. Nie ma zatem przeszkód w poszukiwaniu tak zawoalowanych przejawów wyłączności czy religijnego ekskluzywizmu nawet w odniesieniu do kultur odległych czasowo. Po odpowiednim przeformułowaniu definicyjnym pojęcia religii można realizować historyczne studia nad tym zagadnieniem. Nie wolno jednak zapominać o metodologicznej ostrożności. Zalecane jest wystrzeganie się bezwiednego wykorzystywania współczesnych kategorii w interpretacji zjawisk kulturowych z przeszłości.

Literatura

- Benveniste, E. (1945). La doctrine médicale des Indo-Européens. *Revue de l'Histoire des Religions*, 130, 5–12.
- Danka, I. R., Witczak, K. T. (1998). Three Indo-European Terms for „God” and the So Called G. Dumézil’s Theory. *Studia Indogermanica Lodziensia*, 1, 43–44.
- Dumézil, G. (1930). La préhistoire indo-iranienne des castes. *Journal Asiatique*, 216, 109–130.
- . (1948). *Mitra – Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Paris: Gallimard.
- . (1969). *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (1999). *Mythes et dieux des Indo-Européens*. Paris: Flammarion.
- Gurney, O. R. (1977). *Some Aspects of Hittite Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Haas, V. (1994). *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.
- Haudry, J. (1992). *Les Indo-Européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Heather, P. (1998). *The Goths*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Kanapariusz, J. (2009). *Świętego Wojciecha żywot pierwszy* (oprac. J. Karwasińska, tłum. K. Abgarowicz). Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Karamucka, M. (2011). Dzieciobójstwo jako wyzwanie dla dramatu. *Acta Universitatis Wratislaviensis nr 3305. Classica Wratislaviensia XXXI*.
- Kokowski, A. (2007). *Goci od Skandzy do Campi Gothorum (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego)*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Kowalski, A. P. (2017). *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Leger, L. (1900). Études sur la mythologie slave. L'idée de la mort et de la vie d'outre-tombe. *Revue de l'Histoire des Religions*, 42, 1–8.
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Totemizm dzisiaj* (tłum. A. Steinsbergowa). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lyle, E. B. (1982). Dumézil’s Three Functions and Indo-European Cosmic Structure. *History of Religions*, 22(1), 25–44.
- MacIntyre, F. (2004). Was Religion a Kinship Surrogate? *Journal of American Academy of Religion*, 72(3), 653–694.
- Mallory, J. P. (1989). *In Search of Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*. London: Thames and Hudson.
- Przybyła, M. M., Szczepanek, A., Włodarczak, P. (2013). *Koszyce, stanowisko 3. Przemoc i rytuał u schyłku neolitu*. Kraków, Pąkowice: Wydawnictwo Profil-Archeo.
- Puhvel, J. (1969). „Meadow of the Otherworld” in Indo-European Tradition. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*, 83(1), 64–69.
- Reczek, J. (1985). *Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sergent, B. (2003). Les troupes de jeunes hommes et l’expansion indo-européenne. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 29(2), 9–27.
- Taracha, P. (2009). *Religion of Second Millennium Anatolia*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Wikander, S. (1983). *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Lund: Hakan Ohlssons Buchdruckerei.
- Witczak, K. T., Kowalski, A. P. (2002). Rytuał ciałopalenia w kontekście indoeuropejskich wyobrażeń na temat śmierci. W: J. Wrzesiński (red.), *Popiół i kości. Funeralia Lednickie. Spotkanie 4* (s. 59–74). Wrocław: Muzeum Śląskie w Sobótce.

SŁAWOMIR JĘDRASZEK

Uniwersytet Gdański

Instytut Archeologii i Etnologii

e-mail: slawomir.jedraszek@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9873-0794

DOI: 10.34813/ptr4.2020.2

Ekskluzywizm w religii Achenatona?

Exclusivism of Akhenaten religions?

Abstract. 33,000 years ago, 15,000 people, or perhaps 20,000 or a little more, following their king, began to settle a wide and hitherto unoccupied desert portion on the Nile in Middle Egypt. This place, a place of sunrise, was later termed Achet-Aton 'Horizon of the Sun-disk', a sacred territory dedicated to the sun god Aten, by Akhenaten ('devoted to the Aten') otherwise Amenhotep IV (1347-1332 BC). The focus of this article is to engage with the controversy surrounding the exclusivism of the god Aten. We will propose that King Achenaten intended to create a sacred space for the god Aten, confining the new religion to the site of Akhet-Aten. Akhet-Aten was not conceived of as a typical city (in the modern sense), but was essentially a royal residence with a tract of sacred land attached, with a new style of ceremonial architecture, as for example The Long Temple, the field of offering-tables, and a string of courts open to the sky, where many ceremonies were held in the open sunlight. The huge enclosure the Great Aton Temple was surely designed to accommodate large crowds of people. In the context of the territory surrounding the city, the positions of the boundary stelae make it clear that the sacred territory took was not only determined by the King's religious vision. The visual arts, and in particular the architecture, were embedded in a sacred geography and landscape. The complex became an extraordinary tool to dramatize Akhenaten's authority.

Keywords: Tell el-Amarna, religions, Achenaten.

Wstęp

Poniższy tekst stanowi jedynie przyczynek odnoszący się do zagadnienia związanego z ekskluzywizmem religijnym króla Achenatona w świętym mieście Achet-Aton (Horyzont Atona)¹, którego terytorium wraz z przylegającymi obszarami stanowiły domenę boga Atona. Liczne źródła oraz dane o naturze archeologicznej i historycznej wskazywać mogą, że ekskluzywizm religii Achenatona (Amenchotep IV/Achenaton 1347–1332 przed Chr.) miał uwarunkowania oraz związki przestrzenne i geograficzne, które w głównej mierze koncentrowały się w przestrzeni ceremonialnego centrum Achet-Aton (współcześnie stanowisko archeologiczne Tell el-Amarna [el-Amarn lub Amarna])², a także szerszej domeny Atona. Natomiast w kontekście społecznym atonizm szczególnie związany został z ówczesnymi elitami i najbliższym otoczeniem króla oraz jego rodziną.

Można wręcz zasugerować, że w sensie geograficznym król swoją religię ograniczył do wydzielonej „sfery *sacrum*”, terenu ustalonego i wyznaczonego przez Atona, posiadającego jednak cechy zmienności, co uwarunkowane było ówczesną naturą *sacrum*, oraz tego, iż sam król nie miał na początku ściśle określonej wizji kultu Atona i rozwoju miasta. Jak podkreśla Barry Kemp, wieloletni badacz Amarny, budynki oraz krajobraz miały zasadnicze znaczenie w dekretach fundacyjnych wykutych w skałach otaczających Amarnę (Kemp, 2012, s. 32)³. Obszar najsilniejszego lub też wyłącznego oddziaływania boga Atona (Schlögl, 2001, s. 156–158) wyznaczony został przez tzw. stele graniczne, których odkryto szesnaście, powstałe w dwóch okresach, z różnymi tekstami, wykonanymi w odstępie roku między nimi⁴. Stele, o których mowa, zawierają zarówno dekret założycielski, jak również obwieszczają fundamentalne treści związane z teologią króla Achenatona.

Oto tekst widniejący na jednej ze stel granicznych, uzasadniających wybór miejsca:

Patrzcie na Achetaton, które chciał mieć Aton
jako pomnik dla swego imienia po wsze czasy!
To mój ojciec Aton wyznaczył Achetaton,
nie jakiś urzędnik
ani nikt inny w całym kraju wskazał je słowami,
że zbuduje w tym miejscu Achetaton,
lecz Aton, mój ojciec wskazał,
by zbudować mu miasto Achetaton!
Patrzcie, faraon także to odczuł!
Nie należy ono do żadnego boga,
nie należy do żadnej bogini,
nie należy do żadnego władcy,
ani do żadnej władczyni,

¹ Na temat Tell el-Amarna zob. Flinders Petrie, 1894; Pendlebury, 1951; van Dijk, 2003, s. 269–270; Kemp, Stevens, 2010; Spence, 2010, s. 289–298; Kemp, 2012, 2015a, s. 1–35; Stevens, 2015b, s. 77–84, 2017a, s. 103–126.

² Na temat Amarny jako miasta, czy raczej „wioski miejskiej”, zob. Kemp, 2012, s. 299–300.

³ Zob. Aldred, 1976, s. 184; Kemp, Zink, 2012, s. 12; Christie, 2016, s. 25–64.

⁴ Zob. Kemp, 2012, s. 33; Stevens, 2016, s. 3. Na temat stel granicznych zob. Murnane, Van Siclen, 2016.

nie należy do urzędnika ani żadnego człowieka,
który miałby do niego prawo (Schlögl, 2009, s. 184–185)⁵.

Ekskluzywna lokalizacja miasta boga Atona

Bez wątpienia król swoją „teologiczną” wizję zamierzał zamknąć w pełni fizycznym wymiarze wyznaczonym przez graniczne stele świętym terytorium boga Atona, przekształcając, jak też i wykorzystując miejscowy krajobraz, nadając mu mistyczny charakter oraz wymiar świętego miejsca (Clayton, 2006, s. 125)⁶. Król nie wyobrażał sobie jednak Akhet-Aton jako miasta, lecz jako obszar świętej ziemi (Kemp, 2012, s. 50). Terytorium miasta to nowo odkryta ziemia, niedostępna wcześniej dla innych bóstw, o wyjątkowym geograficznym uwarunkowaniu, „wręcz świętej kultowej geografii”, w którym każdy z elementów krajobrazu współtworzył idealną scenografię kultu Atona, ściśle związanego z królewskim kultem, natomiast w całości teren, o którym mowa, stanowił idealne, bezpieczne miejsce dla Atona, ochraniając przed wtargnięciem na jego terytorium⁷. Lokalizacja wybrana przez Achenatona była znakomita. W środkowym Egipcie znajdowało się miejsce, gdzie wyniosłe, majestatyczne wapienne urwiska, ciągnące się wzdłuż wschodniego brzegu Nilu, cofały się, tworząc pustynne zakole o długości blisko dwunastu kilometrów i niespełna pięciokilometrowej szerokości. Na przeciwległym brzegu znajdowały się idealne rolniczo, żyzne tereny zalewowe, które również stanowiły domenę Atona. Dziewicze terytorium, do którego nie rościł sobie dotychczas pretensji do prawa własności „żaden inny bóg”, stały się idealnym tłem dla ekspozycji religijnego, mistycznego zamysłu Achenatona. Zarys wschodnich urwisk tworzył znak hieroglificzny oznaczający „horyzont”, miejsce, gdzie słońce wschodziło każdego dnia, aby dawać światu energię światła jako przejaw boga Atona (Aldred, 1976, s. 184)⁸. Aton uzewnętrznia się za pośrednictwem swoich promieni, które obejmują całą ziemię, przenikając w całości wszystko, co żyje, stając się rozpoznawalnym we wszystkich przejawach przyrody.

Ukazujesz się piękny na wschodnim widnokręgu niebios,
nieżywy, któryś jest początkiem życia.
Kiedy wschodzisz na widnokręgu wschodnim,
urodą swoją napęlniasz świat cały.
Ty jesteś piękny i wielki, i lśniący, wznosisz się ponad całym światem,
a promienie Twoje obejmują wszystkie krainy,
wszystko, coś stworzył... (Andrzejewski, 1967, s. 145)⁹.

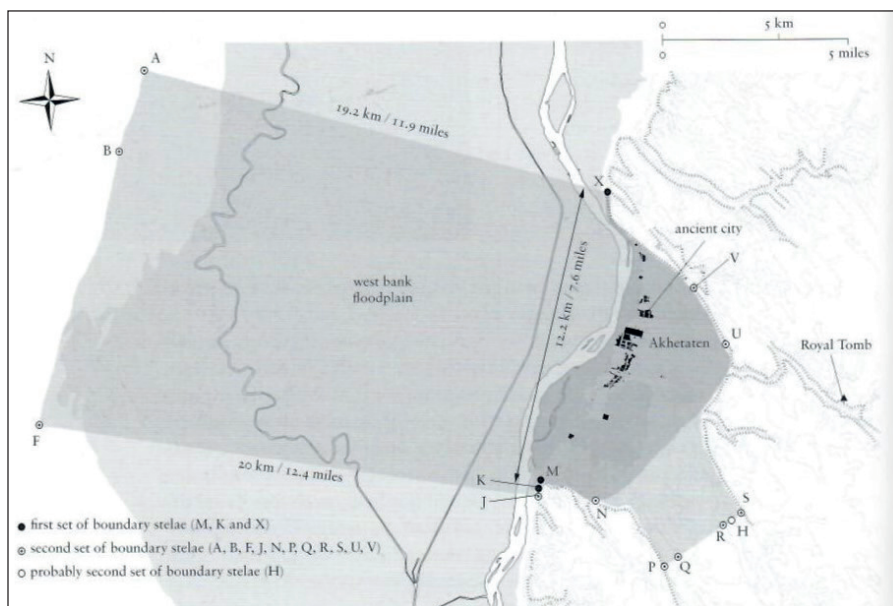
⁵ Wg polskiego przekładu Agnieszki Gadzały.

⁶ Za przykład odzwierciedlenia na sposób symboliczny elementu krajobrazu Amarny posłużyć może architektura sanktuarium tzw. Wielkiej Świątyni Atona (Kemp, 2012, s. 94–95, rys. 3.17–3.18).

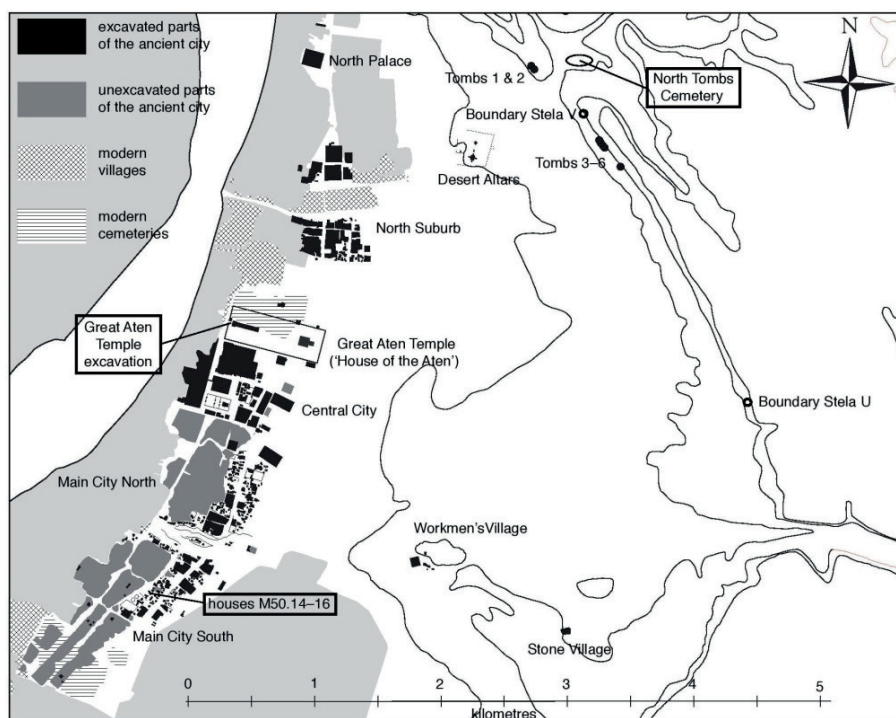
⁷ Szerzej na temat funkcji tzw. stel granicznych zob. Kemp, 2012, s. 155–136.

⁸ Zob. Silverman, Wagner, Wagner, 2006, s. 46–47; Stevens, 2015a, s. 2, 2016, s. 3; Kemp, 2018, s. 7–16.

⁹ Fragment *Wielkiego hymnu do Atona* w wersji polskiej wg przekładu Tadeusza Andrzejewskiego.



Rysunek 1. Mapa doliny Nilu w Amarnie ukazująca rozmieszczenie steli granicznych powstałych w dwóch różnych okresach (Kemp, 2012, s. 32, rys. 1.6)



Rysunek 2. Plan Amarny opracowany przez Kempa (Kemp, 2015a, s. 2, rys. 1)

Oczywiście, zważywszy szczególnie na tematykę związaną z religią oficjalną czy indywidualną sferą wierzeń, rekonstrukcja religii z okresu rządów Achenatona pozostaje trudna do jednoznacznego, categorycznego zdefiniowania, głównie gdy chcemy ją opisać, wykorzystując współczesną terminologię. Już na wstępie należy zauważyć, że obecnie nie ma jednoznaczności w definiowaniu zjawiska takiego jak religia starożytnego Egiptu (Kemp, 1995). Wydaje się, że poza sferą państwową czy elitarną w szerokim środowisku społecznym mamy do czynienia z działaniami zbliżonymi swoim charakterem zdecydowanie do magii. Myślenie magiczne ukierunkowane było na sferę szeroko rozumianego apotropaizmu. Wśród zróżnicowanej społeczności Amarny¹⁰ dominowała tzw. religia prywatna (Stevens, 2003, 2006, 2012)¹¹ czy też indywidualna religijność (również indywidualne praktyki związane z grobowym kultem; Stevens, 2017a, s. 103–126), często odwołująca się do tradycyjnych egipskich bóstw.

Bez wątpienia wyjątkowa pozycja Atona, którą w pełni wyrażał tylko król i która także uwarunkowana została politycznymi czynnikami, często współcześnie może prowadzić do stwierdzenia sugerującego, że cała ludność miasta Achet-Aton, ówczesnego centrum religijnego, politycznego i administracyjnego (van Dijk, 2003, s. 279; Angenot, 2008, s. 2), funkcjonującego zaledwie piętnaście – siedemnaście lat, zarzuciła kult starych bogów na rzecz widzialnego słonecznego dysku Atona¹². Przyjęcie jednak takiego stanowiska stoi w wyraźnej sprzeczności z licznymi źródłami oraz danymi archeologicznymi pozyskanymi w trakcie prowadzenia wieloletnich badań w różnych częściach ówczesnego miasta oraz na jego peryferiach.

Dlatego uogólniony pogląd, który w swojej istocie odnosi się do jednostronnego obrazu ówczesnej religii, bez wyraźnego wyodrębnienia podziału, chociażby na sferę elitarną, czy też rodzinę królewską, i pozostałą część społeczeństwa miasta Achet-Aton, wydaje się ograniczony, nie uwzględnia bowiem odmiennych płaszczyzn ówczesnej religii, zarówno oficjalnej, silnie zespolonej z polityką i otoczeniem dworu, jak i religii prywatnej, indywidualnej religijności, dalekiej od teologicznych rozważań króla.

Osobliwa sztuka i architektura w funkcji religii Atona

Jedno z kluczowych narzędzi ekspozycji nowych idei religijnych, propagujących teologię Atona, stanowiła w swojej idei sztuka (Robins, 1994, s. 119–121, 1997, s. 154 i nn.)¹³, w tym również w najbardziej jej monumentalnym wyrazie i ceremoniale architektura (Shaw, 1994; Kemp, 2019, s. 326–330), a tu nowy typ świątyni, który w pełni miał wyrażać wyjątkową pozycję Atona, boga światła. To właśnie,

¹⁰ Wiemy, że Achetaton miał także charakter wieloetnicznego miasta z ludnością o różnorodnym statusie ekonomicznym.

¹¹ Zob. również Stevens, 2017b, s. 407–427.

¹² Na temat miasta jako kultowej przestrzeni boga Atona zob. Shaw, 1994, s. 109–127; Stevens, 2015b, s. 78–79.

¹³ Zob. Jędraszek, 2018.

w tej nowej formie architektonicznej, której nadano nowy wygląd formalny, większą rolę odgrywała otwarta przestrzeń, umożliwiająca pełniejszy związek świetlistej natury Atona, ściśle powiązany z teologią oraz królewskim kultem.

W sztuce tego okresu naczelną rolę odgrywał wizerunek Atona oraz rodzina królewska¹⁴ wyobrażona w towarzystwie tarczy słonecznej. Fakt ten zbliża nas nieco do koncepcji zakładającej, że sam atonizm szczególnie w swoim teologicznym wymiarze mógł stanowić scentralizowane, elitarne zjawisko, którego niewielu w Egipcie bezpośrednio doświadczyło.

Pomijając tutaj szeroko dyskutowane aspekty związane z nowatorskimi rozwiązaniami w sztuce plastycznej, rzeźbie czy w ceremonialnej architekturze, należy podkreślić fakt, że wyrażała ona życiodajną moc oraz twórczą energię światła boga Atona, symbolizując boską manifestację we wszelkich przejawach życia, wyrażoną w codziennej, fizycznej obecności boga w postaci widzianej tarczy słonecznej. Jak zaznacza Kemp, „Rzeczywistość była tylko tym, co mogło zobaczyć oko” (Kemp, 2015a, s. 94; zob. również Assmann, 2019, s. 241). Bez wątpienia było to istotne w teologii Achenatona, w którym bóstwo nabrało widzialnego, zmysłowego w swej istocie znaczenia, co nie pozostawało zapewne bez wpływu na najbliższe otoczenie króla oraz wszystkich tych, którzy chcieli współuczestniczyć w atonizmie. Można zauważyć, że Achenaton zakwestionował wcześniejszą tradycję związaną z religijnym znaczeniem obrazu, nadając mu formę efemerycznych, niekompletnych zjawisk (Laboury, 1998, s. 131–148; Goldwasser, 2010, s. 159–165). Król zmienił koncepcje nie tylko wyobrażania postaci ludzkiej, lecz także sposobu, w jaki wchodziły owe obrazy w interakcje¹⁵. Sceny ukazujące rodzinę królewską prezentują niespotykaną dotychczas intymność. Natomiast świetlistość, połyskliwość, przestrzeń oraz żywe, barwne palety kolorów miały manifestować i uosabiać uniwersalnego boga Atona. Wyjątkowo zostało to zaprezentowane w naturalistycznych ilustracjach, w swojej naturze, ptactwa wodnego, prezentowanego w środowisku rozległych bagien czy wody oraz jezior (Tiradritti, 2015, s. 262).

Promienie twoje piastują wszystkie pola, i kiedy wschodzisz, żyją i rodzą dla ciebie.

Ty zmieniasz pory roku, aby powstać mogło to, co stworzyć pragniesz, a porę zimową dajesz na ochronę przed żarem.

Tyś stworzył niebiosy dalekie, abyś wschodził na nich, abyś widział wszystko, co stworzyłeś.

Tyś jest jeden jedyny, lecz wschodzisz w wielu postaciach jako Aton żywy, objawiony i lśniący, daleki, a przecież bliski...

[...] Świat stał się na twoje skinienie (Andrzejewski, 1967, s. 146)¹⁶.

¹⁴ Bez wątpienia mamy do czynienia z nową rolą rodziny królewskiej w egipskiej religii, którą Toby Wilkinson określa świętą rodziną (Wilkinson, 2011, s. 330).

¹⁵ Zob. również van Dijk, 2003, s. 274.

¹⁶ Fragment *Wielkiego hymnu do Atona* w wersji polskiej wg przekładu Tadeusza Andrzejewskiego.

Zamieszczony powyżej fragment tekstu pochodzący z *Wielkiego hymnu do Atona*¹⁷, którego autorem był zapewne sam król, jednoznacznie wnosi o naturze uniwersalnego, wszechobecnego życiodajnego boga Atona, dla którego król wznosił specjalne, monumentalne świątynie jako najokazalszy wyraz ekspozycji boskiego i królewskiego kultu.

Trudno współcześnie jednoznacznie wyrokować jak bardzo Achenaton był zdeterminowany, aby religijne innowacje oraz przeobrażenia szeroko propagować? Miriam Lichtheim w klasycznym opracowaniu literatury starożytnego Egiptu stwierdza, że doktryna, której nauczał król, z pewnością została zapisana w wielu pismach (Lichtheim, 1976, s. 90)¹⁸. Niemniej obecnie trudno to jednoznacznie zaakceptować, zważywszy na fakt, że w religii egipskiej nie mamy do czynienia z doktryną, ponadto religijne zmiany wprowadzone przez króla miały w konsekwencji epizodyczny charakter¹⁹. Co więcej, współcześnie nie możemy kategorycznie stwierdzić, aby Achenaton chciał stworzyć społeczeństwo, nawet w perspektywie samego miasta, wierne religijnie jedynie Atonowi. Choć, jak zauważa Kemp, król był nauczycielem, jednak ów badacz nie dostrzega dowodów sugerujących, aby intencją Achenatona było stworzenie samoświadomej społeczności wyznawców lub wierzących. Żaden tekst, który przetrwał, nie określa, jaką taką osoba powinna czy też jakimi takie osoby powinny być (Kemp, 2012, s. 303).

Problematyczne pozostaje również zidentyfikowanie miejsca, szczególnie w perspektywie Wielkiej Świątyni Atona, w którym to król mógłby ewentualnie udzielać nauk społeczeństwu nieelitarnemu. W świetle badań archeologicznych prowadzonych na terenie Wielkiej Świątyni Atona skłonni jesteśmy twierdzić, że współczesna interpretacja Kempa, mówiąca o otwartej świątyni, zaprojektowanej tak, aby pomieściła duże tłumy ludzi, tworzy szerszą i bardziej zróżnicowaną formułę, niż powszechnie się uważa (szerzej zob. Kemp, 2019, s. 10). Od samego początku rozplanowania Amarny, w centrum miasta zaplanowano większą i otwartą przestrzeń, która w ostateczności wielkością odpowiadać może jedynie Wielkiemu Pałacowi (szerzej zob. Kemp, 2019, s. 10).

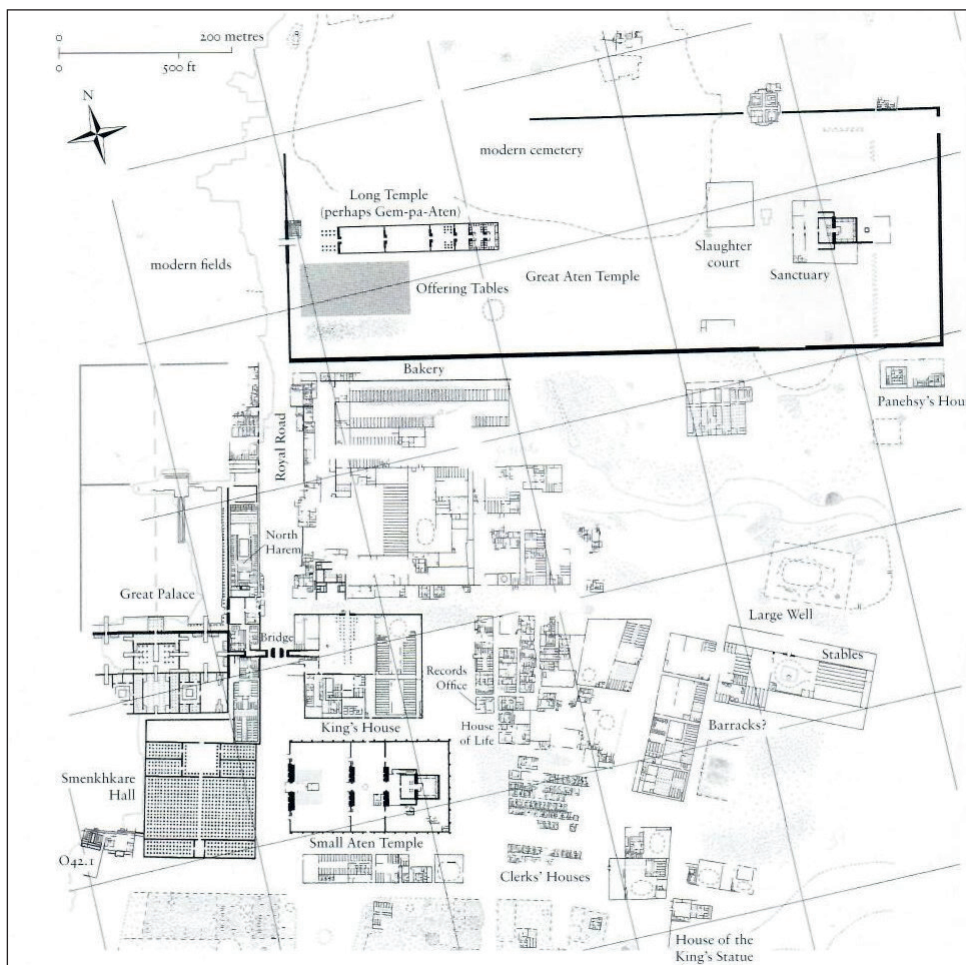
Należy również podkreślić jeszcze inny społeczno-religijny aspekt, a mianowicie – wykorzystanie przestrzeni w celach spotkań i komunikacji mieszkańców miasta. Wolna przestrzeń jest powszechnym zjawiskiem w późniejszych miastach: forum, centralny plac, rynek. Tutaj, w Amarnie, miałaby charakter wywodzący się z tradycji egipskiej, z wyraźnym naciskiem na boskość (Atona) i króla, częściowo wyrażoną w geście składania ofiar z żywności (Kemp, 2019, s. 14). Dzięki temu modelowi, jak zauważa badacz, wkład obywateli pomógłby w utrzymaniu złożonego systemu w sensie ekonomicznym (Kemp, 2019, s. 14). Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że daleko nam współcześnie do pewności, co w zasadzie Achenaton chciał uczynić przez otwarcie świątyni dla wszystkich. Czynniki ekonomiczne, związane z potrzebą ciągłego zapewnienia ofiar, wydaje się najbardziej racjonalny. Pragmatyczne podejście króla, związane z ekonomią, nie wyklucza jednak jego religijnych pobu-

¹⁷ Zob. również tzw. *Mały hymn do Atona* (Niwiński, 2004, s. 237–238).

¹⁸ Zob. również Hoffmeier, 2015, s. 213.

¹⁹ Szerzej zob. Niwiński, 2001, s. 159–160; Assmann, 1992, s. 145, 2004.

dek. Król, dokonując wyraźnych przeobrażeń w charakterze swojego panowania, odwoływał się nadal silnie do tradycji egipskiej, w tym także i religijnej specyfiki oraz uwarunkowań. Jak słusznie zauważa Niholas Grimal, „Od początku XVIII dynastii śledzimy przybieranie na sile kultów heliopolitańskich, stanowiących jedynie dalszy ciąg tendencji biorącej początek w Średnim Państwie: była to »solaryzacja« głównych bogów, takich jak Amon, poprzez synkretyczną formę zwaną Amonem-Re” (Grimal, 2004, s. 233)²⁰.



Rysunek 3. Plan centralnego miasta w Amarnie, uwzględniający m.in. współczesny cmentarz arabski przylegający do tzw. Wielkiej Świątyni Atona (Kemp, 2012, s. 32, rys. 1.6)

²⁰ Jak stwierdza Hermann A. Schlögl, „Pojęcie »Atona« istniało już w czasach Średniego Państwa ok. 2000 r. p.n.e. i początkowo oznaczało słońce jako ciało niebieskie, jako tarczę. W późniejszym czasie jego znaczenie obejmowało siedzibę albo tron boga Re i było częścią przydomku boga Re »Ten, który jest w swojej tarczy«” (Schlögl, 2009, s. 184).

Świątynia Atona

Obecnie możemy pokusić się o stwierdzenie, że w okresie rządów Achenatona w religijnym wymiarze nastąpiło przemianowanie i zarazem zdefiniowanie na nowo tego, co święte. W ciągu dnia wszystko jest święte, ponieważ bez względu na porę roku życie zostało skupione w promieniach życiodajnego Atona. Świętość staje się wręcz fizycznie odczuwalną obecnością boga. Owa świętość nie była abstrakcyjnym pojęciem, ale stanowiła nieomal fizyczne doznanie. Nie ma więc różnicy między tym co święte i świeckie. Wszystko jest boskie i pozostaje w boskim posiadaniu, a zarazem w królewskim posiadaniu.

Tak wyrażona hipoteza w swojej istocie wydaje się wyjątkowo kusząca, prezentując nieco inaczej istotę boga oraz samą świętość. Ekskluzywizm Achenatona, w szerszym ujęciu, wydaje się w tym wypadku mieć pewne racjonalne uwarunkowania, szczególnie w kontekście przestrzeni samego miasta oraz samego majestatycznego krajobrazu. Niemniej jednak trudno powiedzieć, czy król i jego lud, nawet w ograniczonej części, posunęli się tak daleko w praktycznych działaniach (Kemp, 2019, s. 19). Należy zauważyć, że taka postawa króla nie musiała spotkać się z szeroką akceptacją społeczną. Być może większość mieszkańców pozostawała wierna pradawnym bóstwom i znacznie częściej odwoływała się do magii, szczególnie w indywidualnych praktykach, i nie współuczestniczyła w religijnym wymiarze w kulcie Atona.

Pomijając z konieczności wiele istotnych szczegółów o charakterze archeologicznym, należy jedynie zauważyć, że cechą znamioną zarówno pierwszej, jak i drugiej fazy budowy Wielkiej Świątyni Atona²¹, ale i także innych świątyń poświęconych Atonowi, pozostają stoły ofiarne²², wzniesione z cegły mułowej, niekiedy naprędce, już w okresie pierwszych siedmiu lat funkcjonowania świątyni. Współcześnie, jak podkreśla Kemp, nie jest możliwe podanie ostatecznej liczby ołtarzy (920 lub ponad 1215–1700)²³, zajmujących zarówno obszar w samej świątyni, jak i bezpośrednio z nią graniczących. Ich liczba, mająca wymowę symboliczną i praktyczną, każe sądzić, być może, o pośrednim lub bezpośrednim zaangażowaniu ludności miasta w kult Atona, szczególnie w perspektywie ekonomii tego kultu. Kult Atona wymagał stołów suto wypełnionych ofiarami, przeznaczonymi do bezpośredniego spożycia przez boga. W tym względzie zasadne wydaje się pytanie o możliwość szerszego rozpropagowania religii Achenatona, zważywszy na fakt, że z punktu widzenia teologii bóstwa skupione w Atonie nie wymagały skomplikowanego teologicznego zaangażowania czy też specjalistycznej wiedzy. Uniwersalna natura bóstwa nieobjawiająca się w mitycznych obrazach, widoczna postać boga, mogła i być może była celem indywidualnych praktyk religijnych ludności miasta Achet-Aton, nie wykluczając przy tym

²¹ Na temat Wielkiej Świątyni Atona i jej głównych części zob. Kemp, 2012, s. 87–105, 2015b, s. 2–3; Kemp, Bertram, Driaux, Hodgkinson, Jędraszek, Kelly, 2015, s. 12–25.

²² Na temat multiplikowania stołów ofiarnych zob. Kemp, 2012, s. 92.

²³ William M. Flinders Petrie na podstawie prowadzonych badań w południowej części umieścił na planie 1215 stołów ofiarnych. Natomiast John D. S. Pendlebury i jego architekt Ralph Lavers określili ich sumę na 920 (Pendlebury, 1951, s. 5–13; Kemp, 1994, s. 136–137; zob. również Kemp, 1995, s. 33, 2012, s. 92).

„myślenia magicznego” związanego z indywidualnymi praktykami religijnymi. Jak zauważa Kemp, każdy mógł docenić naturę boga i przyczynić się do uhonorowania Atona ucztą, na którą sam przekazał ofiary, otrzymując jednocześnie ich uświęconą formę (Kemp, 2019, s. 14).



Fotografia 1. Widok na częściowo zrekonstruowaną tzw. Małą Świątynię Atona (wyk. S. Jędraszek)

Mając powyższe na uwadze, należy stwierdzić, że tego rodzaju hipotezy podważają powszechną koncepcję, zakładającą stałe, wyraźne rozgraniczenie między tym, co święte, a tym, co świeckie. Przestrzeń ta może ulegać zmianie w zależności od okoliczności, jej znaczenie jest płynne i też niekoniecznie musi zostać na stałe zdefiniowane, ulega bowiem ciągłej przemianie i odnowie. Jak trafnie zaznacza Kemp, świętość nie jest nieodłączną własnością miejsca; istnieje w umysłach tych, którzy jej używają (szerzej zob. Kemp, 2000, s. 342, 2019, s. 19).

Dla Achenatona stabilnym obrazem boga pozostawało słońce. „Wszystko żyje dzięki światłu Słońca, a to światło nie ma żadnego innego celu ani sensu, jak tworzenie i utrzymywanie życia” (Assmann, 2019, s. 243). Bóg był stały, niezmienny, codziennie odradzający się na nowo, dokonujący, jak zaznacza Claude Traunecker, „dobrodrojeństwa [...] rozdawane w akcie nieustającego tworzenia codziennego i bezpośredniego” (Traunecker, 2007, s. 85). Dlatego w swojej naturze Aton był bóstwem

mniej abstrakcyjnym dla ówczesnej ludności niż inne prastare bóstwa, często o złożonej teologicznie formie i polimorficznej ikonografii.

W kontekście osoby króla Achenatona przyzwyczailiśmy się do obrazu dogmatycznego władcy²⁴, podejmującego surowe środki w celu nawrócenia całego społeczeństwa (Redford, 1984)²⁵. Jednak jego dogmaty nie wędrowały daleko. W samej Amarnie nie było żadnych monumentalnych świątyń, które mogłyby konkurować z nim czy z Atonem. Ale wśród jego mieszkańców, czy to wysokich urzędników, czy zwykłych obywateli, czczono nadal tradycyjne bóstwa, szczególnie związane z ochroną domostwa i przeciwdziałające szeroko pojmowanemu złu. Stąd też liczne zabytki świadczą o szczególnych związkach z bóstwami apotropaicznymi i „myśleniem magicznym”. Liczne talizmany czy amulety były szeroko spopularyzowane wśród ludności Amarny bez względu na jej status społeczny. Ponadto pozostały imiona i nazwy starych bogów.

Achenaton prorokiem Atona

To, co jest wyraźnie dostrzegalne, to fakt uniwersalnej natury boga Atona, który mógł stać się bogiem każdego, bez względu na stopień jego zaangażowania w królewski kult. Sfera *sacrum* miała najprawdopodobniej płynne znaczenie i określona została światłem życiodajnego boga Atona, którego promienie czyniły i dawały życie. Jak zauważa Kemp, w szczególności Achenaton utrzymywał wyraźne rozróżnienie między tym, co święte, a tym, co świeckie, w których znaczenie przestrzeni może się zmieniać w zależności od okoliczności (Kemp, 2019, s. 19). Ponadto w religii Atona pozostawała wyraźnie zaznaczona charakterystyczna dla tradycji egipskiej cecha: Aton to „Książę Prawdy” (*maat*)²⁶. Achenaton stylizował siebie jako ten, który „żyje w prawdzie”. Niektórzy z jego dworzan w swoich grobowcach²⁷ chwalą króla za pokazanie im, jak odróżnić prawość (*maat*) od fałszu. Achenaton stał się nauczycielem wszystkiego, co żyje w prawdzie (Kemp, 2012, s. 29–30; Kemp, Zink, 2012, s. 12). Zarówno królewski kult, jak i cześć oddawana Atonowi nabrały wymiaru prawdy.

W tym kontekście należy odnotować za Janem Assmannem: „Jedną z najbardziej charakterystycznych cech obrazu boga w religii amarneńskiej jest milczenie. Żadna inskrypcja nie zawiera »mowy Atona«. Odpowiada temu ogromna rola, jaką w obrazie króla odgrywają głos i nauka” (Assmann, 2019, s. 241). I jak stwierdza dalej badacz, „Właśnie w słuchaniu głosu króla decyduje się, kto żyje w *maat*. Dlatego król posiada monopol *maat*, nazywając się w swojej oficjalnej tytulaturze »tym, który żywi się *maat*«. Jego głos napętnia świat prawdą, tak jak Słońce światłem ziemię.

²⁴ Erik Hornung wyraził interesujący pogląd na temat przesłanek króla. Szerzej zob. Hornung, 1991, s. 213.

²⁵ Za wzmocnieniem władzy króla oraz przywróceniem jego osobie wymiaru boskości opowiada się m.in. Andrzej Niwiński. Zob. Niwiński, 2004, s. 229.

²⁶ Zob. również Kemp, 2012, s. 30.

²⁷ Na temat północnych oraz południowych grobowców skalnych zob. Davies, 1905a, 1905b.

Prawda jest tu identyczna z jego nauką” (Assmann, 2019, s. 241). Kemp zauważa, że Achenaton wybrał intelektualnego wroga, kult tebańskiego boga Amona. Oto bóg, który mimo swojego imienia *imen* (co oznacza niewidzialny, ukryty) otrzymał postać człowieka i który z poziomu idei wchłonął moc słońca (stąd powszechna alternatywna podwójna nazwa Amon-Re). Sądząc ze źródeł, które przetrwały, Amon stał się niebytem (Kemp, 2015a, s. 95). Achenaton nie odnosi się do niego, a w całym Egipcie, w tym w Tebach, nazwa i wizerunek Amona zostały usunięte z pomników z dokładnością, która jest zaskakująca dla starożytnego społeczeństwa. Późniejsze źródła twierdzą, że wszystkie świątynie zostały opuszczone, ale trudno to wykazać na podstawie dowodów pochodzących z okresu panowania Achenatona (Kemp, 2015a, s. 95).



Fotografia 2. Bóg Aton – fragment reliefu. Północne grobowce skalne (wyk. S. Jędraszek)

Co równie ważne i wymaga silnego podkreślenia, monoteizm²⁸ przypisywany Achenatonowi nie pozostaje zjawiskiem łatwym do zdefiniowania, szczególnie jeśli spojrzymy na atonizm z perspektywy licznych danych oraz źródeł archeologicznych.

²⁸ Obecnie trudno jest klasyfikować atonizm jako monoteizm czy premonoteizm lub solarny monoteizm, biorąc pod uwagę fakt, że religia Egiptu, jakkolwiek będziemy ją próbowali zdefiniować, nie należy do zjawisk społecznych ujętych w formy dogmatyczne. Już we wczesnych latach 30. ubiegłego stulecia amerykański egiptolog James H. Breasted zasugerował, że religia „heretyckiego faraona” była niczym innym jak bezpośrednią inspiracją judeochrześcijańskiego-islamskiego monoteizmu w później-

Kategoryzowanie religijnych zmian jako monoteizm i sugerowanie jego szerokiego zasięgu, obejmującego cały ówczesny Egipt, jest wyjątkowo nietrafne czy też stanowi daleko idące uproszczenie oraz pozostaje nieuzasadnione (Kemp, 1995, s. 29; Stevens, 2003, 2006, 2015a)²⁹; być może trafniej jednak mówić jest o henoteizmie. W tym też względzie ekskluzywizm religii Atona w swoim geograficznym uzasadnieniu wyznaczony został do określonego terytorium oraz skupiony na terenie ceremonialnego miasta Achet-Aton, obszaru wybranego i zdefiniowanego przez samego boga³⁰.

Zakończenie

Trzeba podkreślić, że obecnie daleko jest do precyzyjnej oceny w kwestii zasięgu religijnych zmian zaproponowanych przez Achenatona. Tym bardziej trudno także wskazać, jak wiele osób przyswoiło sobie atonizm, nawet w samej Amarnie. Wydaje się, że być może z pobudek pragmatycznych atonizm został przyjęty w środowisku ówczesnych elit. Choć, co oczywiste, trudno wykluczać szersze społeczne zaangażowanie w kult uniwersalnego bóstwa. Zaangażowanie religijne mogło mieć swój wymiar pozamaterialny, który, co naturalne, pozostaje trudny do weryfikacji z perspektywy historycznej czy archeologicznej. To jednak dla większości społeczeństwa miasta Achet-Aton życie stanowiło bardziej świeckie doświadczenie bez trwałego religijnego odniesienia. Nawet ekonomiczne współuczestniczenie w kulcie Atona nie poświadcza o trwałym czy też stałym odwoływaniu się do samego atonizmu. Należy również pamiętać, że zmiany w religii, które poczynił Achenaton, stanowiły tło dla innych przemian zarówno o charakterze politycznym, społecznym, jak i gospodarczym. Król jako jedyny był wówczas gwarantem i wyrazicielem woli boga. Natomiast ludność miasta Achet-Aton mogła uczestniczyć w jego boskim kulcie, pozostając w zgodzie z wolą samego króla. W samym atonizmie widziałbym zdecydowanie większą rolę indywidualnego kultu, znacznie bardziej odrębnego w swojej naturze, który być może miał dla szerszego społeczeństwa miasta Achet-Aton więcej wspólnego z magią.

szej historii. Natomiast niemiecki egiptolog Herman Junker sformułował pogląd o monoteizmie (pierwotnym monoteizmie). Szerszą dyskusję na ten temat zob. Wilkinson, 2003, s. 18–20; Assmann, 2014.

²⁹ Zob. także Peet, Wolley, Frankfort, Battiscombe, Guy, 1923, s. 97–98; Jędraszek, 2017, s. 23–34.

³⁰ James K. Hoffmeier zasugerował, że Achenaton mógł doświadczyć teofanii podobnie jak św. Paweł na drodze do Damaszku (Hoffmeier, 2015, s. 141–142). Jacquelyn Williamson stwierdził, że przyczyną fundacji nowego miasta był opór elity tebańskiej skierowany przeciwko zmianom wprowadzanym przez króla (Williamson, 2015, s. 6).

Literatura

- Aldred, C. (1976). The Horizon of the Aten. *Journal of Egyptian Archaeology*, 62, 184.
- Andrzejewski, T. (1967). *Dusza boga Re. Wśród egipskich świętych ksiąg*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Assmann, J. (1992). Akhenaten's Theology of Light and Time. *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Jerusalem, 7(4), 143–176.
- . (2004). Theological Response to Amarna. W: G. N. Knoppers, A. Hirsch (eds), *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford* (s. 179–191). Leiden, Boston: Brill.
- . (2014). *From Akhenaten to Moses. Ancient Egypt and Religious Change*. Cairo, New York: The American University in Cairo Press.
- . (2019). *Maat. Sprawiedliwość i nieśmiertelność w starożytnym Egipcie* (tłum. A. Niwiński). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bryan, M. B. (2001). Amarna, Tell el-. W: D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (Vol. 1, s. 60–65). Oxford: Oxford University Press.
- Clayton, A. P. (2006). *Chronicle of the Pharaohs. The Reign-By-Reign Record of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Christie, J. J. (2016). Akhenaten's Amarna in New Kingdom Egypt. Relations of Landscape and Ideology. W: J. J. Christie, J. Bogdanović, E. Guzmán (eds), *Political Landscapes of Capital Cities* (s. 25–64). Boulder, Colorado: University Press of Colorado.
- Davies, G. de N. (1905a). *The Rock Tombs of el Amarna. Part II. The Tombs of Panehesy and Meryra*. London: Egypt Exploration Fund.
- . (1905b). *The Rock Tombs of el Amarna. Part III. The Tombs of Huya and Ahmes*. London: Egypt Exploration Fund.
- Dijk, J. van (2003). The Amarna Period and Later New Kingdom. W: I. Shaw (ed.), *Oxford History of Ancient Egypt* (s. 265–307). Oxford: Oxford University Press.
- Flinders Petrie, W. M. (1894). *Tell el-Amarna*. London: Methuen.
- Grimal, N. (2004). *Dzieje starożytnego Egiptu* (tłum. A. Łukaszewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Goldwasser, O. (2010). The Aten is the "Energy of Light": New Evidence from the Script. *The Journal of the American Research Center in Egypt*, 46, 159–165.
- Hoffmeier, K. J. (2015). *Akhenaten, His Religion and the Origins of Monotheism*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hornung, E. (1991). *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie* (tłum. A. Niwiński). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jędraszek, S. (2017). Religia domowa w el-Amarna. W: E. Dąbrowa, T. Grabowski, M. Piegdoń (red.), *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin* (s. 23–34). Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- . (2018). Kilka refleksji na temat natury sztuki Amarny. W: D. Minta-Tworzowska (red.), *Estetyka w archeologii. Obrazowanie w pradziejach i starożytności* (s. 83–116). Gdańsk: Polska Akademia Nauk, Komitet Nauk Pra- i Protohistorycznych, Muzeum Archeologiczne w Gdańsku.
- Kemp, J. B. (1994). Food for an Egyptian City. W: R. Luff, P. Rowley-Conwy (eds), *Whither Environmental Archaeology?* (s. 133–153). Oxford: Oxbow Books.
- . (1995). How Religious Were the Ancient Egyptians? *Cambridge Archaeological Journal*, 5(1), 25–54.
- . (2000). Bricks and Metaphor. *Cambridge Archaeological Journal*, 10, 335–345.

- (2012). *The City of Akhenaten and Nefertiti. Amarna and Its People*. London: Thames & Hudson.
- (2015a). *Ancient Egypt*. London: John Murray Learning.
- (2015b). Further Work at the Great Aten Temple. *Horizon*, 16, 2–3.
- (2019). Versions of Akhenaten. *The Akhetaten Sun*, 25(2), 7–19.
- Kemp, B. J., Bertram, M., Driau, D., Hodgkinson, A., Jędraszek, S., Kelly, S. (2015). Great Aten Temple. *Journal of Egyptian Archaeology*, 101, 12–25.
- Kemp, B. J., Docherty, P. (2018). The Solar Observation and Offering Platform at the Front of the Great Aten Temple. *The Akhetaten Sun*, 24(2), 7–16.
- Kemp, B. J., Stevens, A. (2010). *Busy Lives at Amarna. Excavations in the Main City (Grid 12 and the House of Ranefer, N49.18). Volume II. The Objects*. London: Egypt Exploration Society.
- Kemp, B. J., Zink, A. (2012). Life in Ancient Egypt. Akhentanen, the Amarna Period, and Tutankhamun. W: M. Harbeck, K. von Heyking, H. Schwarzberg (eds), *Sickness, Hunger, War, and Religion. Multidisciplinary Perspectives. RCC Perspectives*, 3, 9–24.
- Laboury, D. (1998). Fonction et signification de l'image égyptienne. *Bulletin de la Classe des Beaux-Arts de l'Académie Royale de Belgique*, series, 6, Vol. 9, 131–148.
- Lichtheim, M. (1976). *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings/Vol. 2. The New Kingdom*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Montserrat, D. (2014). *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt*. London: Routledge.
- Murnane, J. W., Van Siclen, C. Ch. (2016). *The Boundary Stelae of Akhenaten*. New York: Routledge.
- Niwiński, A. (2001). *Mity i symbole starożytnego Egiptu*. Warszawa: „Pro-Egipt”.
- (2004). *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*. Warszawa: Świat Książki.
- Peet, E. T., Wolley, L., Frankfort, H., Battiscombe, G., Guy, O. L. P. (1923). *The City of Akhenaten. Part I. Excavations of 1921 and 1922 at el-Amarnah*. London and Boston, Mass: Sold at the Offices of the Egypt Exploration Society.
- Pendlebury, J. D. S. (1951). *The City of Akhenaten. Part III. The Central City and the Official Quarters. The Excavations at Tell el-Amarna During the Seasons 1926–1927 and 1931–1936*. London: Egypt Exploration Society, Oxford University Press.
- Redford, D. B. (1984). *Akhenaten, the Heretic King*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Robins, G. (1994). *Proportion and Style in Ancient Egyptian Art*. Austin: University of Texas Press.
- (1997). *The Art of Ancient Egypt*. London: The British Museum Press.
- Schlögl, A. H. (2001). Aten. W: D. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (Vol. 1, s. 156–158). Oxford: Oxford University Press.
- (2009). *Starożytny Egipt: historia i kultura od czasów najdawniejszych do Kleopatry* (tłum. A. Gadzała). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Shaw, I. (1994). Balustrades, Stairs and Altars in the Cult of the Aten at el-Amarna. *Journal of Egyptian Archaeology*, 80, 109–127.
- Silverman, P. D., Wagner, W. J., Wagner, H. J. (2006). *Akhenaten and Tutankhamun. Revolution and Restoration*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Spence, K. (2010). Settlement Structure and Social Interaction at El-Amarna. W: M. Bietak, E. Czerny, I. Forstner-Müller (eds), *Cities and Urbanism in Egypt. Papers from a Workshop in November 2006 at the Austrian Academy of Sciences* (s. 289–298). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Stevens, A. (2003). The Material Evidence for Domestic Religion at Amarna and Preliminary Remarks on Its Interpretation. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 89, 143–168.

- (2006). *Private Religion at Amarna. The Material Evidence*. Oxford, England: BAR Publishing.
- (2012). Private Religion in the Amarna Suburbs. W: F. Seyfried (ed.), *In the Light of Amarna. 100 Years of the Nefertiti Discovery* (s. 92–97). Berlin: Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Petersberg; Michael Imhof.
- (2015a). Visibility, Private Religion, and the Urban Landscape of Amarna. W: M. Dalton, G. Peters, A. Tavares (eds), *Seen & Unseen Spaces (Archaeological Reviews from Cambridge)* (Vol. 30, No. 1, s. 77–84). Cambridge, United Kingdom: Department of Archaeology and Anthropology, University of Cambridge.
- (2015b). The Archaeology of Amarna. W: *Oxford Handbooks Online* (s. 1–18). Pobrane z: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935413.001.0001/oxfordhb-9780199935413-e-31> [dostęp: 10.12.2020].
- (2016). Tell el-Amarna. *Journal UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1(1), 1–37. Pobrane z: <https://escholarship.org/uc/item/1k66566f> [dostęp: 10.12.2020].
- (2017a). Female Figurines and Folk Culture at Amara West. W: N. Spencer, A. Stevens, M. Binder (eds), *Nubia in the New Kingdom. Lived Experience, Pharaonic Control and Indigenous Traditions* (s. 407–427). Leuven, Belgium: Peeters.
- (2017b). Death and the City. The Cemeteries of Amarna in Their Urban Context. *Cambridge Archaeological Journal*, 28(1), 103–126.
- Tiradritti, F. (2015). Painting. W: M. K. Hartwig (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art* (s. 249–265). Chichester: John Wiley and Sons Ltd.
- Traunecker, C. (2007). *Bogowie Egiptu* (tłum. M. Kropiwnicka). Warszawa: Wydawnictwo Agade.
- Williamson, J. (2015). Amarna Period. *Journal UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1(1), 1–18. Pobrane z: https://escholarship.org/uc/nelc_uee [dostęp: 10.12.2020].
- Wilkinson, R. H. (2003). Egypt and Monotheism. *The Akhetaten Sun*, 7(1), 18–20.
- Wilkinson, T. (2011). *Powstanie i upadek Starożytnego Egiptu. Dzieje cywilizacji od 3000 p.n.e. do czasów Kleopatry* (tłum. N. Radomski). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

NICHOLAS SEKUNDA

Uniwersytet Gdański

Instytut Archeologii i Etnologii

e-mail: nicholas.sekunda@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-0737-676X

DOI: 10.34813/ptr4.2020.3

Reakcja Dodony na monopolistyczne roszczenia wyroczni w Delfach¹

The Reaction of Dodona to the Monopolistic Claims
of the Delphic Oracle

Abstract. The Oracle of Zeus at Dodona was arguably the most ancient of Greek oracles. Throughout at least the later part of its existence it was in competition with the Oracle of Apollo at Delphi, which made increasing inroads into the authority of this most ancient of oracles. The fount of oracular wisdom at Dodona was an oak tree sacred to Zeus. Trees are natural objects which have a life and die. This article seeks to establish a date for the death of the oak tree at Dodona, and to investigate what affect this had on the perceived 'competition' from Delphi.

Keywords: Dodona, Zeus, Oracle, Epirus.

Ostatnie lata są świadkiem publikacji wszystkich pytań, jak postępować, i porad, składanych w wyroczni Zeusa i Dione w Dodonie. Dzięki nim znacznie poszerzyła się nasza wiedza na temat funkcjonowania tej wyroczni – najstarszej z greckich wyroczni.

¹ Pragnę podziękować dr. hab. Bogdanowi Burlidze, prof. z Instytutu Studiów Klasycznych i Sławistyki UG, za wydatną pomoc w trakcie pracy nad artykułem. Tekst ten powstał w warunkach epidemicznego zagrożenia wirusem SARS-CoV-2, w rezultacie czego nie zdołałem dotrzeć do dwóch opracowań: J. Piccinini, *The Shrine of Dodona in the Archaic and Classical Ages: a History*. Macerata: EUM-Edizioni Università di Macerata, 2017; M. Dieterle, *Dodona. Religionsgeschichte und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2007.

Autorem fundamentalnych badań nad wyrocznią w Dodonie był Herbert W. Parke, profesor Historii Starożytnej w Trinity College Uniwersytetu w Dublinie. Zręby jego głównej pracy, zatytułowanej *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon* (1967) powstały w Institute for Advanced Study, Princeton, gdzie autor ten spędził semestr w 1960 roku. Uznałem też za słuszne wspomnieć tutaj o Arturze B. Cooku i jego wkładzie w poszerzenie naszej wiedzy o kulcie Zeusa – Parke opierał się na nim. W artykule z konieczności podjąłem polemikę z niektórymi wnioskami Parke’a, co bynajmniej nie oznacza umniejszania znaczenia jego dzieła.

Dąb w Dodonie w literackich świadectwach

Jak zauważył już Parke, *Iliada* nie wspomina o dębie w Dodonie (Parke, 1967, s. 2). Pierwsza wzmianka pochodzi z *Odysei*. W dwóch miejscach tego poematu Odyseusz udaje bezimiennego rabusia z Krety, którego po dostaniu się w niewolę przyjął „bohaterski” Fejdon, władca Tesprotów. Fejdon mówi mu, że poprzednio gościł i obdarzył przyjaźnią Odysa, gdy ten wracał do ojczyzny. Następnie Odys:

Sam pono udał się do Dodony,
by z boskich liści wysokiego dębu posłyszeć wolę Dzeusa,
jak ma wrócić do żywej Itaki: czy po kryjomu,
czy jawnie po tak długiej nieobecności
(*Od.* 14.327–330).

Sam Odys udał się pono do Dodony,
by z boskich liści wysokiego dębu posłyszeć wolę Dzeusa,
jak ma wrócić po tak długiej nieobecności
do miłej ziemi ojczystej: jawnie czy po kryjomu
(*Od.* 19.296–299: tłum. Parandowski, 1972, s. 219).

Z tych passusów wynika, że Dodona leżała na terytorium Tesprotów. Wszystkie wzmianki o Dodonie i Zeusie w okresie archaicznym opisują miejsce i bóstwo tesprockie. Hekatajos (F.Gr.Hist., 1 F 108), tworzący ok. 500 roku p.n.e., stwierdza, że „Dodonowie mieszkali na południe od Molossów”. Możliwe zatem, że mieszkańcy Dodony tworzyli autonomiczną społeczność tylko przez krótki czas (Hammond, 1976, s. 479, 491–492), choć prawdopodobniejsze wydaje się, że „This can probably be taken as a geographical or ethnographical statement rather than a proof that Dodona at this period was politically independent of the Molossi” (Parke, 1967, s. 51). Herodot (2.56) istotnie sugeruje, że Dodona leży w Tesprotii. Również w *Fenicjankach* Eurypidesa (w. 983–984), sztuce wystawionej pierwszy raz w 410 roku p.n.e., Dodona przedstawiona jest jako miejsce w Tesprotii. Wydaje się, iż Dodona znalazła się pod polityczną kontrolą królestwa Molossów w jakimś późniejszym momencie (Hammond, 1976, s. 479, 491).

Według tradycyjnego poglądu czas, w którym ustnie zaczęły powstawać pieśni *Iliady*, to koniec IX wieku p.n.e. – z uzupełnieniami dodawanymi w VIII wieku. Natomiast spisanie *Odysei* mogło przypaść na pierwsze lata VII wieku (Kirk, 1962,

s. 287). Można zatem sądzić, iż ok. 200 lat zajęłoby drzewu dębu, aby osiągnęło tak wielkie rozmiary, żeby zaczęto uważać je za drzewo poświęcone władcy niebios. Całkiem więc możliwe, że powodem, dla którego w *Iliadzie* brak wzmianki o dębie z Dodony, jest okoliczność, iż w owym czasie drzewo było jeszcze za młode, aby uzyskać status świętego. Dąb z Dodony mógł zacząć rozrastać się ok. 900 roku p.n.e. i tę datę wolno uznać za bezwzględnie najpóźniejszą z możliwych do przyjęcia. Wolno twierdzić, że wyrocznia zaczęła cieszyć się ponadlokalnym uznaniem z chwilą, gdy w świątyni zaczęto składać dary wotywnie z południa Grecji, tj. od końca VIII wieku p.n.e. (Eidinow, 2014, s. 63).

Parke rozważał w istocie możliwość, że utrwalone praktyki kultowe wokół drzewa mogły sięgać epoki brązu. Pisał: „many representations, particularly on engraved seals and gems, which indicate the existence of some form of tree-cult in the pre-Hellenic period”. Dodał, że za datę początkową rozkwitu drzewa wolno przyjąć nawet 1200 rok p.n.e. (Parke, 1967, s. 20, 75).

Próba identyfikacji gatunku dębu i jego wieku

Według Teofrasta (*Historia plantarum* [*Historia roślin*], 3.8.2–7) niełatwo było wyodrębnić gatunki dębu. „W Grecji, według Teofrasta, klasyfikacja dębów oraz ich podział i nazwy różniły się w zależności od regionu. Dęby z gór Ida dzielono na 5 odmian, w Macedonii na 4, ale ich nazwy się nie pokrywają, dlatego botanikom trudno jest je identyfikować” (Meiggs, 1982, s. 45). Ogólnie dęby dzieli się na zimozielone i zrzucające liście.

Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że antyczni Grecy mieli trzy określenia dla dębu. Termin pierwszy, *drys* (δρῦς), stosuje się dla oznaczenia różnych typów dębów, czy to zachowujących liście cały rok, czy je zrzucających na zimę (Meiggs, 1982, s. 45). Henry G. Liddell i Robert Scott (L&S, 1951, Vol. 1, s. 451) zamieszczają taki oto ustęp w haśle: ἡ φηγὸς καὶ ἡ πρῖνος εἶδη δρῦός (fēgos i prinos to rodzaje *drysu*)². Odsyłacz, do którego się odwołują autorzy tego słownika, prowadzi nas do traktatu Dioskoridesa, greckiego pisarza z I wieku n.e. (lekarza i botanika).

Termin drugi, *πρῖνος* (L&S, 1951, Vol. 2, s. 146) stosowano ogólnie do wiecznie zielonego dębu, znanego też jako dąb-ostrokrzew lub dąb skalny (*Quercus ilex*) oraz do dębu kermesowego (*Quercus coccifera*). Liście obu typów tego dębu-ostrokrzewu są zjadane przez owce i kozy podczas ich całorocznego wypasu, dlatego dęby te wyglądają jak krzewy. Ale jeśli wiecznie zielony dąb uniknął wypasu, to mógł osiągnąć znaczną wysokość – najwyżej do 20 metrów (Meiggs, 1982, s. 45). Według Nicholasa Hammonda (1976, s. 18) spore opady deszczów w Epirze sprzyjają rozrostowi dębów zrzucających liście, zatem siłą rzeczy mało prawdopodobne jest, aby dąb z Dodony był odmianą dębu wiecznie zielonego, chociaż można obecnie znaleźć kilka przykładów wyjątkowo długowiecznych dębów tej odmiany.

² Zob. jednak uwagę Russella Meiggsa (1982, s. 45), iż choć termin „stosowano dla całej rodziny dębów, to jest oczywiste, że oznaczał też odrębny gatunek”.

Hasło *φηγός* u Liddella i Scotta (L&S, 1951, Vol. 2, s. 1925) jest mniej pomocne, gdyż stwierdza się w nim, że termin ten stosuje się do dębu walońskiego (*Quercus aegilops*), podczas gdy wydaje się, iż termin ten wolno stosować w ogólniejszym znaczeniu – do każdej odmiany dębu zrzucającego liście i rodzącego żołędzie.

Odnosnie do dębu w Dodonie w źródłach literackich używa się zarówno ogólnego terminu *drys*, np. u Platona w jego *Fajdrosie* (275b), jak i częściej *phēgos*, obydwa terminy stosuje Sofokles w *Trachinkach* (w. 171: *phēgos*; w. 1168: *drys*). Według Hammonda (1967, s. 40, przyp. 5) dąb z Dodony należał do odmiany *Quercus esculus*, chociaż Parke (1967, s. 30–31) identyfikował go jako *Quercus macrolepis* – „wspañalej wysokości” waloński dąb. Dąb waloński nadal dominuje tu i ówdzie.

Wydaje się zatem, że wszelkie dalsze próby identyfikacji dębu z Dodony to czysta spekulacja. Na szczęście pytanie, do którego dokładnie gatunku należał dąb z Dodony, nie ma większego znaczenia dla poniższej argumentacji, ponieważ wszystkie odmiany dębu wykazują w przybliżeniu te same cechy długowieczności.

W Polsce jednym z najdłużej żyjących dębów jest dąb Bartek z Zagnańska koło Kielc, w Górach Świętokrzyskich. Jego wiek, wcześniej szacowany na 1200 lat, określono w 2016 roku na co najmniej 686 lat dzięki wyodrębnieniu rdzenia i policzeniu pierścieni. Dokładne ustalenia nie są możliwe, bo z wiekiem wnętrze pnia uległo wydrążeniu. Dąb, choć nadal żyje, to jednak obumiera: z 14 głównych konarów w 1829 roku dziś pozostało tylko 8, a osłabiony pień zaczął się przechylać pod wpływem ciężaru gałęzi i wymaga podpór (dane z Wikipedii, 2020a).

Tak zwany Major Oak jest dużym angielskim dębem (*Quercus robur*), rosnącym w pobliżu wioski Edwinstowe, w środku słynnego Sherwood Forest w Nottinghamshire. Według lokalnej tradycji ludowej był schronieniem dla Robin Hooda, który nocował pod nim wraz z towarzyszami. Dąb waży ok. 23 ton, ma obwód 33 stóp (10 metrów), koronę 92 stóp (28 metrów) i liczy ok. 800–1000 lat (dane z Wikipedii, 2020b). Tak więc twierdzenie Parke’a (1967, s. 31), że „siedemset lub osiemset lat wydaje się stanowić ostateczną granicę” dla życia dębu w Dodonie, może być bliskie prawdy. Oczywiście, drzewo w Dodonie mogło obumrzeć na długo przed osiągnięciem tego absolutnego wieku.

Datowanie dzieł Hezjoda jest niemożliwe do ustalenia z całkowitą pewnością, ale większość specjalistów mówi mniej więcej o 700 roku p.n.e. Hezjod wspomina o dębie z Dodony dwa razy. Raz we fragmencie, który przechował się dzięki Strabonowi (7.7.10), gdzie poeta nazywa go *phēgos*. Drugi raz we fragmencie (97) zaginionego dzieła, znanego dziś jako *Eoje*, a przekazanego w passusie ze scholiów do *Trachinek* Sofoklesa (w. 1167). Poniżej zamieszczam interesujący tekst po grecku wraz z własnym przekładem:

τὴν δὲ Ζεὺς ἐφίλησε καὶ ὃν χηρηστήπιον εἶναι
τίμιον ἀνθρώποις...
...ναῖον δ’ ἐν πυθμένι γηγυῶ

Zeus sobie go upodobał i (wyznaczył) na swą wyrocznię,
szanowaną przez ludzi...
...żyły w wydrążeniu dębu

Rdzeń znaczeniowy słowa *πυθμὲν* to „podstawa”, „spód”, a więc prawdopodobnie „korzeń” lub bardziej nawet „pień”. Parke (1967, s. 46) wybrał *stock* (słowo to także oznacza w języku polskim „pień drzewa” – N.S.). Inni badacze narzekali na zły stan zachowania tego miejsca. Proponowali zatem uzupełnić tekst (i dąb) słowem „gołębie” (*doves*) lub „Selloi” – to lokalne określenie kapłanów (Parke, 1967, s. 47–48). Ze swej strony, przeciwnie – z satysfakcją podkreślam informację, iż dąb był już wydrążony w środku; albowiem jeśli zaczął się rozrastać ok. 900 roku p.n.e., to miałby ok. 200 lat w chwili, gdy napisano o nim, że był pusty w środku.

Parke twierdzi, iż jeśli dąb „rósł już przed 1200 rokiem p.n.e., to najprawdopodobniej w VI w. p.n.e. znalazł się w stanie całkowitego uwiędnięcia”. Spekuluje przy tym, popadając w niewytłumaczalną sprzeczność logiczną: jego zdaniem dąb mógł przetrwać aż do epoki chrześcijańskiej (Parke, 1967, s. 75). Przyjął tym samym hipotezę Sotiriosa Dakarisa (Dakariss, 1973, s. 163), który z wykopalisk wywiódł sugestię, jakoby starożytny dąb Zeusa został ścięty i wyrwany z korzeniami w 392 roku n.e. w wyniku dekretu bizantyjskiego cesarza Teodozjusza I. Zakładając jednak, że dąb rósł już w 1200 roku p.n.e., to w 392 roku miałby już 1600 lat.

W rzeczywistości istnieje dowód na to, iż dąb w Dodonie nie przetrwał dłużej niż do 300 roku p.n.e. Zachowała się hellenistyczna moneta z brązu, przedstawiająca trzy gołębie: dwa stoją po obu stronach dębu, a trzeci siedzi na wierzchołku świętego drzewa (zob. rys. 1). Dąb jest tu już tylko kikutek smukłego pnia, liście rosną na jednej gałęzi z prawej strony tego pnia, utrzymując cztery „gałęzie”; interpretuję je jako dwa żółędzie i dwa liście. Pod trzecim gołębem siedzącym na wierzchołku mogą znajdować się dodatkowe liście, choć szczegóły niełatwo ustalić. Moneta datowana jest przez profesora Franke na ok. 300 rok p.n.e. (Franke, 1961, t. 2, rys. 64).

Moneta jest bardzo rzadka i zachowało się tylko kilka jej sztuk. Tego rodzaju brązowe monety są trudne do datowania, ale data wcześniejsza niż IV wiek p.n.e. jest nieprawdopodobna. Gdyby dąb zaczął rosnąć ok. 900 roku p.n.e., miałby teraz ok. 600 lat i odpowiedni wiek, aby zacząć obumierać. Możliwe, że moneta zachowała wcześniejsze wyobrażenie dębu, gdy jeszcze żył, a uschnął, gdy wybijano monetę.

Jest rzeczą bardzo znamioną, że Teofrast w *Historii roślin*, wymieniając w 4.13.2 najdłużej żyjące znane mu drzewa, nie czyni żadnej wzmianki o dębie z Dodony:

Długowieczność zaś niektórych, zarówno hodowanych, jak i dzikich, roślin potwierdzają również podania przekazane przez mitologię: opowiadają o oliwce w Atenach, palmie daktylowej na Delos, o dzikiej oliwce w Olimpii, z której też robią wieńce, również o dębach koło Ilionu³, przy grobie Ilosa, niektórzy znów twierdzą, że Agamemnon zasadził platan w Delfach, a inny koło Kaphye w Arkadii. Otóż, jak to było naprawdę, to inna sprawa, ale to jest widoczne, że wielkie tu zachodzą różnice między drzewami: bo długo żyją te, które wymieniliśmy, oraz dużo innych (Teofrast, 4.13.2).

Można się spodziewać, że Teofrast, którego wolno uznać za ojca botaniki, wspominałby o dębie z Dodony, gdyby ten nadal rósł. *Historia roślin* to seria wykładów, które Teofrast prawdopodobnie prowadził aż do swojej śmierci w 288/287

³ Henryk Wójtowicz (2002) w przekładzie błędnie położył tu „buki”, a przecież łaciński termin na oznaczenie buka to *fagus* (jak u Wergiliusza w *Eklodze I*).

lub 287/286 roku p.n.e. A ostatnim wydarzeniem, jakie daje się ustalić w tej książce (5.2.4), jest zdobycie Megary przez Demetriusza, które miało miejsce w 307 roku p.n.e.⁴ Jestem zatem zdania, iż z passusu u Teofrasta oraz z faktu istnienia brązowej monety można bezpiecznie wnioskować, że dąb w Dodonie przetrwał najwyżej do pierwszych lat III wieku p.n.e.



Rysunek 1. Moneta z Epiru (wyk. N. Kozłowska)

Mówiąc o wypadkach z jesieni 219 roku p.n.e., w czasie których zniszczono świątynię w Dodonie, Polibiusz zamieszcza następujący opis (4.67.1–4):

U Etołów nadszedł już czas wyboru urzędników i wybrano strategiem Dorimachosa, który zaraz po objęciu urzędowania powołał Etołów pod broń i wpadł z nimi w okolice górnego Epiru, pustosząc kraj i sprawiając dzieło zniszczenia ze wzmożoną siłą; bo już nie własną zdobycz, lecz szkodę Epirotów miał na uwadze we wszystkim, co robił. Kiedy przybył do świątyni w Dodonie, spalił portyki, zniszczył wiele darów wotywnych i zrównał z ziemią także świąty przybytek (*ιεράν οικίαν*); tak więc dla Etołów nie istniały żadne granice ani pokoju, ani wojny, lecz w jednym i drugim wypadku poczynali sobie wbrew powszechnym zwyczajom i prawom narodów (Polibiusz, tłum. 1957, s. 233–234).

⁴ Dąb z Dodony został również pominięty w podobnym, ale obszerniejszym wykazie starożytnych drzew, który zamieścił Pliniusz w *Historii naturalnej* (16.234–240), ale ten autor tworzył później, do 79 roku n.e. Pausaniasz, piszący ok. 160 roku n.e., wymienia dąb w Dodonie dwukrotnie (1.17.1, 8.23.5) tak, jak gdyby drzewo wciąż rosło, ale dzieło Pausaniasza nie traktuje o przyrodzie, a pisarz nigdy nie odwiedził Epiru.

W materiale źródłowym widoczna jest sprzeczność, bo Diodor (26.7) również mówi o grabieży i spaleniu świątyni w Dodonie, ale stwierdza, że zniszczenia objęły „sanktuarium, z wyjątkiem świątyni” (τὸ ἱερόν πλην τοῦ σηκοῦ). Co rozumie przez termin „świątynia”, nie jest do końca jasne, lecz jego wypowiedź stoi w sprzeczności ze stwierdzeniem Polibiusza, że Etolowie zburzyli „świąty budynek” (ἱερὰν οἰκίαν). W każdym razie według Parke’a, gdyby Etolowie podpalili „świąty przybytek”, podobnie jak zrobili to z portykami, to prawdopodobną jego konsekwencją byłoby też spalenie świętego dębu. Nawet jednak dla Etolów mogło to być zbyt straszne przewinienie, dlatego zadowolili się zniszczeniem budynku i oszczędzili czcigodne drzewo (Parke, 1967, s. 120). Jeśli moja interpretacja świadectw jest prawidłowa, to świętego dębu nie było przy świątyni od ok. 100 lat.

Dąb jako narzędzie wyroczni

Sposobem konsultowania w Dodonie był swoisty system pytań. Pytania do Zeusa Naïosa i Dione (bogów wyroczni) spisywano na małych ołowianych płytkach, które następnie zwijano, aby zachować poufność pytań. Przeważająca większość treści z tych ołowianych tabliczek (ok. 4216) została całkiem niedawno opublikowana; omówił je w swoim artykule Robert Parker. Autorami pytań były w większości osoby prywatne, a czas datowania tabliczek rozciąga się od VI wieku i „przypuszczalnie do połowy II wieku” (Parker, 2016, s. 70)⁵. Dodona i pozostała część terytorium Molossów zostały złupione przez Rzymian w 167 roku p.n.e., po upadku monarchii macedońskiej. Wtedy też 150 tysięcy jej mieszkańców uprowadzono i sprzedano w niewolę (Hammond, 1976, s. 634–635). Po tej dacie wyrocznia mogła przestać pełnić swą funkcję.

Szacuje się, że tylko 32 konsultacje pochodziły z polecenia instytucji publicznych. W niektórych przypadkach obie strony tabliczki zawierają pytanie i odpowiedź (Parker, 2016, s. 75, 89). Większość tabliczek zawierała prawdopodobnie prostą odpowiedź: „tak – nie”, ale spora ich liczba ilustruje, że oczekiwano bardziej rozbudowanej odpowiedzi.

Sposób dywinacji dębu pozostaje dla nas niejasny. Podczas swojego istnienia zapewne pełnił jakąś funkcję wróżebną. W jednym miejscu swej książki Parke stwierdził, że drzewo mogło mówić oraz że:

In the context in the *Odyssey* where the oracle of Dodona is mentioned it appears to be implied that the will of Zeus was audible from the oak tree itself. There is nothing to indicate that the oracle was originally conveyed by the tree through other sounds such as the creaking of its trunk or the rustling of its leaves (Parke, 1967, s. 13).

Dodaje następnie (1967, s. 115), że: „His manifestation was a sacred oak tree. Perhaps he even lived in the tree”.

Parke argumentował (1967, s. 13, 18, przyp. 31), że okręt Argonautów – Argo miał zdolność mówienia, gdyż do budowy stępki użyto drewna z dębu z Dodony.

⁵ Ołowiane tabliczki z Dodony zostały ostatnio udostępnione w: Lhôte, 2006; Dakaris, Vokotopoulou, Christidis, 2013.

Niedawno jego argumenty spotkały się z krytyką (Eidinow, 2014, s. 70). Nadawanie cech ludzkich każdemu statkowi jest bowiem zjawiskiem powszechnym w dziejach i nie ogranicza się tylko do przypadku Argo. Pierwszą wzmiankę o zdolności Argo do mówienia zaczerpnięto z fragmentu sztuki Ajschylosa. Najwcześniejsza wzmianka o umiejętności mówienia na tej podstawie, że Argo zbudowano z drewna z Dodony, pochodzi tylko ze źródeł hellenistycznych, takich jak utwór Apolloniusza z Rodos (*Argonautiká*, 1.524, 4.580). I chociaż te informacje mogą sięgać V wieku p.n.e., np. do Ferekidesa z Aten, to prawdopodobnie jest to późniejsza interpretacja pierwotnej legendy.

Informacje te wynikają zatem wyłącznie z późniejszych źródeł. W innym miejscu własnej monografii Parke (1967, s. 256) przeczy swojemu wcześniejszemu stanowisku, argumentując, że w przeciwieństwie do „wielkiej reputacji Delf [która] opierała się na autorytecie Pytii” i wynikała z praktykowanych tam ekstatycznych proroctw, w Dodonie „szelest liści i skrzyp gałęzi dębu... były spontaniczne i nie wymagały interpretacji za pośrednictwem człowieka”. Moim zdaniem prawdopodobniejsze jest to, że głos Zeusa był słyszany wśród szelestu liści i gałęzi pod wpływem wiatru. Według hasła z leksykonu Suidasa (*τρισμοὶ ξύλων*) wróżbici byli w stanie przewidzieć przyszłość, interpretując skrzypienie niektórych drzew. Pliniusz (*Historia naturalis*, 17.243) nazywa je *arbores locutae*, a orzeczenia dębu z Dodony „początkowo były przekazywane szelestem liści” (O’Bryhim, 1996, s. 134, 137).

O tym, że metoda wróżenia bez wątpienia polegała na interpretacji dźwięków, świadczą późniejsze aluzje do dzwonienia, a następnie do okładania kijem kotłów w celu ustalenia woli Zeusa; metody te wprowadzano w życie stopniowo. Z pewnością było to konieczne po obumarciu dębu, choć alternatywne sposoby stosowano zapewne jeszcze przed jego obumarciem, gdy stopniowo tracił on gałęzie i liście, co sprawiało, że trudniej było usłyszeć wolę Zeusa. Arthur B. Cook argumentował, że ułożenie kotłów w krąg wydających dźwięk wprowadzono w drugiej połowie IV wieku, co jako pierwszy potwierdził Demon, który żył prawdopodobnie w latach 30. IV wieku (Cook, 1902, s. 8–9, 13), ale pewne poświadczenie mamy w twórczości Menandra (342–291 p.n.e.). Zatem jeszcze przed obumarciem dębu opiekunowie świątyni mogli uznać za wskazane i rozsądne, aby zastosować dzwoniące kotły jako metodę pomocniczą w ustalaniu woli Zeusa.

Inną zmianą w tamtym czasie, tj. gdy dąb obumarł, było spisanie obwieszczeń wyroczni z myślą o ich późniejszym opublikowaniu. Pauzaniusz (10,12.10) jako jedyny przechował następującą informację o postaci zwanej Faennis, która urodziła się, jak się wydaje, w 281 lub 280 roku p.n.e.:

Faennis, córka króla Chaonów, i Pelejaj [tj. Gołębice – N.S.] w Dodonie też wróżyły z bożego natchnienia, lecz przez ludzi nie były zwane Sybillami. Ustalić czas życia Faennis i poznać jej wyrocznie... Faennis urodziła się w czasie, kiedy bezpośrednio po wzięciu do niewoli Demetriusza, Antioch umocnił swe panowanie (Frazer, 1913, s. 293; tłum. Podbielski, 1989, s. 311).

Niedawna praca zamiast rywalizacji podkreśla raczej współpracę wyroczni w Delfach i Dodonie (Eidinow, 2014, s. 71–72), ale w moim przekonaniu pewien element współzawodnictwa między tymi dwoma źródłami objawień nadal pozostał.

Dowody potwierdzające istnienie instytucji kapłana w Dodonie pochodzą już z połowy V wieku, ale prawdopodobnie są wcześniejsze, co podkreśla tylko pierwotny i pradawny charakter tej wyroczni w porównaniu z innymi (Parke, 1967, s. 41). Miały one jednak wielką wadę (zob. także Deeley, 2019), gdyż np.:

[...] rytuał, podczas którego Pytia siedziała na trójnogu i była nakłaniana do mówienia w ekstazie, nie nadawał się, aby praktykować go na świeżym powietrzu. Aura tajemniczej, nadprzyrodzonej mocy, która towarzyszyła posiedzeniom kapłanki, była o wiele skuteczniejsza w nabożnej atmosferze świątyni, gdzie kapłankę i pytających dopuszczano dopiero po skomplikowanym rytuale (Parke, 1967, s. 117).

Wydawać by się mogło, że autorytet wyroczni w Dodonie powinien zmaleć w chwili obumarcia dębu, ale stało się wręcz przeciwnie: „Liczba ołowianych tabliczek z zapytaniami, prawdopodobnie z III w. p.n.e., sugeruje, że wyrocznia była żywotna: być może bardziej niż jej wielki rywal, Delfy, które podupadły” (Parke, 1967, s. 120). To tylko ilustruje okoliczność, że w tradycji kultycznej wiara zwycięża wszelkie przeszkody.

Literatura

- A Greek-English Lexicon Compiled by Henry George Liddell etc. and Robert Scott etc. A New Edition, Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones, etc. with the Assistance of Rodrick McKenzie, etc. etc.* = L&S. (1951). Vol. 1: α-κώψ, Vol. 2: λ-φώδης. Oxford: Clarendon Press.
- Cook, A. B. (1902). The Gong at Dodona. *Journal of Hellenic Studies*, 22, 5–28.
- Dakaris, S. (1973). The Sanctuary of Dodona. W: E. Melas (ed.), *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece. A Companion Guide* (s. 150–163). London: Thames and Hudson.
- Dakaris, S., Vokotopoulou, J., Christidis, A. P. (2013). *Τα Χρηστήρια Ἑλλάσματα της Δωδώνης των ἀνασκαφών Δ. Εὐαγγελίδη*, 2 volumes. Athens: [b.w.].
- Deeley, Q. (2019). The Pythia at Delphi. A Cognitive Reconstruction of Oracular Possession. W: L. G. Driediger-Murphy, E. Eidinow (eds), *Ancient Divination and Experience* (s. 226–252). Oxford: Oxford University Press.
- Eidinow, E. (2014). Oracles and Oracle-Sellers. An Ancient Market in Futures. W: D. Engels, P. Van Nuffelen (eds), *Religion and Competition in Antiquity* (s. 55–95). Collection Latomus, Vol. 343. Bruxelles: Éditions Latomus.
- Evelyn-White, H. G. (1914). *Hesiod. The Homeric Hymns, and Homeric, with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White etc.* London, New York: Loeb Classical Library.
- Franke, P. R. (1961). *Die antike Münzen von Epirus*. Wiesbaden: F. Steiner.
- Frazer, J. G. (1913). *Pausanias's Description of Greece. Translated with a Commentary by J. G. Frazer etc. in Six Volumes. Vol. V. Commentary on Books IX., X., Addenda.* London: MacMillan. Tekst w języku polskim: Pausanias. (1989). *U stóp boga Apollona: z Pauzanasza Wędrowki po Helladzie księgi VIII, IX, X* (tłum. H. Podbielski). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Hammond, N. G. L. (1976). *Epirus. The Geography, the Ancient Remains, the History and the Topography of Epirus and Adjacent Areas*. Oxford: Clarendon Press.
- Jacoby, F. (1957). *Die Fragmente der griechischen Historiker* = F.Gr.Hist. Leiden: Brill.
- Kirk, G. S. (1962). *The Songs of Homer*. Cambridge: University Press.

- Lhôte, E. (2006). *Les Lamelles Oraculaires de Dodone*. Genève: Droz.
- Meiggs, R. (1982). *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Bryhim, S. (1996). A New Interpretation of Hesiod, „Theogony” 35. *Hermes*, 124, 131–139.
- Parke, H. W. (1967). *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Parker, R. (2016). Seeking Advice from Zeus at Dodona. *Greece and Rome*, 63, 69–90.
- Polibiusz. (1957). *Dzieje* (tłum. S. Hammer, M. Brożek; przypisami opatrzył J. Wolski). Wrocław: Ossolineum.
- Teofrast. (2002). *Przyczyny powstawania i rozwoju roślin: fizjologia roślin* (tłum. i oprac. H. Wójtowicz). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wikipedia. (2020a). *Bartek (tree)*. Pobrane z: [https://en.wikipedia.org/wiki/Bartek_\(tree\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Bartek_(tree)) [dostęp: 10.12.2020].
- Wikipedia. (2020b). *Major Oak*. Pobrane z: https://en.wikipedia.org/wiki/Major_Oak [dostęp: 10.12.2020].

KATARZYNA PACHNIAK

Uniwersytet Warszawski

Katedra Arabistyki i Islamistyki

e-mail: k.pachniak@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5597-6877

DOI: 10.34813/ptr4.2020.4

Raj jedynie dla wybranych – zbawienie w islamie

Paradise only for the chosen – salvation in Islam

Abstract. Death in Islam is an unavoidable phenomenon, and Muslims believe that after it man goes, depending on his actions on earth, to paradise or to hell. However, the problem of whether paradise and salvation belongs only to Muslims, or whether representatives of other religions can also achieve it, is ambiguous in Muslim theology. For centuries, various trends in Muslim theology and philosophy have expressed different opinions on this issue, based on the Qur'an – the Holy Book of Muslims, and hadiths. Overall, however, the opinion in which salvation is limited only to orthodox Muslims is prevailing. The article discusses the theological foundations of salvation in the Qur'an and the Sunna, opinions of Muslim kalam, or medieval speculative theology, as well as the contemporary position of Muslim modernists and fundamentalists.

Keywords: Islam, salvation, merit, paradise, sin.

Teologia muzułmańska odziedziczyła wiele koncepcji po judaizmie i chrześcijaństwie. Islam powstał bowiem na początku VII wieku na Półwyspie Arabskim, w środowisku, które było głównie politeistyczne, ale mieszkali tam też wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa (Hoyland, 2001). Co prawda, nasza wiedza o formach chrześcijaństwa i judaizmu tam obecnych nadal jest niepełna, jednak Mahomet, uważany za proroka islamu i właściwy twórca religii, miał okazję zetknąć się z ideą mono-teistyczną. Stąd też nie powinno dziwić, że wiele motywów dotyczących zbawienia jest w islamie bardzo podobnych do tych znanych nam z chrześcijaństwa. Święta Księga islamu, Koran, uznawana przez muzułmanów za słowo samego Boga obja-

wione prorokowi Mahometowi w latach 610–632, jest pełna odniesień do starszych religii abrahamowych. Dlatego nasze rozważania na temat zbawienia w islamie oraz ekskluzywizmu, charakterystycznego szczególnie dla niektórych nurtów tej religii, zaczniemy od opisu zbawienia zawartego w Koranie oraz hadisach. Nie wydaje się konieczne, aby odtwarzać pełną wizję eschatologiczną, skoncentrujemy się zatem na tych elementach muzułmańskiej soteriologii, które wydają się niezbędne dla wyjaśnienia podstaw ekskluzywizmu.

Zbawienie w okresie klasycznym

Śmierć w islamie jest zjawiskiem nieuniknionym: „Gdziekolwiek byście byli, dosięgnie was śmierć, nawet gdybyście byli na wysokich wieżach” (K 4,78). Każdy człowiek umrze, niezależnie od pozycji społecznej, nie należy się zatem bać śmierci, tym bardziej że po niej nastąpi zbawienie. Termin arabski na zbawienie (*nadżat*) występuje w Koranie jedynie raz, w surze Wierzący: „O ludu mój! Dlaczego wzywam was do zbawienia, a wy mnie wzywacie do ognia?” (K 40,41). Natomiast czasownik *nadża* występuje w Koranie aż 62 razy i oznacza różne formy pomocy czy zbawiania. Koran nie jest zwartym traktatem teologicznym, w którym jakiegokolwiek problemy przedstawia się w sposób uporządkowany. Wręcz przeciwnie, jego styl jest bardzo często niejasny, wiele fragmentów jest ambiwalentnych (*mutaszabihat*), zdania bywają urywane, a przeskakowanie z tematu na temat jest dość gwałtowne. Z tego powodu próżno w nim szukać zwanego wyводу dotyczącego zbawienia, ideę tę należy rekonstruować na podstawie fragmentów rozproszonych w całej Księdze.

Według Koranu Bóg stworzył człowieka w najlepszej postaci i obdarował go umysłem zdolnym do uznania Boga, w Jego jedności i jedyności (*tauhid*). Ponadto człowiek ma w sobie ukryty głęboko pierwotny stan czystości i niewinności, z którym się urodził, zwany *fitra*. Ten stan nazywa się także „pierwotną naturą” lub „głęboką wewnętrzną dyspozycją [do islamu – K.P.]”. Przez późniejszych teologów było to interpretowane jako drzemające w każdym człowieku naturalne dążenie do islamu, co miałoby wynikać z 30 wersetu 30 sury: „Przeto zwróć swoje oblicze ku religii, jak człowiek gorliwie pobożny, zgodnie z naturą, jaką Bóg obdarzył ludzi przy stworzeniu” (Ezzati, 2002, s. 20–36). Chociaż człowiek o nim zapomina, to jednak dzięki pomocy Boga może na nowo powrócić do tego pierwotnego stanu, odzyskać o nim pamięć, i na tym właśnie polega zbawienie.

Koran bardzo barwnie opisuje raj (*dżanna*) jako nagrodę dla tych dobrze wierzących. Raj to Ogród Szczęśliwości: „na łożach ozdobnie wyszywanych [...]. Pośród nich krążą młodzieńcy nieśmiertelni z czaszami, dzbanami i kielichami [...]. Będą tam hurysy o wielkich oczach” (K 56,10–40); „I wynagrodził ich za to, że byli cierpliwi – ogrodem i jedwabiem. Będą oni tam przebywać wyciągnięci wygodnie na sofach [...]. I będą krążyć pośród nich naczynia ze srebra i puchary z kryształu [...]. I będą krążyć pośród nich młodzieńcy nieśmiertelni” (K 76,12–22); „Tam będzie źródło płynące, tam będą łoża podniesione, puchary postawione, poduszki w rząd ułożone” (K 88,8–16). Raj miał być nagrodą za dobrą wiarę, a nawet śmierć

dla islamu, zatem dostępne w nim było wszystko, co było marzeniem trudnym do zdobycia dla koczowników z pustyni: czysta woda, wino, którego Koran zakazuje, wygodne łóża i piękne naczynia. Ludziom będą tam towarzyszyć *huri*, hurysy, o których Koran i hadisy, czyli tradycje prorockie, wspominają kilkakrotnie. W Koranie są przedstawiane jako piękne dziewice: „I przy nich będą dziewice skromnie patrzące, o dużych oczach, podobnych do pereł ukrytych” (K 37,48–49), lub chłopcy: „Pośród nich krążą młodzieńcy nieśmiertelni z czaszami, dzbanami i kielichami” (K 56,17).

Piekło z kolei jest wspominane w Koranie wielokrotnie jako miejsce męki, *Ge-henna*, jednak brakuje bardziej rozbudowanego opisu mąk, jakich będą w nim doświadczać grzesznicy. Piekło jest gorące, panuje tam wieczny ogień, upał, w którym trwają grzesznicy. Czas dłuży się im w nieskończoność. Wielokrotnie wspomina się, że ludzie będą w piekle przechodzić męczarnie: „nie doznają ulgi od męki” (K 35,36). Ubiór ludzi będzie z ognia oraz roztopionej miedzi i smoły. Będą też poddawani torturom, np. „[...] dla nich będą żelazne różgi z hakami” (K 22,21), „[...] przygotowaliśmy dla niewiernych łańcuchy, kajdany i ogień płonący” (K 66,4).

Fakt, że tekst Koranu pełen jest fragmentów niejasnych, dwuznacznych, a nawet sprzecznych, od samego początku stanowił poważny problem dla jego komentatorów, gdyż ze względu na przekonanie, że jest to święte i niezmienné słowo samego Boga, należało jakoś owe sprzeczności wytłumaczyć. Uciekano się m.in. do zasady abrogacji (*nasch*), uznając, że treść wersetów późniejszych znosi treść tych, które miały zostać objawione wcześniej (Burton, 1990). W jednym z wersetów koranicznych pojawiają się ważne słowa dotyczące powszechności zbawienia dla przedstawicieli religii monoteistycznych, czyli *ahl al-Kitab* (ludy Księgi): „Zaprawdę, ci, którzy uwierzyli, ci, którzy wyznają judaizm, chrześcijaństwo i sabejczycy, i ci, którzy wierzą w Boga i w Dzień Ostatni i którzy czynią dobro, wszyscy otrzymają nagrodę u swego Pana; i nie odczują lęku i nie będą zasmuceni!” (K 2,62). Te słowa nie pozostawiają wątpliwości, że w Koranie zbawienie należne jest wszystkim monoteistom, nie tylko muzułmanom, o ile postępują dobrze i zgodnie z zasadami religii. Jednak w Księdze znajdujemy też inne słowa, które miały abrogować poprzedni werset: „A od tego, kto poszukuje innej religii niż islam, nie będzie ona przyjęta; i on w życiu ostatecznym będzie w liczbie tych, którzy ponieśli stratę” (K 3,85). Zatem Księga nie dostarcza jednoznacznego wyjaśnienia o zbawieniu niemuzułmanów.

Ponieważ ani Koran, ani też sunna, czyli tradycja, której częścią są hadisy, nie zapewniały rozwiązań we wszystkich kwestiach prawnych i teologicznych, które stawały przed rozrastającą się muzułmańską ummą, społecznością wierzących, od końca VIII wieku rozwijał się muzułmański *fiqh*, jurysprudenceja, której zadaniem była kodyfikacja szariatu. Rozwinęły się cztery mazhaby, czyli szkoły prawne, które wychodząc od Koranu i sunny, ustaliły przepisy prawne. Islam nie czyni rozróżnienia między regulacjami, które w zachodnim rozumieniu należą do prawa religijnego i do prawa cywilnego. Kwestia zbawienia „innych”, czyli niemuzułmanów, także była jednym z punktów rozważań *fiqhu*. Muzułmańscy teologowie nie mieli wątpliwości, że wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa powinni nawrócić się na islam, który jest jedyną prawdziwą drogą wiary. Szczególnie chodziło tutaj o tych, którzy

żyją, gdy na ziemi jest już prorocstwo Mahometa, gdyż mając wybór jedynej słusznej religii, tkwią w błędzie i odrzucają prawdę kosztem fałszu (Ibn Hazm, 1980). Takie interpretacje były we wczesnej muzułmańskiej teologii powszechne, podkreślając polaryzację społeczności: albo się jest muzułmaninem, albo odrzuca się Boga. Skoro niemuzułmanie, mając wolny wybór, nie przyjmują islamu, oznacza to, że zasługują na piekło. Moralna teologia islamu została skonstruowana w taki sposób, że odrzucenie praktyk *fiqhu*, muzułmańskiej jurysprudencji, traktowano jako równoznaczne z zaprzeczeniem Bożej jedności i jedyności (*tauhidu*), co czyniło z wszystkich odrzucających *kuffar* (niewiernych).

Ogólna refleksja jest zatem taka, że w średniowiecznej muzułmańskiej teologii szukanie zbawienia poza islamem było nie do pomyślenia, co więcej, gdy ta religia podzieliła się na liczne odłamy i nurty, pojęcie zbawienia zaczęło rozumieć bardzo wąsko: jako należne tylko jednej grupie. W muzułmańskim kalamie (teologii spekulatywnej) nurty składające się ku racjonalizmowi, takie jak mutazylici, uznawały, że człowiek jako kierujący się rozumem jest odpowiedzialny za wszystkie swoje postęпки, w tym za nieprzyjęcie islamu, zatem powinien ponieść za to karę. Z kolei aszaryci uważali, że nie można karać za to osób, które nigdy nie miały okazji zetknąć się z Bożym objawieniem (Wolfson, 1976).

Słynny muzułmański teolog i filozof, cieszący się wielkim autorytetem, Abu Hamid al-Ghazali (zm. 1111) uznawał, że niemuzułmanów można podzielić na trzy kategorie. Pierwsza to ludzie, którzy żyją na odległych terenach i nigdy nie słyszeli o objawieniu proroka Mahometa. Z tego względu można im wybaczyć. Druga kategoria to osoby, które z różnych względów miały kontakt z wypaczonym przesłaniem islamu, a nie znalazły okazji, aby ten pogląd zweryfikować. Im także należy wybaczyć. Z kolei żadnych szans na wybaczenie nie mają ludzie trzeciej kategorii, którzy są sąsiadami muzułmanów i dobrze znają islam, a jednak go nie przyjmują. Dla nich nie ma przebaczenia i mogą jedynie trafić do piekła (Al-Ghazali, 1993, s. 84).

Podobnego zdania był Ibn Tajmijja (zm. 1328), muzułmański teolog należący do rygorystycznej szkoły prawa hanbalickiego. Odwołując się do wersetu koranicznego: „My nie karaliśmy nikogo, zanim nie wysłaliśmy posłańca” (K 17,15), twierdził, że dzięki swojemu intelektowi człowiek jest w stanie odróżnić dobro od zła i uznać, że jest tylko jeden Bóg. Jednak Bóg, jako nieskończenie dobry, nie karze tych, którzy nie otrzymali przesłania islamu lub otrzymali je w zniekształconej wersji. Nie trafiają jednak też automatycznie do nieba, lecz w dniu sądu ostatecznego zostaną poddani testowi (Ibn Tajmijja, 3, 303–304). Takie interpretacje wskazywały wyraźnie na to, że islam jest uznawany za jedyną prawdziwą religię, której wyznawcy zasługują na zbawienie. Jeśli pod pewnymi warunkami zbawienie może to dotyczyć innych monoteistów, tych, którzy nie mieli okazji się z islamem zetknąć, a nie tych, którzy mieli i go odrzucili, wynika to nie z zalet ich religii, lecz nieskończonej Bożej dobroci i wybaczenia.

Jednak poza opisanymi wyjątkami w muzułmańskiej teologii okresu średniowiecznego obowiązywało stanowisko, że pełne zbawienie można osiągnąć jedynie w islamie.

Zbawienie według współczesnych teologów

Podobnie jak w okresie średniowiecznym, również we współczesności w teologii muzułmańskiej nie ma zgody co do losów innowierców po śmierci. Prześledzimy te koncepcje na przykładzie z jednej strony muzułmańskich demokratów i modernistów, z drugiej zaś fundamentalistów, czyli zwolenników pełnego ekskluzywizmu. W przypadku modernistów pewne złagodzenie pozycji wynikało z faktu, że w kilku państwach arabskich, takich jak Egipt, Liban, Syria, chrześcijanie mieszkali razem z muzułmanami jako poddani tych państw. Ponadto z chrześcijańskimi państwami zachodnimi nawiązywano także relacje polityczne i gospodarcze. Podstawą teologicznych wyjaśnień tolerancyjniejszej postawy stała się doktryna wybaczenia, obecna już w teologii średniowiecznej.

W 1955 roku dwóch egipskich teologów Muhammad Abu Zahra i Muhammad Challaf wyłożyło swoje stanowisko na łamach gazety publikowanej przez uniwersytet religijny w Kairze Al-Azhar. Postawili oni pytanie o los tych niemuzułmanów, którzy swoimi osiągnięciami różnego typu w znaczący sposób przyczyniają się do dobra całej ludzkości. Zastanawiali się nie tylko nad problemem rekompensaty dla nich przyznanej przez Boga po śmierci, ale także ogólnym losem niemuzułmanów w przyszłym życiu (Abu Zahra, Challaf, 1955). Za podstawę rozważań przyjęto pytanie, czy można człowieka obarczać winą za to, że nie jest muzułmaninem ze szczerą intencją (*nijja*). Autorzy doszli do wniosku, że nie można tak czynić w przypadku tych, do których nigdy nie skierowano przesłania islamu i nie wyjaśniono jego zasad oraz przewagi nad innymi religiami. Nie odrzucają oni bowiem islamu i jego dóbr świadomie, lecz tylko z powodu niewiedzy i okoliczności. Na przykład mogą o nim słyszeć jedynie od chrześcijańskich misjonarzy, którzy zniekształcają to przesłanie. Autorzy konkludują, że w takim przypadku należy przyznać, że tacy ludzie mają prawo do zbawienia. Jednak widać wyraźnie, że nawet to złagodzone stanowisko współczesnych modernistów podkreśla wyższość islamu wobec innych religii abrahamowych.

Te wyjaśnienia wzbudziły sprzeciw wśród egipskich teologów, twierdzących, że w XX wieku każda inteligentna i świadoma osoba ma obowiązek szukać prawdy religijnej, a tę można znaleźć jedynie w islamie. We współczesności nie ma już „wymówki”, że ktoś o islamie nie słyszał, a jeśli mimo to go nie przyjmuje, nie ma dla niego usprawiedliwienia. Takiego właśnie zdania był słynny reformator Muhammad Abduh (Abu Zahra, Challaf, 1955, s. 65). Autorzy artykułu dodają, że sami muzułmanie mają obowiązek szerzyć prawdziwą wiedzę o islamie, aby w ten sposób nawracać ludzi i zapewniać im zbawienie. Natomiast fakt, że Bóg nie może karać piekłem tych, którzy nie mają o nim i jego przesłaniu dostatecznej wiedzy, wynika z wiary w naturalną Bożą sprawiedliwość. Uczynki moralnie dobre i służące dobru całej ludzkości mają wartość etyczną same w sobie, zatem wypełniają jeden z warunków zbawienia: sławienie Boga przez szlachetny czyn. Ponadto złagodzeniu uległa klasyczna średniowieczna doktryna, według której każdy człowiek ma moralny obowiązek poszukiwania. Teologowie zasugerowali, aby człowiek ponosił odpowiedzialność za niewyznawanie islamu tylko w sytuacji, w której poznał jego zasady

z wiarygodnych źródeł, lecz je odrzucił. Zatem nie jest już tak, że każdy człowiek ma bezwzględny obowiązek szukania prawdy w islamie, odpowiedzialność została przesunięta na muzułmanów, którzy kategorycznie muszą pełnić misję prozelicką (*dawa*), co nabiera szczególnego znaczenia we współczesnych społecznościach (Sookhdeo, 2014). Z kolei Muhammad al-Banna twierdzi, że wartościowi niemuzułmanie zasługują na zbawienie ze względu na wartość swoich czynów, a kwestia oceny, dlaczego nie zostali muzułmanami, powinna być „delegowana” (*tafwid*) na Boga (Abu Zahra, Challaf, 1955, s. 63). To wyważone stanowisko, aczkolwiek stara się zapewnić podstawy teologiczne dla twierdzenia o zbawieniu niemuzułmanów, jednak wyraźnie podkreśla całkowitą wyższość islamu, pozostawia też sporą dowolność w określeniu tego, czym są owe szlachetne i moralne czyny.

Nie można tutaj pominąć łączącej się ze zbawieniem kwestii dżihadu, który w klasycznej interpretacji obejmuje zarówno ten obronny, jak i atakujący, którego celem jest podporządkowanie świata domenie *dar al-islam* (świata islamu). Modernistyczni teologowie, w tym Muhammad Szaltut (zm. 1963), rektor kairskiej uczelni teologicznej Al-Azhar, byli zwolennikami nowoczesnego rozumienia treści Koranu. Szaltut uważał, że prawdę religijną można odkryć dzięki szczerzej i pełnej zrozumienia dyskusji, zatem agresywny dżihad nie ma tutaj racji bytu. W czasach współczesnych powinien on ograniczać się do obrony, nigdy do nawracania siłą. Można walczyć, gdy islam jest prześladowany, jednak gdy to prześladowanie ustaje, należy zaprzestać walki (Szaltut, 1948).

Przytoczmy również fatwy (czyli opinie prawne) Jusufa al-Karadawiego, który jest wpływowym teologiem, ma tendencje do arabskiego nacjonalizmu oraz jest związany z Braciami Muzułmanami, ugrupowaniem fundamentalistycznym założonym w 1928 roku w Egipcie. Ten uczony urodził się w Egipcie, lecz osiadł w Katarze. Zdobył wykształcenie teologiczne, jest autorem ponad stu książek, a jego głos uznaje się za istotny wśród środowisk muzułmańskich (Polka, 2019). Al-Karadawi rozważa problem zbawienia w szerszej perspektywie rozumienia niewiary (*kufr*) oraz współpracy między muzułmanami i niemuzułmanami. W zbiorze fatw *Fatawa mu'asira* (Al-Karadawi, 2003, 3, 150–195) twierdzi, że *kufr* funkcjonuje na dwóch płaszczyznach – teologicznej oraz prawnej. W przypadku tej pierwszej stwierdza, że jest to kwestia, która dotyczy Boga i sądu ostatecznego, i On podejmie ostateczną decyzję. Natomiast kwestia prawna wyraźnie oddziela muzułmanów i niemuzułmanów, nie ma tu kategorii pośredniej, z czego wynika, że wszyscy niemuzułmanie są wyjęci spod prawa. Jednak, jak zauważa autor, *kufr* teologiczny i prawny nie są równoznaczne, gdyż w kategoriach teologicznych winą za nieprzyjęcie islamu są obarczeni jedynie ci, którzy nie otrzymali o nim wystarczających nauk. Konkludując, niektóre osoby posiadające z punktu widzenia prawnego status kafira zostaną jednak zbawione. Jednocześnie Al-Karadawi zezwala muzułmanom na zawieranie różnego rodzaju relacji z niemuzułmanami, podkreślając jednak, że będą w nich traktowani z punktu widzenia muzułmańskiego prawa. Daje też do zrozumienia, że te wersety koraniczne, w których jest mowa o podejrzliwości w stosunku do innych monoteistów (aczkolwiek należą oni do religii tolerowanych przez islam), współcześnie stosują się do tych, którzy są wobec islamu nieprzejednanie wrodoży. *Kuffar* (niewierzący) dzielą

się zatem na dwie kategorie: tych złych i tych dobrych. Jednocześnie Al-Karadawi sugeruje, że różnorodność religijna jest częścią Bożego planu i pozostawia człowiekowi wolny wybór w religii. Ponadto, i tutaj teolog idzie w ślad za średniowiecznymi mutakallimami, zwolennikami teologii spekulatywnej, Bóg kocha sprawiedliwych i odrzuca niesprawiedliwych niezależnie od religii. Podejście al-Karadawiego, aczkolwiek również zakłada supremację islamu, pozostawia jednak otwartą płaszczyznę do możliwości współpracy z innowiercami, chociaż na narzucanych przez islam warunkach.

Przeciwne stanowisko, zarówno w kwestii dżihadu, jak i zbawienia niemuzułmanów, zajmują współcześni teologowie należący do nurtu fundamentalizmu muzułmańskiego oraz nurtu dżihadystycznego. Są oni w swoich poglądach nieprzejednani, wliczając do kategorii kaafirów, czyli niewiernych, również tych wszystkich muzułmanów, którzy mają liberalniejsze poglądy na praktykowanie islamu, nie dążą do wprowadzenia kalifatu i sugerują, że treści zawarte w Koranie powinny ulec kontekstualizacji (Abu Zajd, 2004). W pismach, a także kazaniach imamów z nurtu dżihadystycznego islamu króluje ekskluzywistyczna wersja islamu, w której zbawienie należy się tylko muzułmanom, co więcej, jedynie tym, którzy idą *sirat mustakim*, czyli prostą ścieżką wskazaną przez Boga w szariacie, i walczą *fi sabil Allah*, czyli na drodze Boga. Wszyscy pozostali są uznawani za *kuffar*, niewiernych, ten termin stosuje się zarówno do niemuzułmanów, jak i do „źle wierzących” muzułmanów, czyli przeciwników wprowadzenia państwa opartego na zasadach islamu, zwolenników demokracji itp. Ich przeznaczeniem jest jedynie piekło, i nie ma od tego wyjątków (Gregg, 2014, s. 138–155). Rozumowanie to jest przedstawiane w najprostszych słowach, bez uzasadnienia teologicznego, najwyżej wspierane wyrwanymi z kontekstu cytatami koranicznymi lub hadisami nawołującymi do dżihadu i obiecującymi zbawienie. Pojawiło się w traktacie teoretyka afgańskiego dżihadu Abd Allaha Azzama *Iflak ila kafila (Dołącz do karawany dżihadu)* czy też w 1500-stronicowym dziele Abu Musaba al-Suriego *Dawa ila muqawwa al-islamijja al-alamijja (Wezwanie do muzułmańskiego oporu światowego)*, wielokrotnie wyrażano je także w piśmie *Al-Dabik*, wydawanym w sieci przez władze Daula Islamijja, czyli Państwa Islamskiego (Gambhir, 2014). Dżihadyści obiecują zbawienie jedynie tym, którzy przyłączą się do „awangardy dżihadu”, polaryzując w swoich wizjach świat na tych nielicznych „dobrych” i całą resztę „złych”, którzy w rezultacie poniosą klęskę faktyczną i moralną w świecie doczesnym i przyszłym. Ta niebezpieczna, ekskluzywistyczna wizja zbawienia ma dużą siłę przyciągania w ubogich, marginalizowanych środowiskach, jest również przyczyną konwersji na islam (Pachniak, 2018).

Zatem, podsumowując, chociaż w teologii islamu można znaleźć różne stanowiska dotyczące zbawienia niemuzułmanów, jednak od wieków przeważa przekonanie, że zbawienie jest dostępne jedynie dla muzułmanów jako wyznawców jedynej prawdziwej religii, a dla innych jest możliwe tylko w szczególnych okolicznościach.

Literatura

- Abu Zahra, M., Challaf, M. (1955). Nadwat liwa al-islam. *Liwa al-Islam*, 9, 61–70.
- Abu Zajd, N. (2004). *Rethinking the Quran. Towards a Humanistics Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press.
- Azzam, A. [b.r.]. *Iflak ila kafila [al-dżihad]*. [b.m. i b.w.].
- Burton, J. (1990). *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ezzati, A. (2002). *Islam and Natural Law*. London: Saqi Books.
- Fadel, M. (2012). „No Salvation Outside Islam”. Muslim Modernists. Democratic Politics, and Islamic Theological Exclusivism. W: M. H. Khalil (ed.), *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation and the Fate of Others* (s. 35–61). Oxford: Oxford University Press.
- Gambhir, H. K. (2014). *Dabiq. The Strategic Messaging of the Islamic State*. Pobrane z: http://www.understandingwar.org/sites/default/files/Dabiq%20Backgroundunder_Harleen%20Final.pdf [dostęp: 1.06.2020].
- Ghazali, Al- M. (1993). *Fajsal at-tafrika bajna al-islam wa al-zandaka*. Damascus: Dar al-Kutub.
- Gregg, H. S. (2014). *The Path to Salvation. Religious Violence from the Crusades to Jihad*. Nebraska: Potomac Books.
- Hegghammer, T. (2020). *The Caravan. Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoover, J. (2009). Islamic Universalism. Ibn Qayyim Al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Durations of Hell-Fire. *The Muslim World*, 99(1), 181–201. Pobrane z: <https://core.ac.uk/download/pdf/20023597.pdf> [dostęp: 1.06.2020].
- (2015). A Muslim Conflict under Universal Salvation. W: H. Bacon, W. Dossett, S. Knowles (eds), *Alternative Salvations. Engaging the Sacred and the Secular* (s. 160–171). London: Bloomsbury Academic.
- Hoyland, R. (2001). *Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London: Routledge.
- Ibn Hazm. (1980). *Al-Ihkam fi-usul al-ahkam*. Beirut: Dar Al-Iftah Al-Dżadida.
- Ibn Tajmijja, T. [b.r.]. *Madżmu fatawa szajch al-islam Ibn Tajmijja*. Rijad: [b.w.].
- Karadawi, Al- J. (2003). *Fatawa mu'asira, Maktab al-Islami*. Kair: [b.w.].
- Khalil, M. H. (2012). *Islam and the Fate of Others. The Salvation Question*. Oxford: Oxford University Press.
- (ed.). (2013). *Between Heaven and Hell. Islam, Salvation and the Fate of Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Lia, B. (2009). *Architect of Global Jihad. The Life of Al-Qaeda Strategis Abu Muşab Al-Suri*. Oxford: Oxford University Press.
- Pachniak, K. (2018). Muzułmanie w Europie a dżihadystyczny islam. W: B. Bokus, E. Kosowska (red.), *Człowiek w sytuacji nie tylko z perspektywy psychologa* (s. 302–321). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Polka, S. (2019). *Shaykh Yūsuf al-Qaradāwī. Spiritual Mentor of Wasafī Salafism*. New York: Syracuse University Press.
- Sookhdeo, P. (2014). *Dawa: the Islamic Strategy for Reshaping the Modern World*. Virginia: Isaac Publishing.
- Suri, As- A. M. (Umar Abd al-Hakim). (2004). *Dawa ila muqawwama al-alamijja al-islamijja*. [b.m. i b.w.].
- Szaltut, M. (1948). *Al-Kuran wa-al-kital*. Nazaret: Maktab Ittihad asz-Szark.
- Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the Kalam*. Boston: Harvard University Press.

KRZYSZTOF KOSIOR

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Katedra Historii Filozofii i Filozofii Porównawczej

e-mail: krzysztof.kosior@poczta.umcs.lublin.pl

ORCID: 0000-0003-1424-1844

DOI: 10.34813/ptr4.2020.5

Wielkość odwiecznej dharmy. Wyzwolenie w hinduizmie

The greatness of eternal dharma. Liberation in Hinduism

Abstract. Hinduism (for Hindus *sanātanadharmā* – eternal duty) overwhelms with vastness and diversity. The multitude and otherness of religious ideas and practices makes impossible to assimilate them together and coherent action. Fortunately, religious duty can be fulfilled in many ways, depending on the spiritual qualifications or religious competence of the individual (*adhikāra*) and orientation towards the desired, chosen God (*īśtadevatā*), who has properties (*saguṇa*), but is also deprived of them (*nirguṇa*). The simultaneous presence of many different ways to the ultimately indefinite God makes Hindu soteriology, at least in intention, impossible to transgression.

Keywords: Hinduism, *sanātanadharmā*, Puranas, sadhana, *adhikāra*, *īśtadevatā*, liberation, dharma, Brahman.

Rozpoczynamy od opowieści dość dobrze oddającej złożoność fenomenu hinduizmu, a zarazem ujawniającej ograniczone możliwości jego systematycznego i całościowego ogarnięcia, czyli niepozostawiającego wątpliwości poznania. Jej bohaterami są bogowie, raz działający w pojedynkę bez oglądania się na innych, a innym razem w zmoiwie, a także ze względu na ich mnogość, bogom ducha winny, władca i jego poddani. Oto jak się rzeczy miały (Kennedy, 1831, s. 423–431; Ashok, 2014, s. 246–249; Wilkins, 2019, s. 218–220).

Od sześciu lat na ziemię nie spadła kropla deszczu. Uprzedni dostatek sprawił, że ludzie zaniedbywali swych powinności względem bogów. Teraz, ratując się

przed zagładą, stoczyli się moralnie jeszcze bardziej i o bogach całkiem zapomnieli. Nie składając ofiar, wystawili ich na szwank. Korzystne dla bogów i ludzi cele, dla których osiągnięcia stworzenie było zamierzone, stały się nieosiągalne. Zatraskany stanem anonii stwórcy Brahma (Brahmā), przemyślując przeciwdziałanie, zwrócił się ku oddającemu się dobroczynnej ascezie księciu Ripandźiaji (Ripanjaya) z Kasi (Kāśī; dziś Waranasi). Zapewniając go o wyjątkowości jego cnót i obiecując mu posługę ze strony mieszkańców niebios, czego znakiem miało być obdarowanie go stosownym do tego imieniem Diwodasa (Divodāsa), zaoferował mu panowanie nad ziemią. Książę postawił warunek: bogowie opuszczają ziemię i będą pozostawać w niebie po to, aby nie musiał z którymkolwiek z nich w oddziaływaniu na ludzi konkurować. Brahma na to przystał i wymógł na Siwie (Śiva), boskim rezydencie Kasi, aby opuścił swą ulubioną ziemską siedzibę. Diwodasa objął rządy i sprawił, że ludzie na powrót zwrócili się ku dharma, respektowali powinny stan rzeczy, wskutek czego ukontentowanie wyparło pożądlivość i zapanowała harmonia. Bogowie, zrazu z obrotu spraw zadowoleni, z czasem zaczęli odczuwać niedosyt, konstatając, że korzyść osiągnięta przez ludzi jest większa od tej odnoszonej przez nich samych. Tęsknota Siwy za Kasi stała się przemożna, a nadzieja na odmianę podłego samopoczucia płonna, bowiem jego posłańcy, rozeznawszy się w stanie spraw na ziemi, zachwycali się nim i do nieba nie powracali.

W sukurs Siwie, a także pozostałym bogom pospieszył, niezawodny w momentach katastrofalnego zagrożenia, Wisznu (Viṣṇu). Wykorzystując swą niezwykłą moc, wykreował położoną na północ od Kasi siedzibę *Dharma-kszetra* (*dharmakṣetra*; pole dharma) i zamieszkał w niej pod postacią ascetycznego, natchnionego nauczyciela Buddy. Towarzyszyła mu, inkarnowana jako mniszka, jego boska małżonka Lakszmi (Lakṣmī). Jego oddanym uczniem był mnich Panjakirti (Panyakīrti), inkarnacja boskiego Ganesi (Gaṇeśa).

Wisznu jako Budda nauczał, że świat nie miał stwórcy i dlatego fałszywe jest twierdzenie, że istnieje jeden – pozbawiony właściwości (*nirguṇa*) – uniwersalny Najwyższy Duch (Brahman) oraz że Brahma, Wisznu, Rudra i cała reszta to imiona zwykłych cielesnych istot, takich jak oni sami, oraz że śmierć jest spokojnym snem i nie trzeba jej się lękać. Nauczał jeszcze, że powinniśmy strzec życia innych tak jak własnego, że przyjemność jest jedynym niebem, a ból jedynym piekłem, a wyzwolenie z niewiedzy jedynym błogosławieństwem i że składanie ofiar to akty głupoty.

Z kolei przemieniona Lakszmi deprawowała kobiety, nakłaniając je, aby szczęście wiązały z przyjemnością zmysłową i używały ciała, nim stanie się prochem, a także wpajając im, że różnice społeczne zostały bezpodstawnie wymyślone. Gaṇeśa jako Panjakirti nie ustawał w rozpowszechnianiu tych oszukańczych poglądów.

Ich rozpowszechnienie pośród mieszkańców Kasi sprawiło, że Diwodasa popadł w przygnębienie. Wtedy pojawił się przed nim Wisznu jako Brahman (ów nieosobowy Najwyższy Duch) i wysłuchawszy wyznania króla, popadł w zachwyt, gdy ten wyraził pragnienie zrzeczenia się korony. Diwodasa przywołał wiele zdarzeń, w których cnotliwi ludzie cierpieli z woli bogów, i zapytał, w jaki sposób mógłby osiągnąć ostateczne szczęście. Wisznu poinformował go, że postąpił nierozsądnie, zmuszając Brahmę do nakłonienia Siwy do porzucenia Kasi i doradził mu, aby

konsekwował wyobrażenie tego boga w formie Lingi (Liṅga) i czcił je, a wówczas spełni się jego pragnienie. Diwodasa postąpił zgodnie z tą radą i przekazując koronę swemu synowi, otoczył czcią Lingę. Na to zjawił się Siwa i poprowadził go do swej niebiańskiej siedziby Kailasy (Kailāsa).

Analiza treści tej opowieści jest utrudniona z powodu nieprzystawalności religijnych wizji Boga i świata obecnych w tradycji chrześcijańskiej, i tradycji teistycznych w ogólności, z wizerunkiem Boga i obrazem świata w hinduizmie. Więcej informacji na ten temat pojawia się w dalszej części wywodu. W tym miejscu próbujemy wskazać, co w przytoczonej opowieści jawi się jako istotne. Uciekając się do podstępu, Wisznu sprawił, że niebo na powrót zapanowało nad ziemią, i tym samym przywrócił należyty stan świata. Czyniąc to, wykazał, że osiągnięcie ostatecznego szczęścia nie leży w mocy człowieka, że bez boskiej pomocy jest ono nie do zdobycia. Aby po tę najwyższą nagrodę móc sięgnąć, człowiek musi się samoograniczyć, musi coś z siebie bogom ofiarować. Zarazem Wisznu, przewrotnie dyscyplinując ludzi, zapewnił fortunną kontynuację bogom. Zatem związek bogów i ludzi w warunkach respektowania odwiecznej powinności jest wzajemnie zyskowny.

W naszej opowieści, poniekąd wyjątkowo, pominięty został istotny element społecznej rzeczywistości obrazowanej w hinduskich mitach. Otóż prócz bogów i ludzi mieszkańcami świata są skonfliktowane z bogami oraz niewolące i dręczące ludzi, wywodzące się z podziemia istoty demoniczne – asury. Ich status jest niejednoznaczny. Z jednej strony, są istotami pozbawionymi boskiego atrybutu nieśmiertelności i go nieprzerwanie łakną, jednakże bez ostatecznego powodzenia. Ileż bowiem któryś z nich, zwykle w następstwie oddania się błogosławionej ascezie, wkradnie się w łaskę któregoś z bogów i zostanie przezeń obdarowany nieśmiertelnością, dar ten nieodmiennie nacechowany jest ułomnością, bo opatrzony warunkiem, który zrazu wydaje się „boski byt” konkretnego asury zabezpieczać, w końcu jednak sam okazuje się nie do utrzymania.

Znamienny jest tu przykład asury Hiranjaksipu, któremu bóg Brahma obiecał, że życia nie odbierze mu ani bóg, ani człowiek, ani zwierzę i że nie stanie się to ani za dnia, ani w nocy, ani w domu, ani poza nim. Hiranjaksipu poczuł się niezagrożony i nie cofał się przed żadnym bezceństwem, ale miarka się przebrała, gdy zapragnął zamordować swego syna Prahladę (Prahlaḍa) za to, że wielbi Wisznu. Wówczas ten ostatni zstąpił jako Narasinha (Narasimha), człowiek-lew, i dopadł go tuż przed zmierzchem na ganku.

Z drugiej strony, asury są władne z bogami współzawodniczyć i zyskiwać nad nimi doczesną przewagę. Ich ciągły spór z bogami dotyczy panowania nad ziemią. Kiedy ten cel osiągają, odwieczny porządek zostaje zachwiany, niepomyślne zdarzenia ulegają nagromadzeniu i natężeniu do takiego stopnia, iż wydaje się, że światu zagraża zapaść. Wówczas interweniują bogowie, a darowana demonom nieśmiertelność okazuje się złudą.

W sporze z demonami bogowie, jakkolwiek ludzką wolność ograniczają, okazują się sojusznikami ludzi, w tym sensie, że tylko oni są władni odmienić ich los na lepszy, przypominający ten boski. Mogą bowiem obdarować ludzi nieśmiertelnością. I nie kierują się przy tym kapryśnym „widzimisie”, a spełniają wiążącą ich

odwieczną powinność. Nieśmiertelność jest bowiem nagrodą za uwarunkowane samoograniczeniem właściwe życie, za zasługi nagromadzone w spełnianiu dharma. Bogowie mogą, co najwyżej, te zasługi odmierzyć.

Wzmiankę o asurach załączamy nie tylko w celu uzupełnienia mitycznego obrazu świata, ale także po to, aby zdać sprawę, że dobry bóg Wisznu, uciekając się do grubego oszustwa, postąpił jak asura, oraz że w zaistniałych okolicznościach zapewne nie mógł postąpić inaczej. Działał bowiem w stanie wyższej konieczności. Tego działania także nie sposób uznać za partykularne, gdyż nie tylko interes bogów, lecz także dobro wspólne miał na względzie. Dlatego ocena tego szczególnego postępu Wisznu musi uwzględniać szerszy kontekst jego aktywności, wynikającej z ciąży na nim powinności zachowywania świata. Ten podstępny, aczkolwiek błogosławiony, czyn chroni interesy bogów, ludzi i koniec końców demonów, którzy, tak jak w innych przypadkach, korzystając z okresowego natężenia dysharmonii między niebem i ziemią, kierowani bezwiedną namiętnością, nieuchronnie doprowadziliby do zagłady świata, a z nim i siebie samych. Tak pokrótce przedstawia się, wyrażona językiem mitu, hinduska teodycea.

Nasza opowieść o Wisznu-Buddzie została zaczerpnięta z hinduskiej księgi *Skanda Purana* (*Skandapurāṇa*). Decyzja, aby przy wyjaśnianiu fenomenu hinduizmu sięgnąć w pierwszym rzędzie do literatury puranicznej (*purāṇa*), nie jest przypadkowa. Została podyktowana przekonaniem o jej doniosłości w kształtowaniu się religii hindusów. Nie umniejszając znaczenia utworów ją poprzedzających i bardziej w formie wybrednych, to właśnie jej, wspólnie z historiami (*itihāsa*), eposami *Ramajaną* (*Rāmāyaṇa*) i *Mahabharatą* (*Mahābhārata*), można przypisać rolę serca, gwaranta żywotności hinduizmu (Klostermaier, 2007, s. 59–60). Ich przystępna dla niewtajemniczonych treść czyni religię żywą, gdyż jest władna rozbudzać mitologiczną wyobraźnię hinduskiego ludu:

W przeciwieństwie do *wed*, *brahmanów* i *upaniszad*, tekstów, które są w zasadzie hymnami ofiarnymi, podręcznikami sprawowania rytuału i ezoterycznymi medytacjami nad tajemnicami, odpowiednio jaźni i kosmosu, *purany* są głównie popularnymi mitycznymi historiami, opisującymi fantastyczne wyczyny bogów, sposób, w jaki stworzyli świat, jak mogą ujawniać jego prawdy i jak mogą zjawiać się w rzeczywistości ludzkich istot, aby utrzymać porządek dharma i zapobiec katastrofalnym zniszczeniom przez siły chaosu, zwykle uosabiane przez asury. Zawierają one także wiele historii o tym, jak zostały uświęcone różne miejsca świętej pielgrzymki (Holt, 2008, s. 15–16).

Znaczenie *puran* podkreśla się także, nazywając je *Piątą Wedą*. Po raz pierwszy określenie to pojawia się w *Bhagawata Puranie* (*Bhāgavata Purāṇa*) w odniesieniu do „faktów i historii wspominanych w *puranach*” (*Śrīmad-Bhāgavatam* 1.4.20). Powtarzają je badacze hinduizmu (Flood, 1996, s. 104; Rosen, 2006, s. 61 i nn.; Klostermaier, 2007, s. 59). Nie bez racji, bo jak odnotowuje znawczyni tej religii Wendy Doniger: „*Purana* znaczy »starożytny« i te sanskryckie kompendia mitu i rytuału zwracają się zdecydowanie ku zamierzchłej przeszłości, ku konserwatywnej postawie; nowy gatunek pozycjonuje się jako odwieczny, anonimowy” (Doniger, 2010, s. 380).

Co więcej, w istocie są weda (*veda*), tyle że przekazaną w formie mitu. Są nią, gdyż przywołując definicję Juliusa Lipnera, pojęcie wedy odnosi się do wiedzy normatywnej, która „ratuje ludzką istotę przed kłopotliwym stanem niespełnienia egzystencji, w tym świecie lub później” (Lipner, 1994, s. 20).

Puraniczny kanon obejmuje trzydzieści sześć utworów, osiemnaście wielkich (*mahāpurāṇa*) i osiemnaście, wybranych z liczniejszego zbioru, tekstów mniejszych, tzw. pod-puran (*upapurāṇa*). Utwory kanoniczne liczą łącznie ponad 400 000 wersów, zredagowanych między IV a X wiekiem. Uważa się wszakże, że fragmenty składające się na ich rdzeń były zachowywane w przekazie ustnym co najmniej od VII wieku p.n.e. (Klostermaier, 2007, s. 59–60).

Charakteryzując zawartość puran, Doniger wskazuje na rys składających się na nią mitów, który przesądził o ich popularności i okazał się decydujący w utrwaleniu żywotności hinduizmu, a mianowicie na ich partykularyzm:

Ale purany stanowiły również sanskryckie medium dla popularnego materiału przekazywanego poprzez wszystkie klasy i miejsca w Indiach, łącząc kosmopolityczną, translokalną wizję dworu Guptów z nowymi lokalnymi tradycjami, wysławianiem konkretnego *tirtha* (brodu) w naszej wiosce, tej świątyni, naszej rzeki wraz z instrukcjami okazywania im czci. Tym, co odróżniało purany jedne od drugih, była przede wszystkim sekciarska stronniczość we wszystkich tych historiach (a także rytuałach i doktrynach) odnoszących się do naszego boga, naszego miejsca pielgrzymkowego. Ich sekciarskie poglądy nie mówią „To jest cały świat”, ale „To jest nasz cały świat” (Doniger, 2010, s. 380).

Opowieści, które snuli starożytni mędrcy, widzący, czyli *riszi* (*ṛṣi*), które my odtwarzamy i zachowujemy we wdzięcznej pamięci, traktują o naszym bogu i naszej ziemi naznaczonej jego obecnością. To na tej ziemi rozegrały się te wiekopomne wydarzenia, przywracające bądź utrwalające ład świata. Ich uczestnikami i świadkami byli nasi przodkowie, więc poniekąd i my sami, bo od nich pochodzimy. A że zamieszkiwali tę samą ziemię, opowieści te stanowią nasz układ odniesienia w interpretowaniu tego, co widzimy i co nas spotyka.

Odkrywając istotę tych opowieści, najpopularniejszy indyjski mitoznawca Devdutt Pattanaik odnosi do nich pojęcie *mithyā* (nierzeczywistość, fałsz) i idąc śladem riszich, zestawia go z pojęciem *sat* (rzeczywistość, prawda) (Pattanaik, 2006, s. xv–xvi). *Mithyā* oddaje ograniczony, zniekształcony obraz rzeczywistości. *Sat* oznacza to, co niezmiennie, niezależne, niczym nieograniczone i doskonałe. Jako takie nie może być zredukowane do symbolu ani jakkolwiek wyrażone. Nie może być zakomunikowane, bo komunikacja wymaga medium słów i symboli. W komunikacji stosuje się je, choć są one niedokładne i obciążone innymi wadami. Inaczej być nie może. Jednakże przez setki tysięcy słów i symboli można przybliżyć, a co najmniej wskazać to, co nieskończone i nieograniczone. Dla riszich – twierdzi Pattanaik – nierzeczywistość (czy złudzenie oddawane jako *mithyā*) była oknem niezbędnym do ujrzenia rzeczywistości, do otwarcia się na prawdę (*sat*).

Setki tysięcy słów w setkach opowieści, kojarzących to, co uniwersalne, bądź do bycia uniwersalnym aspirujące, z odwołaniami do treści doświadczeń, tych bieżących i tych zapisanych w pamięci, składa się na piramidalny obraz świata, w którym

zmiany dokonują się jednocześnie na wielu poziomach. Boże igrzysko, łączące walkę z zabawą, angażuje wszystkie istoty. Każda forma życia jest uczestnikiem, a każda forma aktywności nosi piętno boskiej gry (*lilā*). Gra toczy się w niebie, na ziemi i pod ziemią. Co więcej, mieszkańcy nieba i podziemia rywalizują ze sobą na ziemi i o ziemię. Świadomość uczestnictwa w grze skojarzona z obawą, aby nie było ono nieświadome, bezwolne i ostatecznie stratne, sprawia, że w ludziach pojawia się skłonność do zawierzenia istotom od nich mocniejszym i o większej wiedzy, a następnie do ułożenia się z nimi. W odpowiedzi na tę zarówno jednostkową, jak i społeczną potrzebę zjawiają się bóstwa (*dēvatā*), sprawujące dozór nad ludzkimi poczynaniami i w określonych okolicznościach ich wspomagające. Są między nimi bóstwa osobiste (*iṣṭadēvatā*), a dalej patronujące rodzinie (*kuḷadevatā*), domostwu (*grahadevatā*), wsi czy osiedlu (*grāmadevatā*). Te ostatnie zwykle pełnią straż (*viradevatā*) albo sprzyjają płodności (*mātādevatā*).

Wszystkie one zostały wykreowane przez Iśwarę (Īśvara), Pantokratora, z udziałem jego mocy, Śakti, Maji (Māyā). Tworzywem była Muḷaprakṛti (Mūlaprakṛti), *materia prima*, pierwocina natury. Po zredagowaniu puran, czyli od ponad tysiąca lat, do miana Iśwary aspirują Siwa i Wisnu. Chociaż niezmiennie budzą zachwyt u rzesz swych wyznawców, to są dla nich nieodgadnieni. Albo inaczej, tylko nieliczni spośród ich czczących są w stanie się do nich przybliżyć. Na co dzień zwyczajnego hindusa, oddanego życiu rodzinnemu, satysfakcjonuje ich obecność w bóstwach.

W hinduizmie uwzględnia się różne okoliczności życia i zróżnicowany religijny potencjał wyznawców. Anonimowy autor dzieła *Sanātana Dharma. An Advanced Text Book of Hindu Religion and Ethics*, podręcznika zasad hinduizmu wydanego pod egidą Towarzystwa Teozoficznego, po raz pierwszy w 1903 roku, a następnie wielokrotnie wznawianego, charakteryzując tę religię, ucieka się do następującej metafory: „Jest jak rzeka, która ma płycizny, w których dziecko może się bawić, i głębie, których najsilniejszy nurek nie jest w stanie zgłębić” (*Sanātana Dharma*, wyd. 1904, s. 1).

To skądinąd celne porównanie można rozszerzyć, przywołując cechy rzeki jako płynącej wody. Obmywa ona wszystkich tych, którzy do niej wstąpią, woda przylega do nich i ich nawilża, ochładza, chroni przed przegrzaniem i spalaniem.

Hindusi nazywają swą religię *sanātanadharmā*. *Sanātana* znaczy odwieczna, obecna od niepamiętnych czasów. Ową odwieczność charakteryzuje się przede wszystkim negatywnie jako pozbawioną początku (*anādi*) i ludzkiego założyciela (*apauruṣeya*). Natomiast *dharma* jest wieloznaczna. Jej pojęciu w kulturze indyjskiej poświęcono setki opracowań (Olivelle, 2009). Nie omawiam jego licznych znaczeń, bo w tym miejscu nie jest to konieczne. Tutaj wystarczające wydaje się przywołanie, uwypuklającej przydatny w tej analizie aspekt, sformułowanej przed siedemdziesięciu laty definicji Heinricha Zimmera, w której odnotowuje się, że *dharma* „obejmuje cały kontekst powinności religijnych i moralnych” (Zimmer, Campbell, 1989, s. 20). Zimmer uzupełnia to stwierdzenie wzmianką: „Jest ona także uosabiana przez bóstwo, ale ma ono charakter porównywalnie abstrakcyjny” (Zimmer, Campbell, 1989, s. 20). Od siebie dodajemy, że abstrakcyjny na tyle, że nie wiadomo, czy faktycznie chodzi o osobę.

I nie jest to jedyna i nie najbardziej dolegliwa wątpliwość w odniesieniu do dharmy, jaką napotyka człowiek. Te inne w większym stopniu dotyczą ludzkiego działania. Człowiek działać musi, ale nie zawsze i nie w każdych okolicznościach wie, jak ma postąpić, aby nie ponieść szkody. Żeby móc to wiedzieć, musi odwołać się do autorytetu, najlepiej boskiego. Oto znamienity przykład zaczerpnięty z *Mahabharaty*. Wódz Ardżuna (Arjuna), doświadczony ujemnie ze strony skonfliktowanych ze sobą swych starszych braci Karny (Karna), panińskiego dziecka Kunti (Kuntī), w wielkiej bitwie Bharatów (Bhārata), dowodzącego wrogą armią i urodzonego w jej małżeństwie z Pandu (Pāṇḍu) Judhiszthiry (Yudhiṣṭhira), niedostatecznie zaznajomiony z motywem postępowania jednego i drugiego, nie jest w stanie zważyć ich win i podjąć adekwatnego do nich działania. Kriszna (Kṛṣṇa), wcielony Wisznu, boski mentor Ardżuny, a między ludźmi jego kuzyn, powożący jego rydwanem, spieszy z odpowiedzią. Najpierw wygłasza dwie przypowieści podejmujące analogiczny, równie zawikłany dylemat moralny. Następnie oznajmia nieodzowność występowania wskazówek pozwalających odróżnić działanie właściwe od niewłaściwego. Mówi, że niekiedy można je osiągnąć dzięki rozwojowi intelektualnemu. Można je także odnaleźć w świętych pismach, ale nie w odniesieniu do wszystkich sytuacji, nie do każdego przypadku. Następnie stwierdza, że przykazania zostały ogłoszone po to, aby ludzie wzrastali. W końcu obwieszcza, że „tym czymś, co czyni działanie nieszkodzącym, jest dharma. To dharma chroni i zachowuje ludzi”. Po zadeklarowaniu tego Kriszna mówi Ardżunie, że po tym pouczeniu, sam powinien zdecydować, jak ma postąpić (*Mahabharata, Karna Parva* 69, s. 55–59).

Nieco pełniejsze ukazanie istoty dharmy pojawia się w rozmowie braci Pandawów (Pāṇḍava) – Judhiszthiry (Yudhiṣṭhira) i Bhiszmy (Bhīṣma). Na prośbę tego pierwszego o wyjaśnienie znaczenia i zakresu obowiązywania dharmy ten drugi, który uchodzi za jej znawcę, odpowiada, że nie ma trudniejszego od tego zadania. Następnie, powołując się na naukę riszich, mówi, że dharma jest tym, co jest pomocne w wywyżczeniu się żywych istot. Dlatego to, co zapewnia ich dobrostan, jest z pewnością dharma. Tego nauczali riszi, twierdząc, że dharma jest tym, co podtrzymuje świat (*Mahabharata, Santi Parva* 109, 9–11).

Dharma usprawnia ludzi, czyni ich lepszymi i umożliwia im podążanie za bogami, stopniowe upodabnianie się do nich. Odnośnie do zakresu jej obowiązywania to w każdym przypadku jest on wyznaczany w uzgodnieniu z naturalnym porządkiem stawania się świata (*rta*), w odniesieniu do całości istnienia zwięźle opisywanym jako powstawanie i ustawanie, rozwijanie się i zwijanie, rozszerzanie się i kurczenie, rozpraszanie się i skupianie. Zmianom podlega wszystko i w ustaleniu zakresu dharmy decyduje zarówno kierunek zmian, jak i zaistniałe w ich następstwie różnice między jednostkami. Dlatego wspólnie z dharma powszechną (*sāmānyadharmā*), tą samą dla wszystkich, istnieje dharma szczególna (*viśeṣādharmā*), uwzględniająca różnice, która w odniesieniu do jednostki przyjmuje postać osobistej, swojej dharmy (*svadharmā*).

Dharma szczególna to także dharma obejmująca ludzkie rodzaje, a więc dharma członków rodziny (*kuladharmā*), dharma mężczyzn (*pūruṣadharmā*) i dharma kobiet (*strīdharmā*), dharma króla (*rajadharmā*) i dharma poddanych (*prajādharmā*).

Ujęte razem, stanowią one podgrupę dharmy obowiązującej w życiu ziemskim, doczesnym, świeckim (*pravṛttidharma*). Uzupełniającą ją podgrupę stanowi dharm życia duchowego (*nivṛtidharma*, obejmująca m.in. dharmę wielkich okresów cyklu czasu – *yugadharmā*).

Pierwszy okres pełnego cyklu (*mahāyuga*), liczący się od powstania świata (*satyayuga*), to czas ludzkiej wspaniałości. Ludzi i bogów dzieli niewielki dystans, łączy ich przyjaźń. Dlatego sadhana (*sādhana*), czyli praktyka duchowa, umożliwiającą skrócenie tego dystansu, ogranicza się do kontemplacji boskości. Kolejne trzy okresy cechuje postępująca degeneracja, duchowe karlenie, marnienie ludzi. Bogowie się oddalają, kontakt z nimi wymaga ustanowienia medium. Najpierw staje się nim ofiara, następnie są nim rozmaite zrytualizowane formy czci i w końcu, w okresie czwartym i aktualnym (*kaliyuga*), dominującą sadhaną jest wspominanie boga przez wyśławianie jego imienia.

W micie o wielkim cyklu czasu, jak to w micie, uwzględnia się epoki prehistoryczne. Historia adaptacji do kosmicznego porządku nie jest aż tak długa, a i sekwencja form sadhany nieco odmienna. Pierwsze rezultaty tej adaptacji rejestrują Wedy. Z nimi rodzi się tradycja kosmiczny porządek odwzorowująca. Ta pierwotna tradycja ustanawia ofiarę (*yajña*) jako znak poddania się bogom i przywiązania do odwiecznego porządku. W szerokim hinduistycznym spektrum wciąż funkcjonują nieliczni tradycjonalistyczni śrautowie, wierni, na ile to dziś możliwe, wedyjskiej praktyce ofiarniczej. Następnie, w okresie antyofiarniczej frondy śramanów (*śramaṇa*), porzucających domostwa ascetów, odnotowanym w upanisadach (*upaniṣad*), powstaje sadhana przypominająca tę przypisywaną satjajudze. Praktyki ofiarniczej nie znosi, ale z nią współwystępuje. Później, po epoce objawienia, dołączają do tej dwójki inne formy sadhany.

Potwierdzenie tego stanu spraw odnajdujemy we wskazaniach dharmy łączącej dharmę obowiązującą w życiu ziemskim z dharmą obowiązującą w sferze ducha, czyli w warna-aśrama-dharmie (*varṇāśramadharmā*), dharmie społecznych warstw i stadiów życia przedstawicieli warstwy najwyższej. Hierarchiczna struktura społeczna (ofiarnicy/preceptorzy – wojownicy/rządzący – wyrobnicy/kupcy – słudzy; *brāhmaṇa* – *kṣatriya* – *vaiśya* – *śūdra*), wyznaczająca miejsce jednostki w świecie, przypisująca jej określoną rolę, ściśle określony zakres wykonywanych czynności i model jej duchowego rozwoju, to niezmiennie rysy pierwotnej tradycji, której kultywowanie zachowuje dobrostan świata, chroni go przed upadkiem. Upadek rozpoczyna się wraz z wyzwaniem tej, odkrywanej jako naturalna, hierarchii w imię poniekąd różnic oraz zakwestionowaniem celów duchowych. Ugruntowuje się wraz z emancypacją ludzkiego rozumu, której wyznacznikiem jest odchodzenie od teocentryzmu. W cechującym braminizm ujęciu tradycjonalistycznym prowadzi to do upowszechnienia się ideologii plebejskiej głoszącej perwersyjny egalitaryzm, opacznie zakładający, że z niższego rodzi się wyższe, oraz produktywizm, zmierzający do zastąpienia hierarchii jakościowej hierarchią ilościową, wyparcia niepoliczalnego przez policzalne czy bezcennego przez mający cenę przedmiot wymiany. Że tak się dzieje, zaświadcza mit o wielkim cyklu czasu.

Zgodnie z pierwotną tradycją faktyczna elita społeczna jest duchowa, pobożna i ascetyczna. Ale cel religijny, którym jest wyzwolenie (*mokṣa*, *mukti*) z ostatecznie nieszczęsnego, bo nacechowanego nietrwałością, ziemskiego bytowania, nie jest osiągalny w życiu społecznym. Dlatego wierny tradycji bramin, po okresach religijnej edukacji (*brahmacarya*) i wypełnienia powinności gospodarskich (*gr̥hasṭha*), winien udać się na pustelnię i medytując, przyswojoną wiedzę religijną ucieleśnić. Po okresie odosobnienia (*vanaprastha*), jeśli okaże się on efektywny, staje się wyrzeczeńcem (*saṃnyāsa*), indyferentnym względem rzeczy i spraw ziemskich, i wznosząc się ponad ograniczenia *varṇa-aśrama-dharmy* (*atīvarṇaśrami*), osiąga boską wolność.

Z powyższego jasno wynika, że za społeczną hierarchią stoi nie tyle, albo nie tylko, odziedziczona zdolność do odgrywania określonych ról społecznych, ale przyrodzona kwalifikacja religijna czy soteriologiczna, czyli powołanie (*adhikāra*) (Halbfass, 1991, s. 53). Zrazu ten naturalny dar pozostawał w dyspozycji braminów, z czasem przypisano go przedstawicielom trzech wyższych warstw. Dlatego przylgnęła do nich nazwa „podwójnie urodzonych” (*dvija*), przez rodziców do życia, a przez preceptora i akt inicjacji (*upanayana*) do świętości.

W *Bhagawadgicie* (*Bhagavadgītā*) takim preceptorem jest bóg Kriszna instruujący wojownika Ardżunę. Jego rozległa instrukcja jest, w zależności od ujęcia, wykładem czterech dróg albo w różnej kolejności pokonywanych czterech stadiów bądź komplementarnych elementów niezbędnych do przebycia etapów jednej drogi prowadzącej do wyzwolenia. Owe cztery drogi/stadia/elementy to: *karmajoga* (*karmayoga*) – spełnianie powinności (swej dharmy) bez oglądania się na owoce tego działania; *dźnjanajoga* (*jñānayoga*) – uwarunkowane wiarą (*śraddhā*) w wyzwalającą moc poznania zdobywanie wiedzy o nieprzejawionym (*avyakata*), pozbawionym właściwości (*nirguṇa*), *dhjanajoga* (*dhyānayoga*) – kontemplacja prowadząca do uzyskania wglądu w naturę jaźni i świata i *bhaktijoga* (*bhaktitoga*) – miłosne oddanie się i zawierzenie przejawionemu Bogu osobowemu, czyli posiadającemu właściwości (*saguṇa*) (Jakubczak, 2008). Wybór duchowej praktyki albo stopniowe – następce bądź łączne – wdrażanie jej różnych metod jest zależne od soteriologicznego potencjału, którym dysponuje konkretny wyznawca.

Wraz z rozpowszechnieniem puranicznej mitologii koncepcja religijnej kwalifikacji (*adhikāra*) ulega dalszej uniwersalizacji, obejmuje kobiety i przedstawicieli czwartej, wcześniej religijnie upośledzonej, warstwy. Purany, w większości dedykowane dokonaniom Śiwy i Wisznu, eksponują także działania innych mnogich bogów i bogiń, często w odniesieniu do konkretnego terenu czy miejsca. Przyswojenie treści puran *en masse* przekracza możliwości percepcyjne wyznawców. Szerokie spektrum boskiej aktywności po zderzeniu z różnorodną, ale w każdym przypadku ograniczoną, wrażliwością religijną ulega fragmentacji, w czego następstwie powstają różne religijne tradycje i kultury. Ich podział jest korelatem ogólnego zróżnicowania religijnych kwalifikacji wyznawców (Halbfass, 1991, s. 53).

Z czasem ten podział uległ dalszemu uszczegółowieniu. Skoro ludzie są różni, to przynależna każdemu z nich kwalifikacja religijna predestynuje go do oddawania czci określonemu bóstwu. I nie musi to być bóstwo czczone przez przodków, ziomków czy sąsiadów, ale osobiście wybrane, stosownie do upodobań, posiadanej wiedzy

religijnej i stanu duchowej ewolucji. Wybrany bóstwem (*iṣṭadevata*) może być zachowujący świat jako miejsce duchowej przemiany Wisznu i obracający wniwecz przywiązanie do świata Śiwa albo ich złożona forma Hari-Hara.

Śiwa może być czczony jako Wielki Bóg (*Mahādeva*), Bóg Ziemi (*Bhūdeva*), Przekraczający Czas, Niszczyciel Świata (*Mahākāla*), Wielki Zwycięzca Śmierci (*Mahāmṛtyuñjaya*), Wielka, Nieograniczona Moc (*Mahāśaktimāyā*), Światło Medytacji (*Dhyānadīpa*), Pierwszy, Wielki Jogin (*Adiyogi, Mahāyogi*), Nadzorca Lingi (*Līṅgādhyakṣa*), Podpora Gangesu (*Gaṅgādhara*) i w dziesiątkach innych postaci. Można także czcić tego Boga wspólnie z jego Mocą (*Śiva-Śakti*), która przybiera postać bogini-małżonki i w zależności od religijnej potrzeby wyznawcy czy wyznawczyni staje się darzącą Gauri, ochraniającą Durgą bądź atakującą Kali. Uznanie w oczach wiernych mogą zyskać także jego synowie: męski, dowodzący orszakiem bóstw Skanda (*Kartīkeya, Murugaṇ*) oraz pulchny i zniewieściany skryba riszich Ganeśa, a nawet jego wierzchowiec – byk Nandin.

Kultowe możliwości śiwaitów są zatem niemal nieograniczone. Trzeba wszakże przy tym pamiętać, że wszystkie postaci Boga Śiwy oraz bogów i bogiń z jego otoczenia finalnie są tym samym Brahmanem, ponieważ wszystkie są jego przejawami czy aspektami w różny sposób reprezentującymi to, co ostateczne (Rosen, 2006, s. 17). Oddawanie czci któremukolwiek z nich jest drogą do wyzwolenia w Brahmanie. Osoba boga wraz z towarzyszącymi jej mitami, choć emocjonalnie ważka i nieodzowna, ma relatywnie mniejsze znaczenie niż konsekwentna praktyka religijna.

Dlatego wisznuici zmierzają w tym samym kierunku. I podobnie jak śiwaici mogą to czynić na różne sposoby. W popularnym micie kosmogonicznym, pogrążony w jogicznym transie, Wisznu spoczywa na niebiańskich prawodach, a z jego pępka wyrasta lotos, na którym spoczywa demiurg Brahma, stopniowo formujący stworzenie. Jako taki Wisznu jest sprawcą wszystkiego, a zarazem ucieczką ludzi (*Nārāyaṇa*). Aktywizuje się on w okresach upadku dharmy i zstępuje z nieba, najpierw po to, aby zapewnić prawidłowe stawanie się świata, a następnie także, aby ochronić religijne zdobycze swych wyznawców i umocnić ich wysiłki na drodze do wyzwolenia. Najczęściej wymienia się dziesięć takich zstąpień (*avatāra*). Zstępując po raz ósmy, przybiera postać Kriszny, a po raz dziewiąty – postać Buddy. Kriszna jest preceptorem, wskazującym pozytywną drogę do wyzwolenia, niemal drobiazgowo wykładającym jej zawilości. Budda przeciwnie, jest zwodzicielem, wystawiającym wyznawców na próbę. Jego negatywny przekaz ma wszakże przywieść ludzi do opamiętania.

Nauka, którą głosi, jest skierowana do ludzi chwiejnych, dążących do wygody i ulegających złudzeniom, ale zarazem zachowujących wątpliwości, ze skłonnością do dialektyki, mających upodobanie w konfrontowaniu poglądów i ważeniu racji, zdolnych do korygowania swojej postawy. I trzeba przyznać, że tacy ludzie stanowią wyróżniający się element religijnej społeczności.

Budda stał się hinduskim bogiem, przejawionym Brahmanem. Rzecz jasna nie stało się to ot tak, w aurze zachwytów nad jego posłaniem. Historia konfrontacji buddyzmu z braminizmem, od okresu puran kontynuowanym jako hinduizm, trwała kilkanaście setek lat, a w jej trakcie toczono nie tylko spory doktrynalne. Prześla-

dowania buddystów, także krwawe, doprowadziły do ich ustąpienia z rodzimych Indii (Verardi, 2011). Dlatego przytoczona przez nas puraniczna opowieść może być potraktowana również jako ideologiczny oręż albo wyraz ostatecznego triumfu hinduizmu. Jednak fakt, że po wiekach sporów i zwad Budda zasilił panteon hinduizmu, skłania do przeświadczenia, że religii tej nie jest niechętnie badanie i przyswajanie myśli oraz przekonań, różnych od wcześniej przyjętych i utrwalonych.

Otwartości i zgodzie na ewolucję religii hinduskiej sprzyja, charakteryzująca jej wyznawców, utwierdzona wielowiekowym doświadczeniem, postawa nieprzysiężowania się do poglądów, czego wyrazem jest brak jednej teologii i nieobecność instytucji, której agendy kontrolowałyby ich aktywność intelektualną i praktyczną. W odpowiedzi na pytanie, czy są to czynniki skłaniające wiernych innych religii do poszukiwania wyzwolenia/zbawienia w hinduizmie jesteśmy zdani na przypuszczenia. W odniesieniu do religii już goszczących, a nawet zdomowionych, w Indiach możemy przywołać okoliczność relatywnej, stosując hinduską miarę, krótkości ich pobytu. Istnieje wszakże coś, co w sposób istotny, ogranicza atrakcyjność religii hindusów, a mianowicie jej związanie z ziemią, z której wyrosła i którą uświęciła. Hinduistyczni mieszkańcy Indii, wielokrotnie w dziejach podbijani, sami obcych terytoriów nie najeżdżali i na swą religię nie nawracali. Inaczej niż buddyści, nie byli zainteresowani pozyskiwaniem wyznawców spoza świętej ziemi. Dlatego, i poniekąd – wobec jej możliwej soteriologicznej przydatności – paradoksalnie, wiedza o odwiecznej dharmie jest w świecie niedostateczna.

Literatura

- Ashok, V. (2014). *Dasavatara. The Ten Incarnations of Vishnu*. New Delhi: Rupa Publications.
- Doniger, W. (2010). *The Hindus. An Alternative History*. Oxford: Oxford University Press.
- Flood, G. (1996). *Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbfass, W. (1991). *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*. Albany: SUNY Press.
- Holt, J. C. (2008). *The Buddhist Viṣṇu*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Jakubczak, M. (2008). Joga w Bhagawadgicie – jedna czy wiele metod wiodących do wyzwolenia? *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Folia 53. Studia Philosophica*, 4, 158–173.
- Kennedy, V. (1831). *Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology*. London: Longman.
- Klostermaier, K. K. (2007). *A Survey of Hinduism*. Albany: SUNY Press.
- Lipner, J. (1994). *Hindus. Their Religious Beliefs and Practices*. London, New York: Routledge.
- Mahabharata, Karna Parva 69*. (2020). Pobrane z: <https://www.sacred-texts.com/hin/m08/m08069.htm> [dostęp: 10.12.2020].
- Mahabharata, Santi Parva 109, 9–11*. (2020). Pobrane z: <https://sacred-texts.com/hin/m12/m12a108.htm> [dostęp: 10.12.2020].
- Olivelle, P. (ed.). (2009). *Dharma: studies in its semantic, cultural and religious history*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Pattanaik, D. (2006). *Myth = Mithya. Decoding Hindu Mythology*. Gurgaon: Penguin Books India.
- Rosen, S. J. (2006). *Essential Hinduism*. Westport, London: Praeger Publishers.

- Sanātana Dharma. An Advanced Text Book of Hindu Religion and Ethics.* (1904). Benares: Central Hindu College.
- Śrīmad-Bhāgavatam (Bhāgavata Purāṇa)*, 1.04.2020. Pobrane z: <https://vedabase.io/en/library/sb/1/4/20/> [dostęp: 10.12.2020].
- Verardi, G. (2011). *Hardships and Downfall of Buddhism in India*. New Delhi: Manohar Publishers.
- Wilkins, W. J. (2019, 1882¹). *Hindu Mythology*. New Delhi: Rupa Publications.
- Zimmer, H., Campbell, J. (1989, 1951¹). *Philosophies of India*. Princeton: Princeton University Press.

JOANNA RÓŻYCKA-TRAN

Uniwersytet Gdański

Instytut Psychologii

e-mail: joanna.tran@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1131-3910

DOI: 10.34813/ptr4.2020.6

Nie ma buddy bez Buddy

There is no budda without Budda

Abstract. The main purpose of the article is to present the exclusive aspect of Enlightenment as the ultimate goal of spiritual fulfillment within the Buddhist path. The article presents the idea that without the Buddha's Teachings, or the first enlightened person, you cannot achieve Buddhahood or the abstract principle of Enlightenment. The article describes an overview of the most important Buddhist concepts and terminology, as well as the modern psychological findings in the field of neurological brain activity. Both traditional and modern paths of reaching Enlightenment were presented. The final conclusions are that the state of buddha can only be achieved naturally in the long process of traditional meditation, following all initiation procedures and the classic Buddha Teachings (*Dharma*) implemented in a living social relationship network (*Sangha*), but modern technology in the field of psychology can be used as support and acceleration of the entire Enlightenment process.

Keywords: Buddhism, psychology, enlightenment, neurofeedback.

Wprowadzenie

To, co jest ekskluzywne na ścieżce buddyjskiej, to czego nie można uzyskać w żadnej innej praktyce duchowej – to Oświecenie, czyli *bodhi*, stan buddy. Co więcej, pierwszy człowiek, czyli księżę Siddhartha Gautama, który stał się Buddą (Budda to oświecona osoba historyczna, zwana *rupakaja*, a stan buddy to abstrakcyjna zasada

Oświecenia zwana *dharmakaja*¹) – uczynił to sam, bez żadnego przewodnika duchowego, choć później sam stał się przewodnikiem dla innych (Saddhatissa, 1976). Dzięki jego pomocy wielu ludzi podążających za Dharumą (naukami Buddy) osiągnęło stan buddy, czyli *bodhi* – Oświecenie (Lingwood, 2013). Buddyzm jest narzędziem ewolucji indywidualnej istoty ludzkiej – od nieoświeconego stanu do osiągnięcia psychologicznej i duchowej pełni zwanej zamiennie Nirwaną, Wolnością, Wglądem, Mądrością czy Współczuciem.

W przeciwieństwie do nauk chrześcijańskich, w których do końca zachowany jest dualizm Bóg – Człowiek (co oznacza, że nie można osiągnąć stanu Boga, a jedynie można zbliżyć się jak najbardziej do boskiego ideału przez zażyłą relację z Nim, przez praktyki w strukturach kościelnych), buddyjskie podejście do *sacrum* przekracza myślenie dualistyczne i stwierdza, że Budda to nie Bóg, lecz potencjał każdego człowieka. Oznacza to, że potencjalnie każdy może stać się Buddą („tym, który wie i który rozumie”), osiągnąć jego (bądź taki) stan umysłu (Drabina, 2004).

Pogląd buddyjski jest odmienny od chrześcijańskiego, ponieważ religia teistyczna z założenia ma osobowy i relacyjny charakter, gdyż po drugiej stronie relacji jest Absolut jako osoba (w chrześcijańskiej doktrynie funkcjonuje jako Trójjedyny Bóg). Religijność azjatycka natomiast umieszcza Absolut poza sferą bytów osobowych, zakłada, że stan buddy znajduje się w każdym człowieku (Muller, Williams, Stephen, Childers, 2005). Ponieważ w buddyzmie nie ma najwyższego Boga, który objawił religię ludzkości, buddyzm jest klasyfikowany do grona religii naturalnych (w pewnym sensie ateistycznych) i opisywany jako nauka ludzka (Lingwood, 2013). Tego typu ujęcie „boskości” jest problematyczne dla kultury zachodniej, bo wynika z odmiennej konstrukcji psychicznej wyznawców Boga i Buddy: pierwsi mają niezależną konstrukcję „ja”, którą cechuje myślenie analityczne, drudzy posiadają współzależną konstrukcję „ja” charakteryzującą się myśleniem holistycznym (Nisbett, 2015; Różycka-Tran, 2015).

Bycie buddystą oznacza pójście po „schronienie do Trzech Klejnotów”: Buddy (przyjęcie idei Oświecenia jako żywego ideału duchowego, jako ostatecznego celu i próbę osiągnięcia go za wszelką cenę), Dharmy (drogi do Oświecenia) i Sanghi (społeczności tych, którzy razem idą drogą prowadzącą do *bodhi*). Zgłębiając szczegółowo i z różnych perspektyw te trzy najwyżej cenione w buddyzmie ideały, wchodzi się na ścieżkę buddyjską.

Buddyzm jako droga do Oświecenia

Nauki buddyjskie pochodzą od pierwszego człowieka – indyjskiego księcia Siddharthy Gautamy z plemienia Śakja (tzw. Śakjamuni; ok. 560–480 roku p.n.e.), urodzonego w nepalskiej wiosce Lumbini, który dzięki podążaniu ścieżką samodoskonalenia stał się Buddą, czyli „tym, który wie”. Ścieżka duchowa Buddy, od narodzin w Lumbi-

¹ Doktryna trzech ciał Buddy *trikāi*: Budda to oświecona historyczna osoba zwana *rupakaja*, a stan buddy to abstrakcyjna zasada Oświecenia zwana *dharmakaja*; później połączono te dwie formy w archetypowego buddę, dodając *sambhogakaję* i *nirmanakaję*.

ni, przez Oświecenie w Bodh Gaja w wieku 35 lat, przez pierwsze kazanie w Sarnath i śmierć w Kushinagar w wieku 80 lat, jest opisana w wielu pismach buddyjskich (Oldenberg, 1994; Zotz, 2007). Od śmierci Buddy buddyzm rozprzestrzenił się na wiele krajów, przybierając różne formy i modyfikacje wyrastające z pierwotnego pnia buddyzmu indyjskiego (Conze, 1982; Mejor, 2001). Buddyzm (wraz z dżinizmem) pojawił się na Półwyspie Indyjskim (schyłek VI wieku p.n.e.) jako sprzeciw wobec dominacji braminów oraz stworzonej przez nich abstrakcyjnej i rytualistycznej religii hinduizmu (Banek, 2007).

W przeciwieństwie do skomplikowanych i często niezrozumiałych dla przeciętnych ludzi kosmologicznych doktryn bramińskich, opisanych w upanisadach, nauka Buddy koncentrowała się na duchowych problemach zwykłego człowieka i niosła prosty przekaz: należy powstrzymywać się od zła i czynić dobro oraz unikać skrajności (tzw. droga „środka” między skrajnościami ascezy a życiem w przepychu). Zrozumiałe dla przeciętnych ludzi koncepcje buddyjskie szybko zaczęły rozprzestrzeniać się na północ (Tybet, Chiny, Korea, Japonia) jako kanon sanskrycki i na południowy wschód (Cejlon, Półwysep Indochiński, Indonezja) jako kanon palijski. Działalność Buddy była rewolucją religijną, ale też społeczną, gdyż wyzwalała z ciasnego systemu kastowości i oferowała dostępne każdemu Oświecenie, a dzięki uniwersalizmowi rozprzestrzeniła się na cały świat (Banek, 2007).

Obecnie można wyróżnić trzy główne formy buddyzmu na świecie. Pierwszy z nich, południowo-wschodni buddyzm azjatycki (na Sri Lance, w Birmie lub Mjanma, Tajlandii, Kambodży, Laosie) opiera się na kanonie palijskim *therawady* (wersja pism buddyjskich w języku palijskim, czyli literackiej formie środkowoindyjskiego dialektu, przekazanych przez therawadę, tzw. szkołę starszych – jedną z najstarszych szkół buddyzmu). Ten typ buddyzmu wyrażany był głównie w kategoriach etycznych i psychologicznych (tzw. *hinajana*, buddyzm „małego wozu”).

Druga forma to buddyzm chiński (np. szkoła tiantai, huajan, czan, czyli zen), oparty na chińskiej *Tripitace*, czyli „trzech skarbach” (zbiór chińskich przekładów wszystkich dostępnych hinduskich pism buddyjskich różnych szkół). Obejmuje również buddyzm japoński (np. szkoła śin, nicziren), koreański (np. szkoła son) i wietnamski (np. szkoła zen Truc Lam). Ten typ buddyzmu (tzw. *mahajana*, buddyzm „wielkiego wozu”) stanowi bardziej religijne i metafizyczne aspekty nauk Buddy.

Trzecia forma to buddyzm tybetański (cztery główne szkoły to: *gelug*, *njingma*, *sakja* i *kagju*; Zangija, 2003), który opiera się na dwóch wielkich zbiorach kanonicznych: tybetańskim przekładzie kanonu sanskryckiego *Kandżur*, czyli przetłumaczone słowo Buddy, oraz *Tandżur*, czyli przetłumaczone komentarze wielkich buddyjskich filozofów i nauczycieli duchowych. Buddyzm tybetański (tzw. *wadźrajana*, buddyzm „diantentowego wozu”) to buddyzm jogiczny i symboliczno-rytualny (Powers, 1995; Kalmus, 2008).

Oprócz sporych różnic w wielu kwestiach te trzy nurty, a nawet konkretne szkoły i nauczyciele, różnią się też poglądami na temat szczegółowych rodzajów, stopni i właściwości Oświecenia, co wynika z dużej subiektywności samego doznania. Różna też jest ścieżka dojścia do Oświecenia, które czasami realizuje się po długotrwałej praktyce medytacyjnej, a czasami pojawia się nagle i niespodziewanie.

W tradycji mahajany przewidziana jest ściśle określona procedura i etapy kroczenia ścieżką ku Oświeceniu, których nie da się pominąć. Co więcej, należy najpierw pomóc oświecić się wszystkim istotom, aby samemu doznać Oświecenia. *Bodhisatta* (sanskryt: *bodhisattwa*), dosłownie znaczy „istota Oświecenia”, oznacza istotę (*sattwa*) całkowicie ukierunkowaną na Oświecenie (*bodhi*), dla dobra wszystkich istot. Z kolei hinajana, oparta na tekstach therawady, zakłada, że droga do wyzwolenia jest indywidualna dla każdej jednostki, a adept powinien skoncentrować się na sobie i ćwiczyć uważnie, bo Oświecenie może przydarzyć się nagle, na każdym etapie rozwoju. Wyznawcy tej tradycji twierdzą, że jeżeli chce się pomagać oświecić się innym, najpierw trzeba samemu dostąpić Oświecenia. Stąd obecny jest w hinajanie ideał *arahanta*, który – przynajmniej według mahajany – poszukiwał Oświecenia tylko dla siebie.

Mimo odmiennych form realizacji wszystkie nurty i szkoły zasadniczo nie różnią się co do treści, definiując Oświecenie jako „psychofizyczne doświadczenie” człowieka. Oświecenie (samourzeczywistnienie, samorealizacja, *bodhi*; pochodzi od słowa *budh* „wiedzieć”, w stronie biernej „być przebudzonym”) to stan umysłu (lub raczej wiele stanów) jako ostateczny cel duchowy według większości religii i filozofii Wschodu (buddyzm, hinduizm, dżinizm, taoizm). Oświecenie to stan umysłu Buddy, który osiąga adept kroczący ścieżką Dharmy, czyli nauk Buddy. Stan „budda” znaczy „nieuwarunkowany umysł” albo „oświecony umysł”.

Bodhi – to, co buddę czyni Buddą – ma trzy podstawowe aspekty: poznawczy (wiedza), wolicyonalny (wolność od trucizn umysłowych, od karmy) i emocjonalny (współczucie i miłość). Stan *bodhi* prowadzi do życia w Szambali (*Shangri-la*; Trungpa, 1984), tzw. czystej krainie, która jest sferą wielkiego piękna i radości, w której wszystko sprzyja duchowemu rozwojowi (Lingwood, 2013). Według buddystów poznać Buddę można tylko w procesie urzeczywistnienia własnego potencjalnego stanu buddy, we własnym duchowym życiu, głównie przez różne techniki medytacyjne. Potrzebne jest też wyrabianie w sobie odpowiednich cech charakteru: wszystkie duchowe tradycje buddyzmu przywiązują dużą wagę do cech aktywnych (odwaga, samodzielność, energia i inicjatywa działania) bardziej niż do cech pasywnych (takich jak miłość, współczucie, cierpliwość, łagodność).

Oświecenie reprezentuje też stan umysłu, który dokonał połączenia wszelkich przeciwieństw, symbolicznie reprezentowanych przez *jin* (żeńską wodę nieświadomości i emocji) oraz *jang* (męski ogień świadomości i intelektu). Takie połączenie przeciwieństw i harmonię na najwyższym poziomie duchowym w buddyzmie tantrycznym nazywa się jogananddą, „dwoma w jednym” – co często reprezentowane jest przez żeński i męski aspekt Buddy (Siwa-Siakti) w uścisku kochającej się pary jako symbol zjednoczenia (*yab-yum*: archetypowy ojciec-matka; Różycka, 2012). Oznacza połączenie intensywnej błogości i bardzo jasnego, przenikliwego Wglądu albo nierozłączności Mądrości (*pradźnia*) i Współczucia (*karuna*) jako dopełniających się aspektów oświeconego umysłu (Trungpa, 1984). Inaczej mówiąc, „męskie” i „żeńskie” postacie Buddy symbolizują dwa podstawowe aspekty Oświecenia: miłość (współczucie męskiego aspektu Buddy) i mądrość (ucieleśniona w postaci żeńskiego aspektu Buddy), gdzie „żeńscy” buddowie uważani są za duchowe małżonki „męskich” buddów (Majupuria, Majupuria, 2005).

W Buddyzmie istnieje kilka głównych doktryn – warunków niezbędnych do osiągnięcia Oświecenia. Adept, który przestrzega doktryn, sumiennie medytuje, wreszcie osiąga Oświecenie – wyzwolenie z *samsary* (lub *sansary*, *karmana*), czyli z reinkarnacyjnego koła życia i śmierci. Jedną z doktryn jest założenie, że istnieją cztery szlachetne prawdy: „o cierpieniu, o powstaniu cierpienia, o zwalczaniu cierpienia i o drodze do zniszczenia cierpienia”; które można zrealizować, krocząc „Ośmioraką Ścieżką”, praktykując „należyty pogląd, należytą postawę, należyte życie, należyte dążenie, medytację, pogrążenie, przebudzenie, czyste poznanie”. Przeciętny człowiek przywiązany jest do pięciu głównych składników bytu, którymi są: „formy cielesne, wrażenia, wyobrażenia, skłonności i popędy, czysta wiedza, czyli świadomość” (Banek, 2007). Aby wyzwolić się z koła życia i śmierci, należy przekroczyć te uwarunkowania umysłu, czyli osiągnąć Oświecenie.

Tradycyjne techniki osiągania stanu buddy

Oświecenie jest stanem Wglądu, Mądrości, Wolności, ale przede wszystkim świadomości. Uzyskiwaniu Wglądu w siebie, ale też w innych oraz w „naturę wszechświata, czyli istotę wszystkiego”, służą liczne techniki medytacyjne. Niezależnie od nurtu czy szkoły ten element buddyzmu jest wspólny i niezbędny.

Medytacje mają przeróżne formy i odmiany: od konkretnych wizualizacji, przez tantryczne praktyki kalaczakry, po doświadczenia pustki umysłu w zen (Kozyra, 2004). Niektóre techniki medytacyjne wymagają wnikliwej autoanalizy i autokoncentracji (na ciele, oddechu, myślach, wreszcie – pustce umysłu), a niektóre składają się z bardzo skomplikowanych rytuałów inicjacyjnych. Najbardziej przeciwstawne sobie wydają się praktyki medytacji zen, w których adept siedzi w pozycji lotosu kilka godzin dziennie, oraz praktyki tantryczne w buddyzmie tybetańskim. To, co odróżnia te dwie formy medytacji od siebie, to właśnie ścieżka dojścia do Oświecenia. W medytacji zen czy innej formie medytacji koncentracyjnej adept pracuje „sam ze sobą” (pod kontrolą nauczyciela), odkrywając kolejne iluzje umysłu oraz własne automatyczne nawyki, tzw. splamienia umysłu, które zaciemniają niczym chmury na niebie czyste lustro Spokojnego Umysłu. Inicjacją jest tu osiąganie kolejnych stanów świadomości w zależności od umiejętności i sumienności praktykującego.

Z kolei w medytacjach buddyjskich wykorzystywane są wizualizacje różnych form bóstw oraz zaawansowane techniki pracy z wyobrażeniami mentalnymi i wizualizacjami w kolejnej serii inicjacji. Inicjacja to przekaz mocy, który rozbudza ukryty w każdym potencjał Oświecenia. Stwarza szczególną więź między uczniem, guru a bóstwem medytacyjnym i jest przeznaczona dla inteligentnych uczniów o dużym potencjale duchowym. Głównym założeniem jest to, że przez wyobrażanie i utożsamianie się z danym bóstwem adept nabywa takich samych cech charakteru i umysłu co bóstwo. Tantryczna inicjacja (wazy, tajemna, wiedzy oraz słowa) ma często postać skomplikowanego rytuału, który obejmuje szczegółowe wizualizacje, modlitwy, prośby, ofiarowania przy wykorzystaniu specjalnych przedmiotów i substancji. Czasami obejmuje praktyki z partnerem seksualnym i przyjmowanie substancji uważanych

za nieczyste (mięso, nasienie, fekalia, krew, mocz), co ma na celu przezwyciężenie przywiązań do utartych poglądów, przy czym partnerzy i substancje mogą być wyobrażone lub rzeczywiste (Powers, 1995). Celem tych zabiegów jest wywołanie u inicjowanego czystego stanu umysłu na drodze ku Oświeceniu.

Techniki medytacyjne pomagają uświadomić to, co nieświadome, czyli warunkujące życie, treści tworzące tzw. umysł reaktywny (są to mechaniczne i automatyczne reakcje uwarunkowane w przeszłości; Różycka-Tran, 2015). Wgląd w naturę własnego umysłu polega na subiektywnej wolności od *pięciu trucizn mentalnych* (pożądanie, nienawiść, rozproszenie, zarozumiałość i niewiedza, czyli ignorancja; czasem dodaje się zazdrość), które prowadzą do odradzania się w określonych sferach egzystencji (stanów umysłu) zobrazowanych w *tybetańskim kole życia* (świat piekieł, świat głodnych duchów, świat zwierząt, świat ludzi, świat aśurów, czyli półbogów, świat bogów; Kapleau, 1986). Oczyszczenie umysłu z trucizn skutkuje obiektywną wolnością od konsekwencji reakcji automatycznych, czyli wyzwoleniem od karmy i odradzania się – wolności od obrotów koła życia. W miejsce umysłu reaktywnego (tzw. *samsara*) pojawia się umysł kreatywny, czyli stan spontanicznej kreatywności duchowej (tzw. *nirwana*), a w miejsce negatywnych emocji – doświadczenia radości, błogości, ekstazy oraz nieograniczonej miłości i współczucia dla wszystkich żyjących istot (Lingwood, 2013). Zarówno *samsara*, jak i *nirwana* są konstrukcjami mentalnymi, różnymi sposobami bycia w tej samej Rzeczywistości (według mahajany obydwa stany są iluzją i zasadniczo niczym się nie różnią).

Klasyczne postacie z legend buddyjskich symbolizują siły nieświadomości w prymitywnej, niewysublimowanej formie, będące analogią do podstawowych archetypów wskazanych przez Junga, a wprowadzenie tych treści do świadomego umysłu jest typowym procesem indywiduacji (Fromm, Suzuki, De Martino, 2000). Mara odpowiada temu, co Jung nazywa cieniem; Bogini Ziemi reprezentuje animę (w przypadku kobiety byłby to animus); Brahma reprezentuje archetyp starego mędrca; a Muczalinda jest archetypem młodego bohatera. Co ciekawe, w buddyzmie archetypy te uważane są za projekcje nieświadomości, które muszą być zintegrowane, a proces indywiduacji musi być doprowadzony do całkowitego końca – do Oświecenia. Niektórzy osiągnęli swój cel za życia, inni będą musieli powtarzać wcielenia, aby kontynuować dzieło. Jedno jest pewne: Oświecenie nie przychodzi ani łatwo, ani szybko.

Ponieważ medytacja jest nierozłącznym elementem ścieżki buddyjskiej, bez niej nie można uzyskać Oświecenia. W tym sensie więc nie ma stanu buddy bez Buddy. Ale czy stan buddy może być osiągniany tylko naturalnie w długim procesie tradycyjnej medytacji, z zachowaniem wszelkich procedur inicjacyjnych, czy współczesna technologia może być wykorzystywana jako wsparcie i przyspieszenie całego procesu?

Współczesne techniki osiągania stanu buddy

Klasyczny paradygmat buddyjski zaczął przenikać do kultury Zachodu pod wpływem wypraw badawczych do Azji i przepływu informacji. Filozofia buddyjską Wschodu zaczęli interesować się pionierzy psychologii duchowej na początku XX wieku

(psychologia – nauka o duszy, *psyche*). William James napisał książkę *Doświadczenia duchowe*, a następnie temat ten podjęli inni: Zygmunt Freud, Carl Jung czy Abraham Maslow (przegląd badań psychologicznych dotyczących medytacji znajduje się w innym artykule: Różycka-Tran, Tran, 2014). Stworzono wiele różnych modeli ludzkiej psychiki (siedziby *psyche*, czyli duszy), w których wyparte i stłumione uczucia blokują zdolność do duchowego rozwoju i wyrażania tzw. autentycznego Ja (stania się Buddą; np. Davidson, 2005; Ekman, Davidson, Ricard, Wallace, 2005). Co ciekawe, nauki buddyjskie i wedyjskie nazywają te stłumione uczucia *samsarą*, czyli reaktywnymi i dysfunkcyjnymi wzorcami, postawami, przekonaniami lub traumami sięgającymi korzeniami dzieciństwa albo nierozwiązanych spraw z poprzednich wcieleń (Kato, 2005; Przybyśławski, 2005). Każdy moment przeżyty zgodnie z tymi wzorcami myślowymi tworzy ślad karmiczny, który zaciemnia światło duszy. Jung poczynił nawet psychologiczny komentarz do *Tybetańskiej księgi umarłych*, opisując psychologiczne aspekty przechodzenia duszy od stanu śmierci do ponownych narodzin w procesie *bardo* (Kania, 1991). Aby dotrzeć do najgłębszych pokładów nieświadomych uwarunkowań, żeby oczyścić strumień świadomości, aby „widzieć rzeczy, jakimi są”, i aby ostatecznie wyzwolić się z cyklu reinkarnacji, należało medytować kilkadziesiąt lat, a nawet żywotów (Różycka-Tran, 2015).

Sprawy jednak nabrały innego wymiaru wraz z pojawieniem się technologii. W 1908 roku Hans Berger odkrył fale mózgowe, a w 1962 roku Joe Kamiya wykazał, że ludzie mogą je świadomie kontrolować. Co więcej, odkryto, że przez sztuczną aktywację określonych fal mózgowych² można dotrzeć do wypartych wspomnień i odblokować nieświadomość (fale alpha). Można też doświadczyć głębokich przeżyć duchowych i „spotkać Boga” przez aktywację mistycznych fal theta. Media szybko więc okrzyknęły tę nową technikę „elektronicznym zen”. Zarówno trening feedback, jak i zen aktywują wyższe procesy korowe, które wpływają na reakcje autonomicznego układu nerwowego (AUN), natomiast kluczowym odkryciem było to, że fale mózgowe leżą u podłoża każdego rodzaju świadomości.

Wraz z dynamicznym rozwojem nauk medycznych i społecznych w drugiej połowie XX wieku nastąpił skok technologiczny w dziedzinie mierzenia fal mózgowych człowieka. Prekursorzy, którzy podłączali elektrody pod mózgi medytujących mnichów, szybko nakreślili wzorzec fal mózgowych odpowiedzialnych za oświecony stan umysłu: niskie beta, wysokie alfa, wysokie theta i błyski delta gamma (Church, 2018). W badaniach Lutz i in. (Lutz, Greischar, Rawlings, Ricard, Davidson, 2004) buddyjscy mnisi, którzy mieli za sobą od 10 do 50 tysięcy godzin praktyki tybetańskiej medytacji buddyjskiej, wykazywali duże wyładowania fal gamma podczas medytacji współczucia. Bardzo wysoka korelacja ($r = 0,79$) między długością praktyki a ilością względnej aktywności fal gamma wskazuje na nierozzerwalny związek między stanami duchowymi a funkcjonowaniem elektromagnetycznym mózgu.

Kolejnym krokiem była próba stymulacji i inicjowania tychże fal przez techniki neuro- i biofeedbacku. Tym razem na krzesłach siadali nie medytujący mnisi, lecz zwykli pacjenci, którzy przy pomocy komputera szybko uczyli się, co i jak myśleć,

² Fale mózgowe mają określoną częstotliwość, mierzoną w cyklach na sekundę: gamma 40–100 Hz, beta 12–15 Hz, alfa 8–12 Hz, theta 4–8 Hz, delta 0–4 Hz.

jak oddychać i co robić – aby osiągnąć stany szczytowe (*peak experiences*), charakterystyczne dla duchowego stanu Oświecenia, zarezerwowanego dotąd dla nielicznych wytrwałych. Wysokie stany świadomości, charakteryzujące się bardzo wysoką aktywnością fal alfa (duża amplituda, o długich i silnych wrzecionach), okazały się bardzo zbliżone (a może nawet takie same) do stanów opisywanych przez mistyków jako *satori* (w medytacji zen) lub *samadhi* czy nirwana. Stwierdzono, że doświadczenia duchowe mają stały i powtarzalny wzorec fal mózgowych.

Dzięki technologii neurofeedbacku fal mózgowych można wyćwiczyć swój mózg tak, aby generował przede wszystkim więcej aktywności alfa i theta. Badania w tej dziedzinie wykazują wiele pozytywnych konsekwencji tego typu treningów, takich jak poprawa relacji, odwrócenie procesów neurodegeneracyjnych, poprawa koncentracji, zwiększenie wydajności i kreatywności, redukcja odczuwanego stresu, poprawa funkcji poznawczych, emocjonalny i fizyczny dobrostan, świadomość duchowa (Hardt, 2012). Technika neurofeedbacku jest tylko i wyłącznie informacją, dzięki której mózg może się uczyć zgodnie z intencjami; dlatego jest równie naturalną metodą nauki jak medytacja. Różnica jednak polega na tym, że nauka medytacji może zająć całe życie – a podobny efekt neurofeedback daje w kilka godzin. Feedback fal mózgowych przyspiesza i ułatwia „proces medytacji”, ponieważ umysł dostaje natychmiastową informację zwrotną, zdaje sobie sprawę ze swoich subtelnych strategii rozpraszania, które stają na drodze spokojowi i transcendencji. Regulując swoje fale mózgowie, zyskuje się zdolność regulowania reakcji na bodźce zewnętrzne, np. można rozładować stresor. Przez zaawansowaną technologię znacznie więc skróciła się droga do Oświecenia.

Nauka psychologii posunęła się jednak jeszcze dalej. Dzięki badaniom rozpoznano, że ukryte, stłumione i wyparte uczucia blokują zdolność do duchowego rozwoju (tzw. *samsara*). Uwalnianie uczuć z nieświadomości likwiduje te ślady pamięciowe, tzw. engramy, ponieważ stare połączenia neuronalne rozpadają się (Kandel, Abel, 1995). Niektóre badania wskazują na to, że wyuczona przez feedback EEG kontrola nad aktywnością fal mózgowych skutkuje zmianami w zakresie osobowości i wzrostu ilorazu inteligencji (Hardt, Kamiya, 1978), a siedmiodniowy trening wzmacniania fal mózgowych alfa odpowiada 20–40 latom praktykowania medytacji zen (Hardt, 2012).

Na podstawie wielu klasycznych badań (np. Kasamatsu, Hirai, 1966), w których wzięli udział członkowie szkoły Zen Soto i Zen Rinzaï, stwierdzono istnienie czterech istotnych zmian w EEG związanych z praktyką zen: początkujący praktycy zen wykazują wzrosty amplitudy alfa głównie z tyłu głowy, średniozaawansowani – w płatach potylicznych (w kierunku czołowym), natomiast u zaawansowanych praktyków zen, oprócz wzrostu liczby fal alfa o niskiej częstotliwości, obserwuje się rytmiczne wrzeciona fal theta w czołowych obszarach mózgu, różniące się morfologicznie od fal theta obserwowanych w stanie senności (dlatego nazywa się je mistycznymi falami theta; Hardt, 2012).

Niektóre z badań mówią też o „ośrodku Boga w mózgu”, ponieważ aktywacja elektryczna skutkuje doświadczeniem stanów transcendentalnych, których opisy są bardzo zbieżne z doświadczeniami mistyków. Technologia feedbacku fal mózgowych pozwala sprowadzić świadomość do jedności z podstawą wszelkiego istnienia

i doświadczyć głębokich duchowych przeżyć w ciągu zaledwie dni czy tygodni. Według niektórych badaczy „wszystkie formy doradztwa psychologicznego i psychoterapii, a także praktyk religijnych zostaną głęboko zmodyfikowane lub zastąpione przez treningi feedbacku fal mózgowych” (Hardt, 2012, s. 200).

Podsumowanie

Połączenie klasycznych i współczesnych technik osiągania stanu buddy (*bodhi*) sprzyja rozwojowi nowych dziedzin wiedzy, np. psychologii buddyzmu (De Silva, 2005), oraz nowych form terapeutycznych, np. *mindfulness* (Nezlek, Holas, Krejtz, Rusanowska, 2015). Dzieje się tak ze względu na wspólne elementy, które można odnaleźć zarówno w klasycznym buddyzmie, jak i we współczesnej psychologii: podstawowe trucizny umysłowe według buddyzmu kształtują motywację, percepcję i osobowość, które z kolei warunkują przeżywane emocje, zachowanie i budowanie relacji społecznych. W starodawnych pismach buddyjskich jest najwięcej terminologii psychologicznej niż w jakiegokolwiek innej literaturze religijnej. Medytacyjne techniki buddyjskie uczą, jak wprowadzać zmiany w obrębie autonomicznego układu nerwowego przez powstrzymywanie się od automatycznych reakcji na bodziec, kontrolowanie emocji i myśli oraz utrzymywanie świadomości kanałów zmysłowych służących do kontaktu ze światem zewnętrznym. Oczyszczanie umysłu służy wyzbawianiu się nieświadomych projekcji, które uniemożliwiają widzenie „rzeczy, jakimi są”.

Jednak mimo iż współczesna technologia wychodzi naprzeciw potrzebom rozwojowym ludzkości, nie może w pełni zastąpić klasycznych nauk Buddy. Aby doznać pełnego Oświecenia, nie wystarczy stymulować czy szkolić swój mózg, potrzebne jest powolne dojrzewanie, rozwój zasad etycznych i moralnych, które daje Dharma, czyli nauki Buddy. Praca z oprogramowaniem komputerowym nie zastąpi żywych relacji społecznych, które tworzą się w społeczności buddyjskiej, czyli w sandze. Ponieważ doświadczenie Oświecenia związane jest z procesami energetycznymi w ciele, zbyt szybkie wglądy mogą wywołać więcej szkody niż pożytku dla nieprzygotowanego adepta. Bowiem oprócz uzyskiwania świadomości, buddyści mocno pracują nad uruchomieniem systemu energetycznego w ciele, nie tylko w technikach medytacji, ale również w kluczowym procesie umierania (tzw. *bardo*), a tego typu umiejętności nie da się wytworzyć szybko i przez sztuczną stymulację.

To, co niezwykle cenne i ekskluzywne w ścieżce buddyjskiej, to również relacja uczeń – mistrz. Każdy, kto praktykuje na drodze do Oświecenia, nie jest sam, gdy zbłądzi, zawsze uzyska pomoc od wyższego stopniem wtajemniczenia mistrza. Współczesna technologia może wspierać adepta kroczącego ścieżką do Oświecenia, dążącego do stanu buddy, co nie byłoby możliwe bez klasycznych nauk Buddy (Dharmy) realizowanej w sandze. Ostatecznie jednak, bez względu na podążanie klasyczną czy współczesną ścieżką, celem każdej duchowej wędrówki jest miłość.

Literatura

- Banek, K. (red.). (2007). *Słownik wiedzy o religiach*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Park.
- Church, D. (2018). *Mind to Matter*. New York: Hay House Inc.
- Conze, E. (1982). *A Short History of Buddhism*. London: Allen & Unwin.
- Davidson, R. (2005). Emotion Regulation, Happiness, and the Neuroplasticity of the Brain. *Advances in Mind-Body Medicine*, 21(3–4), 25–28.
- De Silva, P. (2005). *An Introduction to Buddhist Psychology*. Hampshire: Library of Philosophy and Religion.
- Drabina, J. (red.). (2004). *Buddyzm*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ekman, P., Davidson, R. J., Ricard, M., Alan Wallace, B. (2005). Buddhist and Psychological Perspectives on Emotions and Well-Being. *Current Directions in Psychological Science*, 14(2), 59–63. <https://doi.org/10.1111/j.0963-7214.2005.00335>
- Fromm, E., Suzuki, D. T., De Martino, R. (2000). *Buddyzm Zen i psychoanaliza* (tłum. M. Macko). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Hardt, J. V. (2012). *Sztuka kreatywnego myślenia* (tłum. K. Przybyłowicz). California: Biocybernaut Press.
- Hardt, J. V., Kamiya, J. (1978). Anxiety Change Through Electroencephalographic Alpha Feedback Seen Only in High Anxiety Subjects. *Science*, 201(4350), 79–81. DOI: 10.1126/science.663641.
- Kalmus, M. (2008). *Tybet, legenda i rzeczywistość*. Kraków: Wydawnictwo Bezdroża.
- Kandel, E., Abel, T. (1995). Neuropeptides, Adenylyl Cyclase, and Memory Storage. *Science*, 26(5212), 825–826.
- Kania, I. (1991). *Tybetańska księga umarłych*. Warszawa: Wydawnictwo A.
- Kapleau, P. (red.). (1986). *Koło życia i śmierci* (tłum. Z. Miłunski). Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok.
- Kasamatsu, A., Hirai, T. (1966). An Electroencephalographic Study on the Zen Meditation (Zazen). *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 20, 315–336. DOI: 10.1111/j.1440-1819.1966.tb02646.
- Kato, H. (2005). Zen and Psychology. *Japanese Psychological Research*, 47(2), 125–136.
- Kozyra, A. (2004). *Filozofia zen*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lingwood, D. (2013). *Przewodnik po buddyjskiej ścieżce*. Kraków: Sanghaloka.
- Lutz, A., Greischar, L. L., Rawlings, N. B., Ricard, M., Davidson, R. J. (2004). Long-Term Meditators Self-Induce High-Amplitude Gamma Synchrony During Mental Practice. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101(46), 16369–16373. DOI: 10.1073/pnas.0407401101.
- Majupuria, T. Ch., Majupuria, R. K. (2005). *Gods, Goddesses and Religious Symbols of Hinduism, Buddhism and Tantrism*. Kathmandu: Modern Printing Press.
- Mejor, M. (2001). *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*. Warszawa: Prószyński i Ska.
- Muller, F. M., Williams, M., Stephen, R., Childers, R. C. (2005). *Studies in Buddhism*. Delhi: Winsome Books India.
- Nezlek, J., Holas, P., Krejtz, I., Rusanowska, M. (2015). Being Present in the Moment: Event-Level Relationships between Mindfulness and Stress, Positivity, and Importance. *Personality and Individual Differences*. <http://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2015.11.031>
- Nisbett, R. E. (2015). *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?* (tłum. E. Wojtych). Gdańsk: Smak Słowa.
- Oldenberg, H. (1994). *Życie i nauczanie i wspólnota Buddy* (tłum. I. Kania). Kraków: Oficyna Literacka.
- Powers, J. (1995). *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego* (tłum. J. Janiszewska-Rain). Kraków: Wydawnictwo A.

- Przybyśławski, A. (red.). (2005). *Forma i pustka. Od buddyzmu do nauki i z powrotem*. Opole: Wydawnictwo Hung.
- Różycka, J. (2012). Europejka w Azji. Podróże przez Wietnam, Indie, Nepal i Tybet. W: A. Chybicka, N. Kosakowska-Berezecka, P. Pawlicka (red.), *Podróże przez męskość i kobiecość* (s. 267–285). Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Różycka-Tran, J. (2015). W kole życia i śmierci. W: P. Boski, J. Różycka-Tran, P. Sorokowski, *Podróże psychologiczne przez kultury świata* (s. 91–182). Poznań: Sorus.
- Różycka-Tran, J., Tran, A. Q. (2014). Self-Regulation Techniques in Vietnamese Zen Truc Lam Monastery. *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, 6, 123–133.
- Saddhatissa, H. (1976). *The Life of the Buddha*. London: Mandala Books.
- Trungpa, C. (1984). *Szambala – święta ścieżka wojownika*. Warszawa: Santorski & Co.
- Zangija, G. (2003). *Tibetan Religions*. Lhasa: China Intercontinental Press.
- Zotz, V. (2007). *Historia filozofii buddyjskiej* (tłum. M. Nowakowska). Kraków: Wydawnictwo WAM.

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI

Uniwersytet Gdański

Instytut Historii

e-mail: grzegorz.szamocki@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8586-8284

DOI: 10.34813/ptr4.2020.7

Ekskluzywizm zbawczy w opowiadaniu o uzdrowieniu Naamana¹

Salvific Exclusivism in the Story of Naaman's Healing

Abstract. The article presents a study of the issues of salvific exclusivism in the Old Testament with reference to the story of the healing of Naaman in 2 Kings 5:1-19a. The starting point is a synthetic presentation of the theme of salvation in the Old Testament, including terminology, the nature of salvation, its agents and recipients. The starting point is a synthetic presentation of the subject of salvation in the Old Testament, including terminology, the nature of salvation, its perpetrator and intermediaries and recipients. A research review of these issues and analyzes related to the interpretation of the biblical record of Naaman's history shows that Judaism of the biblical time had a strong sense of salvific exclusivism, referring to JHWH, the God of Isaiah, and to the land of Israel. The historical background and conditioning of this state of affairs, confirmed in the studied text, may be the post-exilic debate on the identity of the Israelites as members of God's people and recipients of God's salvation.

Keywords: Old Testament, salvation, exclusivism, Naaman.

Wprowadzenie

W Starym Testamencie wiele jest wypowiedzi, które można uznać za wyraz teologicznego i zbawczego ekskluzywizmu. W ich przekazie Bóg JHWH objawił

¹ Niniejsze studium jest częścią projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2018/29/B/HS1/01203).

się tylko Izraelowi i tylko dla jego dobra. Zamieszkał w świątyni jerozolimskiej. Jest Bogiem zazdrosnym i niedopuszczającym żadnych obcych form oraz miejsc kultu. Izrael natomiast jest jedynym narodem umiłowanym i wybranym przez Pana. Jest święty i nie powinien nawiązywać żadnych przyjaznych relacji z obcymi. Przywoływane są w tym kontekście teksty, np. o prawie cheremu, polecającym zgładzenie wszystkich Kananejczyków, których ziemię otrzymał od Boga w posiadanie Izrael.

Postrzeżenie Starego Testamentu w odniesieniu do tych wypowiedzi pociąga za sobą w konsekwencji przypisywanie ekskluzywistycznych tendencji całemu tzw. biblijnemu judaizmowi. Zagadnienie zbawczego ekskluzywizmu w przesłaniu Starego Testamentu nie jest jednak ukazane tak jednoznacznie. Naukowa refleksja nad tą kwestią jest celem i przedmiotem niniejszego studium, a pomocą w niej i jej ilustracją będzie perykopa o uzdrowieniu Naamana z 2 Krl 5,1–19.

Zbawienie w Starym Testamencie

Zbawienie jest tematem teologicznym, który w całym Piśmie Świętym otrzymał główne miejsce. Uzasadnione jest też stwierdzenie, że Biblia może uchodzić za podręcznik zbawienia. Nawet w tych perykopach i passusach, w których nie pojawia się formalnie zbawcza terminologia, idea zbawienia – lub niezabawienia – jest obecna. Te spostrzeżenia odnoszą się zarówno do Starego Testamentu, jak i Nowego Testamentu.

W terminologii Biblii Hebrajskiej odnoszącej się do motywu zbawienia szczególnie rangę otrzymał czasownik *jāšaʿ* („pomóc”, „wybawić”, „zbawić”; np. Wj 14,30; Pwt 33,29; 1 Sm 14,23) razem z pokrewnymi formami rzeczownikowymi: *jēšuʿāh* („zbawienie”; np. Rdz 49,18; Wj 15,2; Pwt 32,15), *jēšaʿ* („wybawienie”, „ratunek”, „zbawienie”; np. 2 Sm 22,3; Iz 51,5; Mi 7,7), *tešuʿāh* („pomoc”, „ratunek”, „zbawienie”; np. Sdz 15,18; Iz 45,17; Ps 37,39) czy *mōšīaʿ* („wybawiciel, zbawiciel”; np. Sdz 3,9; Oz 13,4; Ps 18,42) (Fabry, 1982, s. 1035–1042; Koehler, Baumgartner, 1995, s. 162, 427–428, 558, 677, 862, 879, 1657–1658; Brown, Driver, Briggs, 1997, s. 446–448). W Septuagincie (LXX) *jāšaʿ* jest tłumaczone w zdecydowanej większości przypadków przez *sōzō* („zbawić, zachować przy życiu”), które wraz z korespondującymi rzeczownikami jak *sōtēria* lub *sōtērion* („zbawienie”) i *sōtēr* („zbawiciel”), znalazło zastosowanie również w pismach Nowego Testamentu i stało się tam głównym terminem wyrażającym ideę zbawienia (O’Collins, 1992, s. 907, 910; Radl, 1992, s. 765–770; Lust i in., 1996, s. 466).

W starotestamentowej koncepcji zbawienia można mówić o dwóch komplementarnych aspektach znaczeniowych. Z jednej strony zbawieniem jest wybawienie z jakiegokolwiek utrapienia, uciemiężenia, cierpienia czy biedy, które utrudniają bądź wręcz uniemożliwiają pomyślne życie. Z drugiej strony zbawienie oznacza także uzyskanie pomocy w zakresie odnowienia swojego dobrostanu i przywrócenie pomyślności, łączonej semantycznie z takimi pojęciami jak „pokój” (*šālôm*), „błogosławieństwo” (*bērākāh*), „sprawiedliwość” (*šēdāqāh*) czy „życie” (*hajjim*).

Teksty Starego Testamentu dostarczają wielu świadectw rozumienia zbawienia w kategoriach rzeczywistości ziemskiej. Za fundamentalny akt zbawczy uznano

wyzwolenie Izraelitów i ich wyjście (*eksodus*) z Egiptu, przejście przez pustynię oraz wejście (*eisodus*) do ziemi Kanaan i wzięcie jej w posiadanie (np. Wj 14,30; Pwt 24,18, 33,29; Joz 24,10; por. Joz 24,1–13).

W ujęciu zbawienia poświadczonym przez wypowiedzi Starego Testamentu jest czytelny również jego wymiar duchowy i perspektywiczny. Wyraźnie ilustrują go słowa prorockie o odkupieniu i odnowieniu Izraela po wygnaniu babilońskim (Iz 43,14–44,5) (np. Oswalt, 2000, s. 477–480; Watts, 2005, s. 676–677, 687–688). Zgodnie ze słowami proroków zbawienie nie będzie tylko wyzwoleniem i stworzeniem możliwości powrotu do ojczyzny, odbudowania Jerozolimy i świątyni. Ono będzie sprowadzeniem z wygnania, otrzymaniem nowego życia i szansy na nowy początek (Ez 37,1–14: np. McGregor, 1994, s. 739–740). Lud zostanie oczyszczony z grzechów i otrzyma nowe serce wraz z nowym duchem (Ez 36,22–32: np. Alexander, 2010, s. 844–845). To będzie początek nowej relacji z Bogiem, zasadzającej się na życiu z Bogiem obecnym w odrestaurowanym własnym kraju (Jr 31,17).

W młodszych tekstach prorockie oczekiwania zbawienia zaczęły otrzymywać coraz bardziej tenor wyraźnie eschatologiczny (np. Ps 46, 76; Za 14: np. Tate, 1990, s. 260–268; Zenger, 2000, s. 383–401; Wilson, 2002, s. 714–723; Barker, 2008, s. 824–833), a także przybierać „formę apokaliptycznych nadziei na zmartwychwstanie i nowe życie z Bogiem w przemienionym świecie” (np. Iz 65,17–25, 66,22; Dn 12,1–3; O’Collins, 1992, s. 909, 1993, s. 390–398; Kidner, 1994, s. 668–669; Goldingay, 1996, s. 305–309; Watts, 2005, s. 924–926; Zapff, 2006, s. 426–429; Parchem, 2008, s. 671–687).

W soteriologii Starego Testamentu zbawicielem jest Bóg. On dokonuje czynów zbawczych i daje zbawienie. Niemniej są teksty, które wzmiankują jednoznacznie, że często wybawienie przychodziło również przez człowieka lub za jego wstawieniem na zasadzie narzędzia w rękach Boga. Taka rola została przypisana np. Abrahamowi (Rdz 12,1–3, 18,16–33, 22,15–18), Mojżeszowi (np. Wj 3,8–10, 32,23, 33,1), izraelskim sędziom (Sdz 2,16, 3,9–15, 9,17, 13,5), królom (2 Sm 3,19; Oz 13,10) czy słudze z Izajaszowych pieśni (Iz 42,1–4, 49,1–6, 50,4–11, 52,13–53,12) (Watts, 2005, s. 729, 737; Middleton, Gorman, 2009, par. 45310–45312). Zasadniczo należy jednak stwierdzić, że nawet jeżeli konkretne osoby przynosiły wybawienie i były prokurentami Bożego zbawienia, to czyniły to z Bożego polecenia i tylko dzięki otrzymanej od Niego umiejętności oraz mocy. W tekstach Starego Testamentu rola Boga w zbawianiu jest więc najważniejsza i decydująca. Stąd też w odniesieniu do Boga psalmista użył określenia „Bóg naszego zbawienia” (*hā’ēljšū’ātēnū*; Ps 68,20) (Hartley, 1980, s. 414–415; O’Collins, 1992, s. 908).

Beneficjentami zbawczego działania Boga w Starym Testamencie są ludzie znajdujący się w szeroko rozumianej potrzebie (np. Rdz 16,1–2; Sdz 13; Ps 12, 34, 86). W pierwszym rzędzie są nimi jednak Izraelici, stanowiący naród określany jako lud wybrany przez Boga JHWH, święty, czy święte nasienie (Pwt 7,6; Ezd 9,2), któremu inne narody będą zazdrościć Bożego błogosławieństwa i z tego samego powodu będą się go bali (Pwt 28,1–14). Jakkolwiek dobra zbawcze są przede wszystkim dla Izraelitów, to jednak w Starym Testamencie mamy również obietnice błogosławieństwa i zapowiedzi zbawienia dla ludów całej ziemi (np. Rdz 12,3, 18,18,

28,14; Ps 67; Iz 2,2–3, 56,6–8; Za 8,21–23: O'Collins, 1992, s. 908; Haarmann, 2008; Szamocki, 2013, s. 295–307, 2020, s. 113–120). Możliwość zbawienia dla nie-Izraelitów jest jednak obwarowana spełnieniem określonych warunków. Tę kwestię ilustruje historia aramejskiego generała Naamana (2 Krl 5,1–19a).

„Na całej ziemi nie ma Boga poza Izraelem” (2 Krl 5,15)

Opowiadanie o uzdrowieniu z choroby skóry Aramejczyka o imieniu Naaman (2 Krl 5,1–19a) to niejedyny tekst biblijny, który mówi o uzdrowieniu jako zdarzeniu nadzwyczajnym, związanym z wiarą i religią. Tekst z 2 Krl 5 jest jednak wyjątkowy przynajmniej z kilku powodów:

- a) uzdrowienie skóry Naamana nastąpiło jako bezpośredni rezultat jego zanurzenia się w wodach rzeki Jordan na terytorium ziemi Izraela,
- b) Naaman, jako wysoki rangą dowódca aramejski, zanurzył się na polecenie izraelskiego proroka Elizeusza,
- c) po uzdrowieniu Naaman wyznał, że izraelski Bóg JHWH jest jedynym Bogiem na całej ziemi,
- d) Naaman wrócił do ojczyzny, ale obiecał czcić tylko Boga JHWH.

Lektura opowiadania rodzi pytania typu: Z jakiej choroby został uzdrowiony Naaman? Czy zanurzenie w wodach Jordanu było aktem terapeutycznym? Przede wszystkim jednak: Jak to możliwe, że izraelski prorok okazał pomoc pogańskiemu dowódcy nieprzyjacielskiego wojska? Jak rozumieć poświadczoną w tekście otwartość na obcych? Jakie skutki dla Naamana pociągało jego wyznanie monoteistycznej wiary w JHWH? Czy stał się członkiem ludu JHWH? W jakim okresie historii Izraela było możliwe takie zdarzenie? Kiedy powstał biblijny opis tego wydarzenia? Dla udzielenia odpowiedzi na te pytania konieczna jest chociaż krótka analiza niektórych kwestii.

Struktura i treść opowiadania

Pod względem narracyjnym w perykopie o uzdrowieniu Naamana można wyróżnić najpierw, stanowiącą punkt wyjścia, ekspozycję, która prezentuje stan rzeczy przed rozpoczęciem akcji opowiadania (w. 1–2): Naaman, znaczący aramejski dowódca, był trędowaty. Jego żona miała na służbie młodą izraelską niewolnicę. Potem jest sekcja poświęcona drodze Naamana do Elizeusza (w. 3–8), obejmująca spotkanie Naamana z królem Aramu i Izraela, a po z kolei sekcja przedstawiająca zdarzenia u Elizeusza (w. 9–19a). Jej centrum stanowi wzmianka o uzdrowieniu Naamana i jego wyznanie wiary w Boga JHWH: „Przekonałem się (*jāda'ti*), że na całej ziemi nie ma Boga poza Izraelem” (*kî 'ēn 'ēlōhim b'kol-hā'āreṣ kî 'im-b'ejśrā' ēl*) (w. 15). Zwieńczeniem tej sekcji jest opis pożegnania i słowa Elizeusza do Naamana: „Idź w pokoju” (*lēk l'sālôm*) (w. 19a) (Nelson, 1987, s. 177; Haarmann, 2008, s. 137–138).

Naamanowe wyznanie wiary w Boga Izraela jest punktem kulminacyjnym i docelowym opisanej akcji. W narracyjnej kompozycji nawiązuje ono do słów

w ekspozycji, podających, że przez Naamana „JHWH dał zwycięstwo Aramejczykom” (*kî-bô nātan-jhwh tšū’āh la’rām*) (w. 1), czyli że Bóg Izraela działał także dla dobra nie-Izraelitów, a nawet kosztem Izraela. Obydwie wypowiedzi komunikują zatem temat uniwersalizmu beneficjentów Bożego działania i stanowią także treściową inkluzję opowiadania. Jako takie wyznaczają również perspektywę lektury tego biblijnego tekstu.

Choroba Naamana

W przedstawieniu Naamana w 2 Krl 5,1, oprócz informacji, że był on głównym i cennym dowódcą wojsk aramejskich, zwyciężającym dzięki pomocy Boga JHWH, jest na końcu uwaga, że był „trędowaty”. Hebrajskie określenie choroby Naamana, w wersecie 1 użyte w formie imiesłowu biernego (*m^ešōrā*), a potem jeszcze czterokrotnie w kolejnych wersetach (3, 6, 7, 11) w formie rzeczownikowej (*šāra’at*), może się odnosić do różnej oraz bliżej niesprecyzowanej anomalii i choroby skórnej. Przepisy dotyczące trądu w Kpł 13–14 polecały kapłanowi przeprowadzenie „badania diagnostycznego” osoby z symptomami choroby, a w przypadku stwierdzenia trądu ogłoszenie chorego nieczystym i skazanie go na życie w odosobnieniu. W środowisku izraelskim trąd miał więc dla chorego także konsekwencje społeczne i religijno-kultowe.

Dolegliwość Naamana, określana po hebrajsku jako *šāra’at*, najprawdopodobniej nie była złośliwą odmianą trądu, którą dzisiaj lekarze identyfikowaliby z chorobą Hansena, wywołaną przez prątek *Mycobacterium leprae* (Firek, 2007, s. 463–465; Henry, 2015, s. 2134; Jelonek i in., 2015, s. 72–76). Naaman nie był skazany na odosobnienie i społeczną izolację. Nie była wymagana kwarantanna, a więc nie było ryzyka zarażenia. Został dopuszczony do króla Izraela. Rozmawiał ze swoim królem i z izraelskim prorokiem Elizeuszem. Niemniej z powodu swojej choroby musiał bardzo cierpieć, skoro posłuchał rady izraelskiej służącej, udał się do wrogiego Izraela, a dla uzdrowiciela zabrał dużą ilość cennych podarunków (w. 2–5). Jest możliwe, że w przypadku Naamana chodziło o jakąś postać łuszczycy (*psoriasis*) (Torner, 2018, s. 1).

W Biblii Hebrajskiej choroba określana jako *šāra’at* jest często wzmiankowana jako Boża kara za grzech. Gehazi został ukarany chorobą Naamana za chciwość i oszustwo (2 Krl 5,19b–27). Króla Ozjasza Bóg JHWH dotknął trądem, ponieważ uzurpował sobie funkcje kapłańskie (2 Krn 26,16–21), a Miriam za szemranie przeciwko Mojżeszowi (Lb 12,10–15). Dawid z kolei przeklął trądem Joaba za zamordowanie Abnera (2 Sm 3,29). Postrzeganie trądu i rozmaitych chorób skórnych jako karę za złe postępowanie i grzech było znane także w innych kulturach i społeczeństwach starożytnego Bliskiego Wschodu. W tekstach Starego Testamentu bycie chorym na *šāra’at*, wraz z towarzyszącą tej chorobie nieczystością, nie było jednak grzechem (Wright, Jones, 1992, s. 279–280).

Uzdrowienie Naamana

Naaman, po rozmowie ze swoim królem, mając jego list polecający, udał się prosto do króla Izraela. Ten odczytał całe wydarzenie jako polityczną prowokację i szukanie zaczepki (w. 4–7). Wtedy do działania przystąpił prorok Elizeusz, polecając Naamanowi siedmiokrotne obmycie się w Jordanie (w. 8–10). Naaman inaczej jednak wyobrażał sobie działanie uzdrowiciela. Od męża Bożego oczekiwał gestów magicznych: wezwania imienia JHWH i machania ręką nad miejscem chorym. Ponadto w wodach Jordanu nie widział nic nadzwyczajnego, a w ogóle mocy uzdrawiającej (w. 11–12). Rozczarował się więc i rozgniewał. Jako „wielki człowiek” (*’iš gādôl*; w. 1) oczekiwał „rzeczy wielkiej” (*dābār gādôl*; w. 13). Aby zanurzyć się siedem razy w Jordanie, Naaman musiał zatem pokonać swoją arogancję i narodową dumę oraz dokonać rewizji swoich magicznych wyobrażeń. Ten „wielki mąż” musiał stać się mały.

Ostatecznie przezwyciężył poczucie upokorzenia, posłuchał rady swoich sług, zanurzył się w Jordanie i został oczyszczony. Jak podaje tekst – ciało tego „wielkiego mężczyzny” (*’iš gādôl*) stało się jak ciało „małego chłopca” (*kibšar na’ar qātôn*; w. 14). Gdy sobie to uświadomił, złożył wyznanie monoteistycznej wiary w Boga Izraela: „Przekonałem się, że na całej ziemi nie ma Boga poza Izraelem” (w. 15). Naaman uznał w ten sposób autorytet Elizeusza jako męża Bożego, a tym samym Boga JHWH za swojego uzdrowiciela (Hobbs, 1985, s. 64–65; Cohn, 2000, s. 37–38; Patterson, Austel, 2009, s. 830–831).

Naamanowe wyznanie wiary w Boga JHWH ujawnia, że jego uzdrowienie fizyczne zrodziło zmianę nastawienia, zmianę mentalną i duchową. Duma i arogancja stały się pełną szacunku pokorą wobec proroka i jego Boga. „Pan” (*’ādôn*; w. 3) Izraelitki, niewolnicy, służącej jego żony, która de facto była także narzędziem Boga w realizowaniu działań zbawczych, stał się „sługą” (*’ebed*; w. 15.17.17.18) proroka Izraelitów. Swym monoteistycznym wyznaniem Naaman uznał – domyślnie – to, co narrator stwierdził już we wstępie (w. 1), że jego zwycięstwa były dziełem JHWH (Cohn, 2000, s. 333–334).

Historyczność wydarzenia

W biblijnym tekście uzdrowienie Naamana jest umiejscowione w kontekście wojen izraelsko-aramejskich w IX wieku przed Chr. (por. 1 Krl 20, 22; 2 Krl 6,8–7,20). Z historycznego punktu widzenia opisane wydarzenie jest jednak mało prawdopodobne. Monoteistyczne wyznanie Naamana mogło być możliwe dopiero w okresie wygnaniowym lub powygnaniowym (VI/V wiek p.n.e.). Należy zatem przyjąć, że w ostatecznej wersji opowiadania chodzi o fikcyjną historię z okresu późniejszego, najprawdopodobniej perskiego. Dokładna analiza słownictwa i treści tekstu oraz jego relacji intertekstualnych (zwł. z 2 Krl 1 i 2 Krl 6,8–23) skłania ku opinii, że opowiadanie o uzdrowieniu Naamana jest późniejszym, powygnaniowym dopiskiem do istniejących już opowiadań o Elizeuszu (Haarmann, 2008, s. 231–232; Torner, 2018, s. 3).

Ekskluzywizm zbawczy w opowiadaniu

Monoteistyczne i ekskluzywne wyznanie Naamana nie budziłoby wielkiego zainteresowania uważnych czytelników i egzegetów, gdyby Naaman był Izraelitą. On jednak był nie-Izraelitą, generałem wojska aramejskiego. Zamieszczenie historii Naamana w powygnaniowym tekście biblijnym może zatem świadczyć o ówczesnych tendencjach otwartości potomków Izraela na obcych i związanej z nią ideą teologicznego uniwersalizmu. Naaman, jako nie-Izraelita, uznał JHWH za prawdziwego i jedyne Boga na ziemi, ale działającego szczególnie w Izraelu. Nie dokonał jednak formalnej konwersji na judaizm: nie poddał się np. obrzezaniu i nie zobowiązał się do przestrzegania szabatu. Nie stał się prozelitą. Stał się jednak czcicielem Boga JHWH, uznającym, że to JHWH kieruje jego losem: daje mu zwycięstwa (w. 1) i przywraca zdrowie (w. 14).

W wyznaniu Naamana (w. 15), że „na całej ziemi (*b^əkol-hā' āreṣ*) nie ma Boga poza Izraelem” terytorium Izraela jest przedstawione jako jedyne ziemskie miejsce zamieszkania, obecności Boga JHWH. Z kolei dwa wersety dalej (w. 17) jest przytoczona prośba Naamana o możliwość zabrania do ojczyzny trochę ziemi (*'ādāmāh*) izraelskiej, prawdopodobnie, aby zbudować ołtarz i składać ofiarę tylko Bogu JHWH (w. 17). W prośbie Naamana jest koncepcja ziemi (*'ādāmāh*), która – zwłaszcza przez fakt, że może być przenoszona – uniwersalizuje kult JHWH, umożliwiając jego odprawianie także poza terytorium Izraela (Sauerwein, 2014, s. 61).

Opowiadanie o uzdrowieniu Naamana komunikuje zatem koncepcję zbawczego ekskluzywizmu, zasadzającego się na wierze w Boga JHWH i okazywaniu czci tylko Jemu, wraz z ideą uniwersalizmu wyznawców. Czczenie JHWH nie jest ekskluzywną rzeczywistością Izraelitów, ale zbawienia dostępuje się tylko u Boga JHWH. Wiara w Boga JHWH, jako Boga całej ziemi, jest więc ekskluzywną drogą do zbawienia.

Sposób prezentacji zbawczego ekskluzywizmu w opowiadaniu o uzdrowieniu Naamana był uwarunkowany historyczną sytuacją synów Izraela po wygnaniu babilońskim, kiedy opowiadanie o Naamanie otrzymało swoją ostateczną postać. Teologiczną debatę zdominował wówczas problem samozrozumienia Izraela. Już bowiem od czasów wygnania aspekt ethnosu (narodu) łączył się w tym względzie z aspektem wspólnoty wyznaniowej. Po wygnaniu zaś czynnikiem formującym Izraela stała się Tora jako podstawowy dokument żydowskiej tożsamości (Haarmann, 2008, s. 286–287). Dla wielu wyznawców judaizmu tamtych czasów i późniejszych przyjmowała ona rolę „przenośnej ojczyzny” (Heine, 2005, s. 483), z którą związek stanowił podstawę doświadczania dóbr zbawczych. W tej perspektywie można również interpretować prośbę Naamana o możliwość zabrania do Aramu trochę ziemi izraelskiej (2 Krl 5,17), ojczyzny proroka, tego, co specyficzne i wyjątkowe dla wyznawcy Boga JHWH, a dla Naamana znaku trwania w ekskluzywnej relacji z tym Bogiem.

Podsumowanie

Na płaszczyźnie biblijnej narracji aramejski generał został uzdrowiony za pośrednictwem Elizeusza przez Boga JHWH. To uzdrowienie polegało nie tylko na oczyszczeniu z trądu, lecz także na wyleczeniu z arogancji i przesadnej dumy. Wejście na drogę pokory wobec proroka Elizeusza, jako męża Bożego, dało podstawę do odrzucenia koncepcji nadziei pokładanej w magii i bałwochwalstwie. Aramejczyk został więc wybawiony przez Boga Izraela z tego, co go trapiło i zniewalało. Dokonało się to dzięki jego wejściu na ekskluzywną drogę zbawienia, którą było wyznanie wiary w JHWH, Boga Izraela, jako jedynego na całej ziemi.

Opowiadanie o Naamanie objaśnia charakter zbawczego ekskluzywizmu w judaizmie zwłaszcza czasów powygnaniowych. Wprowadzenie epizodu z Naamanem do opisywanej w Biblii historii początków Izraela wynikało z konkretnej sytuacji historycznej. Wiązało się z ówczesną debatą nad kwestią tożsamości synów Izraela. Oprócz pochodzenia od Abrahama, związku z ojczystą ziemią i świątynią, ekskluzywnym elementem stała się Tora. Duchowy i praktyczny związek z nią, jako wyraz wiary w Boga Izraela, dawał dostęp do dóbr zbawczych. Z tej ekskluzywnej drogi zbawienia mogli profitować także nieizraelscy czciciele Boga JHWH.

Literatura

- Alexander, R. H. (2010). Ezekiel. W: T. Longman III, D. E. Garland (eds), *Jeremiah-Ezekiel* (s. 641–924). Grand Rapids: Zondervan.
- Barker, K. L. (2008). Zechariah. W: T. Longman III, D. E. Garland (eds), *Daniel-Melachi* (s. 722–834). Grand Rapids: Zondervan.
- Brown, F., Driver, S. R., Briggs, C. A. (1997). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Brueggemann, W. (2000). *1 & 2 Kings*. Macon, Ga.: Smyth & Helwys.
- Cohn, R. L. (2000). *2 Kings*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Collins, J. J. (1993). *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Fabry, H.-J. (1982). jś. W: G. J. Botterweck (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Bd. 3, s. 1035–1043). Stuttgart: Kohlhammer.
- Firek, J. (2007). Trąd (lepra). W: J. Cianiara, J. Juszczyk (red.), *Choroby zakaźne i pasożytnicze* (s. 463–465). Lublin: Czelej.
- Goldingay, J. E. (1996). *Daniel*. Grand Rapids: Zondervan.
- Haarmann, V. (2008). *JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Hartley, J. E. (1980). Yāsha. W: R. L. Harris (ed.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (Vol. 1, s. 414–415). Chicago: Moody Press.
- Heine, H. (2005). *Geständnisse (1854)*. W: K. Briegleb (hrsg.), *Sämtliche Schriften. Bd. 6/1*. München: Dt. Taschenbuch-Verlag.
- Henry, R. (2015). Etymologia: Leprosy. *Emerging Infectious Diseases*, 21(12), 21–34.
- Hobbs, T. R. (1985). *2 Kings*. Grand Rapids: Zondervan.
- Jelonek, M., Gadzińska, J., Gadziński, J. (2015). Trąd i jego postrzeganie na przestrzeni dziejów. *Annales Missiologici Posnanienses*, 20, 72–76.

- Kidner, D. (1994). Isaiah. W: D. A. Carson i in. (ed.), *New Bible Commentary: 21st Century Edition* (s. 628–669). Downers Grove: InterVarsity Press.
- Koehler, L., Baumgartner, W. (1995). *Hebräisches und aramäisches Lexikon. Zum Alten Testament*. Leiden: Brill.
- Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K. (1996). *A Greek – English Lexicon of Septuagint. Part II: K-Ω*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- McGregor, L. J. (1994). Ezekiel. W: D. A. Carson i in. (eds), *New Bible Commentary: 21st Century Edition* (s. 715–743). Downers Grove: InterVarsity Press.
- Middleton, J. R., Gorman, M. J. (2009). Salvation. W: K. D. Sakenfeld i in. (eds), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* (Vol. 5: S–Z, par. 45251–45464). Nashville, Tennessee: Abingdon.
- Nelson, R. D. (1987). *First and Second Kings*. Atlanta: Knox Press.
- O'Collins, G. G. (1992). Salvation. W: D. N. Freedman (ed.), *Anchor Yale Bible Dictionary* (Vol. 5, s. 907–914). New York: Doubleday.
- Oswalt, J. N. (2000). *Isaiah*. Grand Rapids: Zondervan.
- Parchem, M. (oprac.). (2008). *Księga Daniela*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Patterson, R. D., Austel, H. J. (2009). 1 and 2 Kings. W: T. Longman III, D. E. Garland (eds), *1 Samuel-2 Kings* (s. 615–954). Grand Rapids: Zondervan.
- Radl, W. (1992). σώζω, sōzō, retten, heilen, helfen. W: H. Balz, G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Bd. 3, s. 765–770). Stuttgart: Kohlhammer.
- Sauerwein, R. (2014). *Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Szamocki, G. (2013). Rachab i Rut. Wiara dwu kobiet z rodowodu Jezusa. *Gdański Rocznik Ewangelicki*, 7, 295–307.
- . (2020). Monoteistic Universalism in Solomon's Prayer in 1 Kings 8:41–43. W: R. Petkovšek, B. Žalec (eds), *Ethical Implications of One God. The Significance of Monotheism* (s. 113–120). Zürich: LIT Verlag.
- Tate, M. E. (1990). *Psalms 51–100*. Grand Rapids: Zondervan.
- Torner, A. (2018). Naaman. W: *Das wissenschaftliche bibellexikon im Internet (WiBiLex)* (s. 1–5). Pobrane z: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Naaman__2019-01-18_10_35.pdf [dostęp: 10.12.2020].
- Watts, J. D. W. (2005). *Isaiah 34–66*. Grand Rapids: Zondervan.
- Wilson, G. H. (2002). *Psalms. Volume 1*. Grand Rapids: Zondervan.
- Wright, D. P., Jones, R. N. (1992). Leprosy. W: D. N. Freedman (ed.), *Anchor Yale Bible Dictionary* (Vol. 4, s. 279–280). New York: Doubleday.
- Zapff, B. M. (2006). *Jesaja 56–66*. Würzburg: Echter Verlag.
- Zenger, E. (2000). Psalm 76. W: F. L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51–100* (s. 383–401). Freiburg: Herder.

MAREK I. BARANIAK

Uniwersytet Warszawski

Wydział Orientalistyczny

e-mail: m.baraniak@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5665-1089

DOI: 10.34813/ptr4.2020.8

Nie ma Tory poza Mojżeszem

There is no Torah except Moses

„Mojżesz otrzymał Torę z Synaju i przekazał ją”
(m. Awot 1,1)

Abstract. Diachronic reading of the Jewish authoritative texts clearly confirms that at the center of the main principles of Judaism is the faith in the Torah revealed by God and transmitted to Israel by Moses in Sinai – in other words historically understood revelation and its human intermediary. The popular recently theological theories of the “unfolding revelation”, which marginalizes or excludes from the principles of Judaism the faith in the figure of Moses and the events at Sinai, refutes the biblical and rabbinical understanding of the Revelation. They offer in that place a description of a hypothetical reality that from the perspective of the actual synthesis of Judaism is unacceptable.

Keywords: Judaism, Torah, Moses, Sinai.

W żydowskim religijnym opisie historii świata dominują trzy kluczowe pojęcia: stworzenie, objawienie i zbawienie (Karesh, Hurvitz, 2006, s. 418). Stworzenie odnosi się do początków świata, objawienie do nadania Tory na górze Synaj, natomiast pełnia zbawienia nadejdzie na końcu czasu. Ponieważ judaizm pod względem genezy, jak i natury jest religią etniczną (Brandon, 2012), to zbawienie postrzegano głównie w kategoriach losu Izraela jako ludu wybranego przez Jahwe. Z tego powodu biblijna historia wyjścia z Egiptu zawsze była rozumiana jako obraz początku Bożego zbawienia, o którym pamięć utrwała powtarzany każdego roku rytuał święta Paschy.

Określona w ten sposób nadzieja zbawienia znalazła się nie tylko w centrum liturgii, lecz także praktyki życia żydowskiego. Z upływem czasu rozwijająca się na tym gruncie wiara w wypełnienie obietnicy zbawienia stała się głównym czynnikiem warunkującym przetrwanie religijnej społeczności żydowskiej przez ponad dwa tysiące lat.

Lektura diachroniczna autorytatywnych dla tradycji żydowskiej tekstów jednoznacznie potwierdza, że w centrum głównych zasad judaizmu znajduje się wiara w Torę, objawioną przez Boga i przekazaną Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza na Synaju, innymi słowy – historycznie rozumiane Objawienie i jego ludzki pośrednik. Popularyzowane obecnie teorie teologiczne tzw. ujawniającego się objawienia (*unfolding revelation*), które marginalizują bądź nawet wykluczają z zasad wiary postać Mojżesza oraz wydarzenia na Synaju, obalają biblijne i rabiniczne rozumienie Objawienia. Oferują one w to miejsce opis hipotetycznej rzeczywistości – która z perspektywy aktualnych prób syntezy judaizmu jest nie do zaakceptowania.

Zbawienie i Tora

Historia Żydów obfituje w relacje ukazujące przykłady cudownego ocalenia jednostek, jak i całego narodu. Wśród nich wyjście z Egiptu ma najbardziej fundamentalne znaczenie jako konstytutywny obraz, w ramach którego rozumiana jest idea Bożego zbawienia, które osiągnie swoją pełnię w czasach ostatecznych. Pamięć o tym wydarzeniu jest przywoływana najwyraźniej w rytuale święta Paschy, wiążąc w ten sposób na trwałe wizję odbudowy świętego ludu Boga z powrotem do Ziemi Świętej. Do tego nowego porządku miałaby być włączona także nawrócona i oczyszczona pozostała część ludzkości, która zgodnie z obietnicą Boga daną Abrahamowi także została objęta błogosławieństwem (Rdz 22,16–18; por. Za 8,22). Jest zatem zrozumiałe, że również we współczesnym judaizmie idea zbawienia (*ge'ulla*) (Schechter, Dembitz, 2006, s. 648) odnosi się do działania Boga wybawiającego lud Izraela z różnych dziejowych wygnań i niewoli, obejmując również to oczekiwane od wieków ostateczne zbawienie (Karesh, Hurvitz, 2006, s. 418).

W przeciwieństwie do chrześcijan wyznawcy judaizmu nie koncentrują tak bardzo uwagi na osobistym zbawieniu. Mimo tego, że nie uznają też zwerbalizowanej przez Pawła Apostoła doktryny grzechu pierworodnego (Rz 5,12–21), to jednak przykładają duże znaczenie do indywidualnej moralności, tak jak ją określa Tora – wzywając jednostki do świętości (Kpł 17–26). W ten sposób judaizm łączy zbawienie jednostki ze zbawieniem całego ludu, gdzie idea zbawienia jest nierozzerwalnie związana z nadzieją odbudowy narodu. Nawet upowszechnienie się od II wieku p.n.e. w popularnych nurtach judaizmu wiary w zmartwychwstanie i związanego z nim powszechnego sądu ostatecznego nie zmieniły etnicznego charakteru rozwijającej się soteriologii.

Między religijnymi społecznościami żydowskimi nie ustaje debata, czy powstanie niezależnego państwa Izraela zbliża, czy też oddala je od ery mesjańskiej. Podczas gdy większość widzi w tym politycznym fakcie krok w stronę wypełnienia escha-

tologicznej wizji zgromadzenia wygnańców i odrodzenia starożytnego Izraela, to ultraortodoksyjni Żydzi odmawiają pełnego uznania współczesnego państwa Izraela, uważając, że tylko Bóg przez swojego Mesjasza może przywrócić prawdziwy Izrael w czasie ostatecznego zbawienia. Zarazem uważają oni, że nie należy podejmować żadnych prób celowo przyspieszających jego nadejście.

W Biblii, jak i literaturze rabinicznej znajdują się fragmenty mówiące o konkretnych kazusach skutkujących wyłączeniem, „odcięciem” danej jednostki od społeczności Izraela – a tym samym pozbawianej możliwości zbawienia. W najstarszych źródłach tannaickich pojawia się fraza określająca heretyka jako „odrzucającego korzeń” (*kofer be-ik(k)ar*) (b. Sanhedrin 38b). Zarazem są zauważane wersety w literaturze talmudycznej redukujące 613 przykazań (*TaRJaG micwot*) do kilku fundamentalnych etycznych praw czy nawet jednej zasady wiary (Kpł 19,18; b. Szabat 31a). Niemniej jednak należy przyznać, że koncepcja „dogmatu” w literaturze talmudycznej jest raczej nieobecna. Natomiast późniejsze wysiłki średniowiecznych żydowskich filozofów podejmujących kwestię zasad judaizmu musiały już skonfrontować się z koncepcją dogmatu w Kościele chrześcijańskim (Neumark, 1919).

Pod koniec XII wieku Mojżesz Majmonides jako pierwszy w głównym nurcie judaizmu rozwinął formalną dyskusję na temat principiów (dogmatów) judaizmu (Kellner, 1981, s. 231–233). W komentarzu do Miszny (m. Sanhedrin 10,1 [*Perek Helek*]) wyszczególnił on trzynaście punktów (*Szlosza asar ik(k)arim*) odnoszących się do: (1) istnienia Stwórcy; (2) jedyności Boga; (3) niematerialności Boga; (4) wieczności Boga; (5) wyłączności kultu Boga; (6) istnienia profetyzmu; (7) Mojżesza największego proroka; (8) całej Tory danej od Boga przez Mojżesza; (9) autentyczności i niezmienności Tory; (10) wszechwiedzy Boga; (11) nagrody za wypełnianie Tory i kary za odstępstwo od niej; (12) przyjścia Mesjasza; (13) zmartwychwstania (Hyman, 1967, s. 119–144). Majmonides uważał, że wyznawanie wiary we wszystkie wymienione zasady jest warunkiem koniecznym przynależności do Izraela i w dalszej perspektywie zbawienia – niezależnie od indywidualnej ludzkiej ułomności moralnej i grzeszności (Twersky, 1972, s. 401–423). Wyszczególnienie tych zasad pozwoliło na odróżnienie wyznawców judaizmu od karaimów z jednej i od chrześcijan oraz muzułmanów z drugiej strony. Wyznaczały one granicę oddzielającą prawdziwą wiarę od herezji i stanowią obecnie integralną część prawie wszystkich modlitewników żydowskich.

Sformułowane przez Majmonidesa zasady judaizmu spotkały się z reakcją z dwóch przeciwnych stron (Frank, 2003; Stern, 2003). Niektórzy krytycy akceptowali jego przekonanie o tym, że judaizm ma swe zasady wiary – podobnie jak chrześcijanie dogmaty, ale odrzucali wyszczególnione przez niego sformułowania i ich podział. Tak na przykład Izaak ben Abba Mari (XIII wiek) i Hasdai Crescas (XIV wiek) (Pines, 1967, s. 22–23; Crescas, tłum. 1990, 2,5.5) uważali, że zasady judaizmu powinny być rozumiane jako aksjomaty, których odrzucenie skutkowałoby załamaniem wiary. Nie oznacza to, że odrzucali zbawczy charakter zasad, ale je po prostu inaczej definiowali. Inni, jak Izaak Abrawanel (Mihaly, 1955, s. 481–502; Kellner, 1977, s. 1183–1200), negowali taką próbę syntezy w całości, uważając, że

wszystkie elementy wiary żydowskiej tworzą fundament judaizmu, z którego nie można wyłonić jakiegś szczególnej grupy.

W trzynastu zasadach – będących syntezą judaizmu – Majmonides przywołuje w centralnych punktach dwukrotnie postać Mojżesza (7.8) i trzykrotnie odwołuje się do Tory (8.9.11) – przypomina to o centralnym znaczeniu „przekazania Tory” (*mat(t)an Tora*) Mojżeszowi (Wj 19–20) dla wiary i tożsamości Żydów. Wspomniane zasady łączy komentowany przez Majmonidesa fragment Miszny (m. Sanhedrin 10,1) przywołujący teologiczną koncepcję „Tory z Nieba” (*Tora min ha-Szam(m)ajim*), w której zawiera się także pojęcie „Tory z Synaju” (*Tora mi-Sinaj*) (m. Awot 1,1). W tradycji ortodoksyjnego judaizmu teologia „Tory z Synaju” jest niezbywalnym aksjomatem. Liberalny judaizm odwołuje się już do różnych teologicznych wykładni tej doktryny, natomiast niektórzy liberalni Żydzi całkowicie ją odrzucają.

„Tora z Synaju”

Nazwa Tora wywodzi się od rdzenia hebrajskiego czasownika *jrh*, który zawiera się w obrębie pola semantycznego opisującego aktywność związaną z „uczeniem” (Kpł 10,11; Harvey, 2006, s. 39). Dlatego znaczenie tej formy imiennej powinno być kojarzone z „nauczaniem”, natomiast popularne określenie „prawo” nie byłoby w tym przypadku odpowiednie¹. W kilku wersetach Biblii wyrażenie „Tora Mojżesza” (Pwt 4,4, 33,4; Joz 1,7; Ezdr 3,2, 7,6, 8,1.8; Mal 3,22) jest odnoszone głównie do Pięcioksięgu jako części odróżniającej się od pozostałych ksiąg biblijnych². Natomiast w luźnym związku znaczeniowym tradycja łączy ten termin z całością kanonu Biblii Hebrajskiej. Dalsze rozwinięcie tego terminu polegało na wyszczególnieniu Tory spisanej (*Tora sze-bi-chtaw*) i Tory ustnej (*Tora sze-be-al pe*). Pojawiające się w Biblii formy liczby mnogiej *Torot* (np. Rdz 26,5) skojarzono w ten sposób z tymi dwoma kanałami Bożego objawienia, które tradycja zgodnie uznaje za jednocześnie dane Mojżeszowi na górze Synaj (por. b. Joma 28b). Na usprawiedliwienie tej koncepcji przyjmowany jest werset z Księgi Wyjścia (Wj 34,27; w tłumaczeniu dosłownym): „Napisz słowa te, bo przez usta słów tych zawarłem przymierze z tobą i Izraelem”. Czasownik „napisz” (*ketaw*) uznano za wyrażający autorytet prawa spisanego (stąd określenie *Tora sze-bi-chtaw*, tj. Tora zawarta w słowie *ketaw*), natomiast wyrażenie „przez usta” (*al pe*) odniesiono do prawa ustnego (*Tora sze-be-al pe*, tj. Tory zawartej we frazie *al pe*) (por. b. Git(t)in, 60b). Ostatecznie słowa Tora zaczęto używać na określenie całego korpusu prawa żydowskiego (*halacha*), począwszy od Biblii, przez talmudy, aż do najnowszych rabinicznych interpretacji i rozstrzygnięć.

¹ Nb. tłumaczenie Septuaginty oddaje hebrajski termin *tora* przez greckie słowo *nomos* „prawo”, prawdopodobnie w znaczeniu zbioru żywej tradycji i zwyczajów. Późniejsze tłumaczenie na łacinę przez rzeczownik *lex* „prawo” (w sensie dosłownym) dało historyczne podstawy powstania tej legalistycznej i zatem błędnej nadinterpretacji.

² Później zaczęto określać całą Biblię przez akronim TaNaCh (od początkowych liter trzech części Biblii Hebrajskiej: Tora – Pięcioksiąg, Newiim – Prorocy, Ketuwim – Pisma). W halachicznej literaturze termin ten odróżniał prawo pochodzenia biblijnego (aram. *de-Oraita* – „z Tory”) od pochodzenia rabinicznego (*de-rabbanan*).

Miszna w jednym z najważniejszych traktatów – prezentujących dorobek etycznej myśli żydowskiej – stwierdza na jego początku, że Mojżesz otrzymał „Torę z Synaju” (*Tora mi-Sinaj*) (m. Awot 1,1). Teologiczne znaczenie tego pojęcia zawiera się także w zwrocie „Tora (jest) z nieba” (*Tora min ha-Szam(m)ajim*) (m. Sanhedrin 10,1). Dalej Miszna przywołuje słowa rabiego Akiwy. Ten nazwał Torę „cennym narzędziem, którym świat został stworzony” (m. Awot 3,14[15]). W tle tych wypowiedzi zarysowuje się koncepcja preegzystencji Tory w niebie, nie tylko zanim Bóg objawił ją Mojżeszowi, ale jeszcze przed stworzeniem świata (Harvey, 2006, s. 40–41). Już apokryficzna – z punktu widzenia żydowskiego – Księga Mądrości Syracha utożsamia Torę z personifikacją preegzystującej mądrości (1,1–5.26, 15,1, 24,1 i nn., 34,8; por. Prz 8,22–31). W tym kontekście Hoszaja Raba jednoznacznie utożsamiał Torę z preegzystującą mądrością wspomnianą w Księdze Przysłów. Dokonał przy tym zmiany interpretacji pierwszego słowa Księgi Rodzaju (Rdz 1,1) *bereszit* – tłumaczonego zwykle jako okolicznik czasu „na początku” – na „przez początek” (w znaczeniu sprawczym). Uznał wyrażenie *bereszit* „początek” prawdopodobnie w sensie filozoficznym greckiego tłumaczenia *arche* za oznaczające Torę – jako Mądrość (por. Prz 8,22; Rdz Raba 1,1). Koncepcja preegzystencji Tory jest już widoczna w systemie filozoficznym Filona, który pisał o preegzystencji Słowa Boga (logosu) i jego roli w stworzeniu (por. *Opif.* 20,25,36; *Cher.* 127), utożsamiając je z Torą (*Mig.* 130; por. *Opif.* i *II Mos.*) (Osmański, 2003, s. 349–401). Literatura rabiniczna uznawała Torę za jedną z sześciu bądź siedmiu rzeczy uprzednich w stosunku do aktu stworzenia świata (Rdz Raba 1,4; Pesikta Rabati 54a itp.). Wśród nich tylko Tron Chwały (*Kise ha-Kawod*) i poprzedzająca go Tora miałyby być rzeczywiście stworzone.

Natura i znaczenie preegzystencji Tory było żywo dyskutowane przez średnio-wiecznych filozofów żydowskich. Parę wieków po Filonie Saadia Gaon odrzucał dosłowną wiarę w preegzystencję bytów, uzasadniając to sprzecznością z zasadą stworzenia z niczego (*ex nihilo*) (Saadia, wyd. 1948, 1,3). Juda ben Barzillai z Barcelony wskazał w tej koncepcji dodatkowy logiczny problem miejsca, gdzie Bóg miałby utrzymywać preegzystującą Torę? W swych rozważaniach doszedł do wniosku, że Tora istniała jako myśl w umyśle Boga. Ostatecznie stwierdza, że idea preegzystencji Tory jest jedynie metaforą rabiniczną – wypowiedzaną z miłości do Tory i tych, którzy ją studiują – mówiącą jedynie, że sama Tora jest godna stworzenia przed światem (Barzillai, wyd. 1885, s. 88–89).

Majmonides omawiał pochodzenie Tory z punktu widzenia epistemologii wyjątkowego prorocstwa Mojżesza (*Przewodnik błędzących* 2,35, 3,51). Jego dyskusja jest jednak dość ezoteryczna i kontrowersyjna, dlatego też i samo stanowisko dotyczące pochodzenia Tory jest niejednoznaczne. W ramach neoplatonickiej ontologii Izaak ibn Latif (XIII wiek) zasugerował, że Tora poprzedza świat nie w czasie, ale pod względem rangi bytu. Tora miałaby być światem wyższym (jako mądrość lub intelekt), który ontologicznie poprzedza świat środkowy (sfery niebieskie, Tron Chwały), które z kolei też ontologicznie wyprzedzają świat niższy (nasz świat zmieniających się elementów; *Szaar ha-Szam(m)ajim*). Podczas gdy tradycja preegzystencji Tory przez większość filozofów była na przemian ignorowana lub wyjaśniana, to stała się ona fundamentalną zasadą w Kabale (Wilensky-Heller, 1967, s. 185–223).

Hasdai Crescas (XIV wiek) w swojej krytyce fizyki Arystotelesa odrzucił zależność czasu od ruchu, był w stanie przyjąć preegzystencję Tory dosłownie jako chronologiczną (Crescas, tłum. 1990, s. 138; Ackerman, 2003, s. 345–348; Harvey, 2003, s. 265, 272). Interpretował ją jako metonimię odnoszącą się w rzeczywistości do samego zamysłu Tory. Ponieważ zamysł Tory i zamysł świata są te same – miłość – oraz ponieważ ostateczna przyczyna przedmiotu poprzedza go, wynika z tego, że zamysł Tory (tj. miłość) chronologicznie poprzedza świat. Miłość (zamyśl Tory) jako ostateczna przyczyna jest niezbędnym warunkiem zaistnienia świata. Wyraża to talmudyczne *dictum*: „czy nie dla Tory (tj. zamysłu Tory – miłości) nie zaistniały niebo i ziemia” (Pesikta Rabati 68b; Or Adonai 2,6,4).

Podobnie Josef Albo (XV wiek) interpretował teologicznie preegzystencję Tory w znaczeniu ostatecznej przyczyny. Uważał, że człowiek istnieje ze względu na Torę, a skoro świat zaistniał ze względu na człowieka, to zatem Tora poprzedza także świat – w sensie arystotelesowskim – jako ostateczna przyczyna (Sefer ha-Ik(k)arim 3,12).

Mojżesz jako pośrednik

W tradycji żydowskiej istnieje wyraźna sprzeczność w interpretowaniu tożsamości Mojżesza (Jacobs, 2006, s. 533–534). Jest on uważany za największego żydowskiego nauczyciela, z którym Bóg rozmawiał „twarzą w twarz” (por. Wj 33,11), i pośrednika między Bogiem a człowiekiem oraz wzór proroka (Pwt 18,15.18) i przekaziciela Tory ludzkości. Jednak zarazem niezwykle skrupulatnie unikane jest przypisywanie mu jakichkolwiek boskich atrybutów – jest on postrzegany jako prawdziwy człowiek z krwi i kości, mający ludzkie wady i popełniający błędy. Tym bardziej są unikane wszelkie sugestie zachęcające do kultu jego osoby. Taka postawa przypomina, że judaizm nie jest mozaizmem, ale religią ludu żydowskiego. To Bóg, a nie Mojżesz, dał Torę swojemu ludowi³. Zatem z jednej strony podkreślana jest wyższość Mojżesza, a z drugiej odmawia mu się jakiegokolwiek wyrazu kultycznej czci.

Rabini, nazywając Mojżesza „Mojżesz nasz mistrz” (*Mosze Rabenu*)⁴, wskazują na jego funkcję „nauczyciela” Tory. Przekazał on Izraelowi nie tylko Torę spisaną, ale także Torę ustną, zawierającą też „prawa (dane) Mojżeszowi z Synaju” (*Halacha le-Mosze mi-Sinaj*). Zatem jeśliby nawet zdolny student wydobyl przed swoim nauczycielem nowe znaczenie (interpretacje) prawa, to było ono już dane Mojżeszowi na Synaju (j. Pea 2,6 [17a]). Idea mówiąca, że nawet nowe rabiniczne nauki były zawarte w Torze przekazanej Mojżeszowi, przedstawia opowiadanie o wizycie Mojżesza w akademii rabiego Akiwy. Mojżesz był zaniepokojony swoją niezdolnością zrozumienia wykładu jego nauk, dopóki nie usłyszał zapewnienia Akiwy, że otrzymał ją jako tradycję od „Mojżesza z Synaju” (b. Menachot 29b).

³ Zawiera się w takim podejściu wyraźna polemika wobec chrześcijaństwa i islamu, gdzie wokół postaci Jezusa bądź Mahometa rozwija się dana religia.

⁴ Brak tego tytułu w Misznie jest postrzegany jako reakcja antychrześcijańska, polegająca na nieprzypisywaniu mu tytułów charakteryzujących Jezusa (por. Dz 2,36).

Według hagady niebo i ziemia były stworzone ze względu na Mojżesza (Kpł Raba 36,4), a Noe został uratowany z wód potopu, ponieważ jego potomkiem miał być Mojżesz (Rdz Raba 26,6). Bóg objawił mu się w płonącym krzewie, aby pokazać, że Żydzi są niezniszczalni jak krzew, którego nie spalał ogień (Wj Raba 2,5). Jego wahanie w przyjęciu misji wybawienia braci jest wyjaśniane m.in. tym, że pragnął on, aby to Bóg sam był zbawicielem, a nie śmiertelna istota ludzka – tak by zbawienie było wieczne (Wj Raba 3,4). W wizji chwały Boga odbicie jej światła rozświetliło oblicze Mojżesz (Wj Raba 47,6)⁵. W czasie tego objawienia Mojżesz uzyskał też wgląd w trudne kwestie teodycei (b. Berachot 7a), dlatego też zasłynął nie tylko jako nauczyciel Tory, ale mądrości i prorocstwa (b. Megilla 13a). Już w Biblii został uznany za wzór i największego proroka w Izraelu (Pwt 18,15.18, 34,10; Sifra Pwt 357 do Pwt 34,13). Nieposłuszeństwo pod Kadesz było jedynie pretekstem, aby Mojżesz nie wszedł do ziemi obiecanej, Bóg wyjawiał mu, że jeśli nie zostałby pochowany na pustkowiu z pokoleniem, które wyszło z Egiptu, to później ludzie by błędnie uznali je za niezasługujące na udział w przyszłym świecie (Lb Raba 19,13). Przed swoją śmiercią prosi Boga o następcę, który będzie w stanie poradzić sobie z krnąbrnym ludem (Lb Raba 21,2). Ostatecznie Mojżesz umiera z „pocałunkiem Boga” (Pwt Raba 11,10; b. Bawa Batra 17a) w rocznicę swoich urodzin, siódmego dnia miesiąca Adar (t. Sota 11,2). Bóg sam pochował Mojżesza (b. Sota 14a) w grobowcu przygotowanym dla niego już w wigilię szabatu stworzenia (b. Pesachim 54a). Jego grób jest naprzeciw Bet-Peor, aby zadość uczynił za idolatrię Izraela (Lb 25,3). Mimo to nie można go odnaleźć, bo osobie stojącej w dolinie wydaje się, że jest on na szczycie, natomiast ze szczytu wydaje się, że jest w dolinie (b. Sota 14a). Jedna z tradycji uważa jednak, że Mojżesz w rzeczywistości nie umarł, ale wciąż służy Bogu, tak jak wcześniej na górze Synaj (b. Sota 13b) (Chester, 1986, s. 180, przyp. 16).

Centralna pozycja Mojżesza w opowiadaniu z Księgi Wyjścia o nadaniu Tory jest niepodważalna. Starszyzna Izraela mogła zobaczyć Boga „z daleka”, lecz Mojżesz mógł „podejść bliżej” (Wj 20,18, 24,2; Jew 49b). W odróżnieniu od starszyny i całego ludu tylko z nim Bóg bezpośrednio rozmawiał „twarzą w twarz, tak jak człowiek rozmawia ze swoim przyjacielem” (Wj 33,11; Lb 12,7–8; Pwt 34,10)⁶. Późniejsza tradycja podkreśla wyższości prorocstwa Mojżesza, mówiąc, że wszyscy prorocy widzieli Boga jakby przez przyciemnione szkło, natomiast Mojżesz jak przez przezroczyste (b. Jewamot 49b). Mojżesz też jako reprezentant ludu wszedł w obłok i wspiął się na górę, gdzie przebywał czterdzieści dni i nocy (Wj 24,18). Po odstępstwie Izraela, wyrażonym symbolicznie w kulcie złotego cielca, Mojżesz powraca na kolejne czterdzieści dni i nocy na górę (Wj 34,28) i ponownie odbiera kamienne tablice. Tym razem nie tylko rozmawia z Bogiem, lecz także dostrzega Go przechodzącego przed nim (Wj 33,20–23, 34,5–7).

Mojżesz staje się pośrednikiem między Bogiem i starszymi oraz ludem Izraela. Jest orędownikiem wstawiającym się za Izraelem po jego odstępstwie wyrażonym

⁵ Epizod ten stał się inspiracją rozwoju tzw. hezychizmu – nurtu mistyczno-ascetycznego w Kościele wschodnim, zapoczątkowanego ok. VII wieku przez mnichów w klasztorze pod górą Synaj.

⁶ Porównanie z Rdz 32,31 sugeruje ponownie pewne podobieństwo między Mojżeszem i patriarchą Jakubem zmagającym się z Bogiem.

w kulcie złotego cielca (Wj 34,9). Następnie, gdy wszedł po raz drugi na górę sam, wypisał słowa Boga na kamiennych tablicach (Wj 34,28) i zaniósł je ludowi. W każdym z tych wydarzeń postać Mojżesza jest niezbywalna. Bez jego interwencji lud odstąpiłby od góry Synaj, nie rozumiejąc nic z „dziesięciu słów” – a Bóg by ich zniszczył przez swój gniew. Co najważniejsze, bez Mojżesza lud nie „otrzymałby Tory z Synaju” (b. Berachot 32a; Pwt Raba 11,3; Wj Raba 43,3).

Taka jest konkluzja płynąca z lektury Księgi Wyjścia, stoi ona w opozycji do późniejszych teologicznych refleksji podkreślających niezależność i wszechmoc Boga w przekazywaniu Tory Izraelowi (b. Szabat 88a; przeciwnie b. Awoda Zara 54b). Według Księgi Wyjścia zawarcie przymierza jest wynikiem zarówno woli Boga, jak i aktywności Mojżesza. To Mojżesz przekłada wolę Boga na zrozumiałe dla ludu słowa. Lud też nie mógłby wejść w relację przymierza z Bogiem bez jedynego pośrednika, którym okazał się Mojżesz – a nie siedemdziesięciu starszych lub kapłani tworzonego przybytku.

„Tora z niebios” a „ujawniające się Objawienie”

Wyrażenie „Tora (jest) z niebios” (m. Sanhedrin 10,1 i in.; por. Wj 20,22 [19]; Pwt 4,36)⁷ jest jednym z paru najważniejszych dogmatycznych stwierdzeń w teologii rabinicznej – oznacza ono, że Tora w całości została objawiona przez Boga. Według haggady Mojżesz wstąpił do nieba, aby pochwycić Torę od aniołów (b. Szabat 89a i in.). W jednej z najstarszych wypowiedzi Miszny Symeon Sprawiedliwy nauczał, że (studium) Tory jest jedną z trzech rzeczy, obok „służby (w świątyni) i uczynków sprawiedliwości, przez które świat jest utrzymywany (w istnieniu)” (m. Awot 1,2). Eleazar ben Szammua powiedział: „Czy to nie z powodu Tory, niebo i ziemia nie przestaną istnieć” (b. Pesachim 68b; b. Nedarim 32a). Mędrcy wyliczyli, że „cały świat w swej okazałości stanowi tylko 1/3200 Tory” (b. Eruwin 21a; por. j. Pea 1,1, 15d), i również powiedziano, że nawet sam Bóg codziennie studiuje Torę (b. Awoda Zara 3b i in.).

Jak można zauważyć, to *dictum* i inne wypowiedzi rabinów jednoznacznie pokazują, że określenie „Tora z niebios” jest niezbywalną zasadą w tradycji judaizmu. Oczywiście, odnosi się ono przede wszystkim do biblijnych opowiadań o tym, jak Izrael otrzymał Torę na Synaju, gdy Bóg przemówił „z nieba” (Wj 20,19; Pwt 4,36). Do niedawna większość żydowskich komentatorów przyjmowała za zasadę aprioryczną, że Tora – tradycja całego prawa i teologii żydowskiej przekazywana z pokolenie na pokolenie – była nadana w swej podstawowej formie w czasie objawienia Boga Mojżeszowi na Synaju. Obecnie jednak pojawiają się żydowscy autorzy przedstawiający alternatywną teologię „Tory z niebios”. Zachowuje ona obraz Tory (całości objawienia) przekazanej Izraelowi przez Boga, ale równocześnie akceptuje akademickie teorie, według których Mojżesz i góra Synaj nie odgrywały istotnej roli w powstaniu Tory – o ile w ogóle istnieli. Według tego poglądu Tora przyszła na świat w wyniku

⁷ Bóg przemówił do Izraela „z niebios” (*min ha-szam(m)ajim*) (Wj 20,19; Pwt 4,36). Por. także Neh 9,13.

procesu określanego niekiedy jako „ujawniające się Objawienie” (*unfolding revelation*) (Ross, 2004; Sommer, 2016 i in.)⁸. Oto setki anonimowych pisarzy gromadziło mozaiczną tradycję przez wiele pokoleń, dodając zawsze coś od siebie w procesie przekazu. W ten sposób Bóg miałby objawić Torę Izraelowi poprzez wiele pokoleń pisarzy. W tradycjonalistycznych kręgach żydowskich, odsuniętych od ośrodków akademickich, propozycja przyjęcia koncepcji „Tory z niebios” bez Mojżesza i bez góry Synaj nie może oczywiście liczyć na akceptację. Natomiast w kręgach ortodoksyjnych, w których ceni się edukację akademicką, istnieje wyraźna skłonność do akceptacji nowych teorii. W ten sposób przeciętny Żyd, który nie jest dobrze zorientowany w kwestiach teologicznych, może relatywizować istotę powstałego sporu. Bo czy wszechmocny Bóg nie mógłby w każdej chwili przekazać Tory każdemu i wszędzie – bez Mojżesza i Synaju? Takie podejście nie neguje przecież najważniejszego elementu wiary, jakim jest uznanie, że Tora w jakiś sposób pochodzi od Boga.

Jednak mając na uwadze całą spuściznę tradycji żydowskiej w różnych jej odmianach, nie można porzucić Mojżesza i Synaju, nie dewastując w ten sposób żydowskiej filozofii i teologii. Nie chodzi tu bynajmniej tylko o założenie, że żydowskie spojrzenie na świat musi być zakotwiczone w przekonaniu o historyczności wydarzeń z Księgi Wyjścia. Najistotniejsza kwestia tkwi w fundamentalnych zasadach judaizmu – Biblia, jak i szeroko rozumiana Tora ustna umieszczają Mojżesza i Synaj w samym centrum swoich nauk dotyczących natury Boga i jego relacji z ludzkością. Wyrzucając z tego dyskursu Mojżesza i wydarzenia na Synaju, teoria „ujawniającego się objawienia” obala biblijne i rabiniczne zrozumienie zarówno Boga, jak i człowieka, oferując na ich miejsce opis hipotetycznej i jakościowo innej rzeczywistości – która z perspektywy każdej syntezy judaizmu jest nie do zaakceptowania (Hazony, 2016).

Żydowska tradycja wiary w „Torę z niebios” jest czymś więcej niż obroną literalnego sensu i historyczności tekstu biblijnego. Jest to wiara w troskę Boga o świat, która wyraża się w pragnieniu przekazania jego pouczeń całej ludzkości. Zarazem jest to wiara w umiejętność człowieka do usłyszenia i zrozumienia „słów Boga”. Wyraża to obecność Mojżesza na Synaju, która daje nadzieję potomnym, że jeśli jeden człowiek osiągnął już szczyt Objawienia, to też inni, którzy poszli i pójdą za nim, będą mieli w nim udział. Droga ta realizuje się w trwającej od wieku sukcesji nauczycieli Izraela – na wzór Mojżesza.

Idea „Tory z niebios”, nawet zanim została ostatecznie sformułowana, wyrażała wiarę nie tylko w jej boskie pochodzenie, lecz także przeznaczenie jej tekstu. Neguje ona nie tyle ludzkie autorstwo, ile wręcz je odwraca – sugerując, że to tekst był niejako „autorem ludzi” (Sacks, 1992, s. 209–215). W ten sposób idea objawienia „Tory z Synaju” przybrała formę punktowego w czasie i przestrzeni wydarzenia, dla którego dalsza historia jest komentarzem. W perspektywie takiego spojrzenia fundament wszelkich zasad i autorytetu w judaizmie jest wpisany między słowa wypowiedziane na Synaju w obecności Mojżesza.

⁸ Rozwiniętą formę tej teorii przedstawia Benjamin Sommer (2016), ma ona wiele wspólnego m.in. z teologią Tamary Ross (2004).

Przywołana na wstępie jedna z fundamentalnych zasad judaizmu zawarta w Misznie: „Mojżesz otrzymał Torę z Synaju i przekazał ją” (m. Awot 1,1), według przekazu tradycji stwierdza, że Mojżesz otrzymał pełną Torę oraz że istnieje nieprzerwany łańcuch łączący Objawienie na Synaju z nauczycielami Tory (rabinami) we wszystkich kolejnych pokoleniach Izraela. Dlatego też Tora ustna, studiowana i redagowana w czasach powstania Miszny oraz później, nie może być uznana za wyłączone dzieło człowieka. Judaizm w swym głównym nurcie uważa, że była ona dana przez Boga Mojżeszowi na Synaju obok Tory spisanej. Od wielu wieków toczy się spór o interpretację tego stwierdzenia. Widoczny on już był w polemice między saduceuszami i faryzeuszami, później między rabinami i karaimami oraz obecnie w zmodyfikowanej formie pojawia się w dyskusji poświęconej teorii tzw. ujawniającego się objawienia.

Dalsze pytanie stawiane w tym kontekście dotyczy charakteru Tory ustnej. Zastanawiano się, czy obejmowała ona pouczenia dotyczące wszystkich szczegółów postępowania i wiary, jakie byłyby potrzebne Żydom w dalszych wiekach? W tym przypadku wszystkie debaty rabinów – przywołane w Misznie i Talmudzie oraz późniejsze – byłyby jedynie próbą przypomnienia tego, co pierwotnie było już znane. Jest to stanowisko, które reprezentował już Saadia Gaon (X wiek). Przeciwna opinia zakłada, że Mojżeszowi były przekazane tylko ogólne zasady i reguły, według których później Żydzi mogliby tworzyć nowe interpretacje prawa – zatem miałyby one jedynie swoje korzenie na Synaju. W tym drugim przypadku Miszna i Talmud zawierałyby głównie zapis kreatywnej działalności rabinów rozwijających i rozbudowujących Torę ustną. Tego rodzaju drogę rozumowania wyraża stanowisko reprezentowane przez Majmonidesa (XII wiek).

Do tej pory na te wątpliwości nie ma jednoznacznej odpowiedzi, chociaż już od średniowiecza są one intensywnie dyskutowane. Dodatkowo sam Talmud nie jest w tej kwestii jednoznaczny, zawarte w nim wypowiedzi uzasadniają obydwa stanowiska. Jednym razem orzeka on, że każda nowa interpretacja przedstawiona nauczycielowi przez studenta Tory była już przez Boga objawiona Mojżeszowi na Synaju. Natomiast w innym kontekście opowiada o tym, jak Bóg wprowadził Mojżesza na dysputę w szkole rabiego Akiwy, z której Mojżesz prawie niczego nie zrozumiał. W poszukiwaniu odpowiedzi należy mieć na uwadze również opinie rabinów, którzy uważają, że – obok zawartych w Torze jednoznacznych orzeczeń – sprzeczność oraz brak rozwiązania danej kwestii są także częścią Objawienia.

Natomiast w szeroko rozpatrywanej tradycji żydowskiej zasada wiary w „Torę z Synaju” oznacza, że Tora spisana i ustna – niezależnie od tego, jak jest rozumiana: czy zawierająca wszystkie szczegóły, czy tylko esencję nauki – pochodzi „z Niebios”. Innymi słowy, jest objawiona przez Boga na Synaju i przekazana za pośrednictwem Mojżesza. Każde zaś kolejne pokolenie Izraela jest zobligowane do studiowania Tory i przekazywania jej następnemu.

Literatura

- Ackerman, A. (2003). Jewish Philosophy and the Jewish-Christian Philosophical Dialogue in Fifteenth-Century Spain. W: D. Frank, O. Leaman (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (s. 371–391). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandon, S. G. F. (2012). Salvation-Religion. W: *Encyclopædia Britannica*. Pobrane z: <https://www.britannica.com/topic/salvation-religion> [dostęp: 10.06.2020].
- Chester, A. (1986). *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Crescas, H. (1990). *The Light of the Lord (Or Adonai)* (tłum. i red. S. Fisher). Jerusalem: Sifrei Ramot.
- Danby, H. (1933). *The Mishnah*. Oxford: Oxford University Press.
- Frank, D. (2003). Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism. W: D. Frank, O. Leaman (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (s. 136–156). Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CCOL0521652073.007.
- Harvey, S. (2003). Arabic into Hebrew. The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought. W: D. H. Frank, O. Leaman (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (s. 258–280). Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, W. Z. (1980). Albo's Discussion of Time. *Jewish Quarterly Review*, 70, 210–238.
- (2006). Tora. W: F. Skolnik, M. Berenbaum (eds), *Encyclopædia Judaica* (2nd ed., Vol. 20, s. 39–45). Detroit, MI: Macmillan.
- Hazon, Y. (2016). *Torah From Heaven: Moses and Sinai in Exodus*. *Jerusalem Letters*, 28.11.2016. Pobrane z: <https://jerusalemletters.com/torah-from-heaven-moses-and-sinai-in-exodus/> [dostęp: 10.06.2020].
- Heschel, A. J. (1996). *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*. New York: Noonday Press.
- Hyman, A. (1967). Maimonides' "Thirteen Principles". W: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (s. 119–144). Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Jacobs, L. (2006). Moses – Rabinic View. W: *Encyclopædia Judaica* (2nd ed., Vol. 14, s. 533–534). Detroit, MI: Macmillan.
- Juda ben Barzillai. (1885). *Commentary on the Sefer Yetzirah* (ed. S. J. Halberstam). Berlin: M'kize Nirdamim.
- Karesh, S. E., Hurvitz, M. M. (2006). *Encyclopedia of Judaism*. New York: Facts on File.
- Kellner, M. (1981). Rabbi Shimon ben Zemaḥ Duran on the Principles of Judaism: „Ohev Mishpat”, Chapters VIII and IX. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 48, 231–265. DOI: 10.2307/3622438.
- Kellner, M. M. (1997). R. Isaac Abravanel on the Principles of Judaism. *Journal of the American Academy of Religion*, 65(4), 1183–1200.
- Mihaly, E. (1955). Isaac Abravanel on the Principles of Faith. *Hebrew Union College Annual*, 26, 481–502.
- Neumark, D. (1919). The Principles of Judaism: In Historical Outline. *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, 1(3/4), 1–46.
- Osmański, M. (2003). Filon z Aleksandrii. Wprowadzenie do badań. *Roczniki*, 51(1), 349–401.
- Pines, S. (1967). *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors*. *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, I-10, 1–101. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Ross, T. (2004). *Expanding the Palace of Torah*. Waltham: Brandeis University Press.
- (2016). *Constructing Faith* (eds H. Tirosh-Samuelson, A.W. Hughes). Leiden: Brill.

- Saadia Gaon. (1948). *The Book of Beliefs and Opinions* (tłum. S. Rosenblatt). Yale Judaica Series 1. New Haven: Yale University Press.
- Sacks, J. (1992). *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*. Sherman Studies of Judaism in Modern Times. Manchester: Manchester University Press.
- Schechter, S., Dembitz, L. N. (2006). Ge'ullah. W: F. Skolnik, M. Berenbaum (eds), *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., Vol. 7, s. 648). Detroit, MI: Macmillan.
- Sommer, B. (2016). *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*. New Haven: Yale University Press.
- Stern, G. (2003). Philosophy in Southern France: Controversy over Philosophic Study and the Influence of Averroes upon Jewish thought. W: D. Frank, O. Leaman (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (s. 281–303). Cambridge: Cambridge University Press.
- Twersky, I. (ed.). (1972). *A Maimonides Reader*. New York: Behrman House.
- Wilensky-Heller, S. O. (1967). Isaac ibn Latif: Philosopher or Kabbalist. W: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (s. 185–223). Cambridge: Harvard University Press.

KS. BOGDAN CZYŻEWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydział Teologiczny

e-mail: czybo@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-6040-5523

DOI: 10.34813/ptr4.2020.9

Aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus* w starożytności chrześcijańskiej

The axiom *extra Ecclesiam nulla salus* in Christian antiquity

Abstract. The axiom *extra Ecclesiam nulla salus* occurred in the utterances of many early Christian authors. The study examines three of them: Origen, St. Cyprian and St. Augustine. They were convinced that there was no salvation outside the Church because for them the two ideas: the Church and salvation were closely interconnected. As regards the meaning of salvation, it was not a subject of dispute in the Church of the first centuries, but such was not the case with the concept of the Church, which was to subsist in unity, guard the deposit of the Truth and maintain the unbroken apostolic succession. These criteria were by no means fulfilled by schismatics and heretics, so they could offer neither salvation nor valid baptism for the forgiveness of personal sins.

Keywords: salvation, baptism, Church, Origen, Cyprian, Augustine.

Na temat Cyprianowej formuły *extra Ecclesiam nulla salus* powstało już wiele opracowań. Czytając tę literaturę przedmiotu, można dojść do wniosku, że nie do końca została ona dogłębnie przestudiowana. Chodzi przede wszystkim o kwestię: czy św. Cyprian był pionierem tego aksjomatu, po którym go inni tylko powtarzali? Biskup Kartaginy uchodzi za prekursora w opinii m.in. Henryka Pietrasa (Pietras, 2010, s. 17). Tak samo sądzi Stanisława Grabska: „stanowiska podobnego do sformułowanego przez św. Cypriana nie znajdujemy wcześniej” (Grabska, 1994, s. 48). Nie wspomina też o żadnym wpływie pisarzy wczesnochrześcijańskich na niego

ks. Jan Kracik, który w swoim skądinąd ciekawym opracowaniu ukazuje historię pojmowania formuły (Kracik, 1994, s. 22–32).

Tymczasem kard. Stanisław Nagy korzenie tego *adagium* identyfikuje przed św. Cyprianem u św. Ignacego Antiocheńskiego¹, św. Ireneusza z Lyonu² oraz Orygenes. Zaznacza przy okazji, że chociaż ta formuła nie miała u nich identycznego brzmienia, posiadała jednak wyraźnie określony sens związany z konkretnym przekonaniem, a mianowicie z tym, że każdy, kto był członkiem prawdziwego Kościoła i od niego odszedł, powinien w powrocie do niego upatrywać szansy swojego zbawienia (Nagy, 1994, s. 42).

O reminiscencji tego aksjomatu u innych autorów poza św. Cyprianem wspomina także kard. Joseph Ratzinger. Zwraca najpierw uwagę na biblijny fundament dla doktryny o konieczności Kościoła do zbawienia w Mk 16,16 i Dz 4,12. Jego zdaniem sformułowanie szablonu dla *extra Ecclesiam nulla salus* zawdzięczamy najpierw Orygenesowi, później św. Cyprianowi (Ratzinger, 1965, s. 611).

Na podobieństwo wypowiedzi Orygeneses i św. Cypriana wskazuje ks. Tomasz Kaczmarek. Za Jeanem Daniélou³ stwierdza, że to sformułowanie pierwszy raz pojawia się u Orygeneses w postaci: *extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur* w homilii *In Iesu Nave*. Ksiądz Jerzy Pałucki jest zdania, że w kwestii zbawienia w Kościele „wypowiada się na Wschodzie Orygeneses oraz prawie równocześnie Cyprian na Zachodzie” (Pałucki, 2012, s. 642).

Warto zatem podjąć jeszcze raz głębszą refleksję na temat tego aksjomatu i zapytać najpierw o jego znaczenie u Orygeneses, później u św. Cypriana, ze szczególnym uwzględnieniem jego kontekstu historycznego i teologicznego. W końcu przyczynku odniesiemy się niemal zdawkowo do św. Augustyna, jako że również i on przekazał potomności świadectwo egzystencji tej wyjątkowej zasady teologicznej u schyłku starożytności.

Orygenes: *extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur*

Interesujący tekst Orygeneses, znajdujący się we wspomnianym zbiorze homilii do Księgi Jozuego, zachowanych w przekładzie Rufina z Akwilei, brzmi następująco: „Niechaj więc nikt się nie łudzi, niechaj nikt nie oszukuje sam siebie: poza tym domem, to znaczy poza Kościołem, nikt się nie może zbawić” (*extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur*). „Kto wyjdzie na zewnątrz, sam jest winien swojej śmierci” (*quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus*; Orygenes, *Jozue*, 3,5, s. 21).

¹ Święty Ignacy Antiocheński w liście do Kościoła w Efezie (XVI 1) pisze: „Nie łudźcie się, bracia moi: burzyciele rodzin nie odziedziczą Królestwa Bożego (1 Kor 6,9)”. Przez wyrażenie „burzyciele rodzin” (*οικοφθόροι*) należy rozumieć najpierw cudzołóżników, których prawo skazuje na śmierć (Kpł 20,10), a także heretyków, którzy bezczęścili „dom Boży”, którym jest dusza chrześcijańska. Herezja to cudzołóstwo duchowe (Ignatios, wyd. 1998, s. 84–85, przyp. 2).

² Święty Ireneusz z Lyonu wypowiada się na ten temat w *Adversus haereses* (III,24,1): „Uczestnictwa w Nim (Duchu) nie mają ci, co nie biegną do Kościoła” („Cuius [Spiritus] non sunt participes omnes qui non currunt ad Ecclesiam”).

³ Daniélou stawia tezę, przywołując fragment homilii Orygeneses do Księgi Jozuego (3,5): „il est intéressant de noter au passage que le créateur de cette célèbre formule est donc Origène” (Daniélou, 1991, s. 251).

Nie wszystkich jednak przekonuje, że zacytowany fragment homilii wyszedł spod ręki Orygenesesa. Zwrócił na to uwagę już Adolf von Harnack, który postawił pytanie, czy czasami ten tekst nie pochodzi od tłumacza homilii, czyli od Rufina z Akwilei. W jego uszach miała bowiem brzmieć słynna i znana formuła św. Cypriana i dlatego włożył ją w usta Orygenesesa (Harnack, 1918, s. 83). Należy jednak bardzo ostrożnie podchodzić do tego typu opinii, zwłaszcza że w innych dziełach Orygenesesa znajdują się podobne wypowiedzi (Orygenes, *Selecta in Exodum*, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, V 16).

Za autorstwem Orygenesesa formuły *extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur* przemawia np. fragment zawarty w *Rozmowie z Heraklidesem*. Znajduje się w niej wyjaśnienie odnoszące się do właściwego rozumienia wyrażen: „na zewnątrz” i „wejść w dom”. Orygenes interpretuje te wyrażenia w następujący sposób:

Na zewnątrz – jest każdy grzesznik; dlatego też do tych, którzy są na zewnątrz, powinno się mówić w przypowieściach, aby skłonić ich do opuszczenia tego na zewnątrz, a stania się tymi, którzy wewnątrz są. Pojęcie: wejść w dom – jest, jak już powiedziałem, mistyczne, gdyż: w dom Jezusa wchodzi jego prawdziwy uczeń. Wchodzi – to znaczy myśli zgodnie z duchem Kościoła, to znaczy, że życie jego jest zgodne z zasadami Kościoła (Orygenes, *Rozmowa z Heraklidesem*, 15, s. 165).

Wywód Orygenesesa jest jasny i wyraźny. Z jednej strony zwraca uwagę na konieczność pozostania w Kościele, bowiem w nim jest prawda, z drugiej – zachęca do powrotu tych, którzy go opuścili i tym samym trwają w grzechu.

Biorąc pod uwagę przytoczone tu świadectwa, należałoby skłonić się ku temu, że zawarta w homilii do Księgi Jozuego formuła *extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur* pochodzi od Orygenesesa i nie ma powodu, aby pozbawiać go jej autorstwa⁴. Datę jej powstania da się określić w przybliżeniu: homilie aleksandryczyka do Księgi Jozuego powstały w Cezarei Palestyńskiej, a zatem po 231 roku (Harnack, 1958, s. 42). Annie Jaubert, opierając się na zdaniu Rufina z Akwilei (Rufin z Akwilei, *Przedmowa do Homilii o Księdze Jozuego*, s. 3), że w improwizowanej formie wygłosił je „stary Adamantius”⁵, uważa, że były to lata 244–250 (Jaubert, 1960, s. 9–10).

Nasuwa się następna wątpliwość: kogo Orygenes miał na myśli – tylko tych, którzy odeszli od Kościoła, czy też każdego, kto do niego nie należał? Szukając odpowiedzi, musimy wziąć pod uwagę biblijny kontekst wypowiedzi Orygenesesa. Posłani przez Jozuego zwiadowcy z zadaniem zbadania miasta Jerycha, zawierają z nierządnicą Rachab uczciwy układ: kto będzie przebywał w jej domu w czasie zdobywania miasta, zostanie ocalony, kto zaś opuści to miejsce, musi liczyć się ze śmiercią. Zewnętrznym znakiem dla najeźdźców był purpurowy powróż opadający z okna domu Rachab (Joz 2,8–21). Ten kontekst poddaje Orygenes interpretacji duchowej i typologicznej. Stwierdza, że dom nierządnicy to Kościół, ci zaś, którzy w nim

⁴ Daniélou uważa, że pierwszym autorem, który posłużył się tymi figurami na Wschodzie, był Orygenes (Daniélou, 1954–1955, s. 129–139).

⁵ Adamantius to przydomek Orygenesesa, który znaczy „twardy jak stal, nieugięty”.

są i do niego należą, mogą być pewni zbawienia. Purpurowy powróż zwisający z okna domu, jako znak ocalenia domowników od zagłady, symbolizuje krew Chrystusa.

Zanim Orygenes wypowie słowa na temat zbawienia tych, którzy są w Kościele, zachęcił: „Jeśli zatem ktoś chce się ocalić, niechaj przyjdzie do domu tej, która niegdyś była nierządnicą” (Orygenes, *Jozue*, 3,5, s. 21), bowiem Kościół Chrystusowy „został zgromadzony z grzeszników jakby z nierządu” (Orygenes, *Jozue*, 3,3, s. 19). Mowa tu najprawdopodobniej o grupie wiernych wywodzących się z pogan. W dalszej części homilii Orygenes wymienia drugą grupę, która bez wątpienia reprezentuje Żydów: „Również jeśli ktoś z tego ludu (*aliquis de illo populo*) chce się ocalić, niechaj przyjdzie do tego domu, aby mógł osiągnąć zbawienie” (Orygenes, *Jozue*, 3,5, s. 21). Pomysłowo też alegoryzuje epizod z purpurowym powrozem, odnosząc go do zawołania Żydów: „Krew Jego na nas i na dzieci nasze” (Mt 27,25), oświetlając zarazem innym tekstem: „został ustanowiony na upadek i na zmartwychwstanie wielu” (Łk 2,34). Dla jednych Żydów krew jest przyczyną sądu, dla drugich – narzędziem zbawienia (Orygenes, *Jozue*, 3,5, s. 21). W konkluzji homilii, nawiązując do znaku purpurowego powrozu, wyraża życzenie:

Oby przez ten znak osiągnęli zbawienie wszyscy (*salutem consequantur omnes*), którzy znajdują się w domu tej, która była niegdyś nierządnicą (*qui in domo eius, quae aliquando erat meretrix*), oczyszczeni w wodzie, w Duchu Świętym oraz we krwi Pana i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa (Orygenes, *Jozue*, 3,5, s. 21).

Pozostała jeszcze do rozstrzygnięcia druga kwestia: zgodność formuły Orygenesesa z głoszoną przez niego możliwością zbawienia całego stworzenia. W eklezjologii Orygenesesa spotykamy rozróżnienie Kościoła niewidzialnego i widzialnego (Kracik, 1994, s. 23). Pierwszy idealny, nazwany Kościołem pierworodnych, istnieje w niebie i stanowi święte miasto Boga (Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, 3,3, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, 7,8). Drugi – ziemski – chociaż rozbity przez grzech, jest Kościołem uniwersalnym (*Ecclesia catholica*). Jego zadanie polega na strzeżeniu nauki Chrystusa przed wypaczeniem jej przez heretyków (Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, IV 2,26–28, s. 183, II 6,2, s. 100; Szram, 2004, s. 218–219). Przeznaczeniem tego Kościoła jest połączenie się z Kościołem niebiańskim w celu osiągnięcia stanu doskonałości (Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, II 1,31, s. 69). W tym eschatologicznym Kościele nastąpi pełne zjednoczenie bytów rozumnych z Osobami Boskimi i między sobą (Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, I 1,5, s. 38; Szram, 2004, s. 219). Mamy tutaj przesłanki do apokatastazy.

Według ks. Mariusza Szrama aleksandryczyk nie uważa apokatastazy „jako pewnik, ale jako przypuszczenie, związane z przekonaniem o bezgranicznej miłości Boga do człowieka, a także z koncepcją powrotu całego stworzenia do pierwotnej jedności” (Szram, 2004, s. 220). Z drugiej strony sam Orygenes uważa, że powołaniem Kościoła jest zgromadzenie wszystkich świętych (*coetum omnium sanctorum*; Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, I 1,5, s. 38). Czy zatem „wszyscy” (*omnium*) oznacza uniwersalną apokatastazę, czy tylko wszystkich zbawionych? Na podstawie tekstu homilii do Księgi Jozuego (3,5) można dojść do wniosku, że Kościół czasów przyszłych u Orygenesesa będzie dla zbawionych. Jednak nie cała jego

ekleziologia zmierza w tym kierunku, ponieważ w innych miejscach mówi on o rekapitulacji dziejów świata i nadziei na powszechne zbawienie. Orygenes nie zawsze był konsekwentny w swoich wypowiedziach, co można wyjaśnić tym, że zależało mu raczej na dyskusji, zaś uciekał od stwierdzeń pewnych i zdefiniowanych (Orygenes, *O zasadach*, I 6,1, s. 107; Szram, 2004, s. 222–223).

Aksjomat św. Cypriana: *extra Ecclesiam nulla salus*. Kontekst polityczny i społeczny

Genezy formuły *extra Ecclesiam nulla salus* należy niewątpliwie szukać najpierw w sytuacji politycznej, jaka wytworzyła się za życia św. Cypriana z Kartaginy. Jej bohaterem był cesarz Decjusz (ok. 200–251), który swój urząd sprawował w latach 249–251. Za jego panowania pierwszy raz represje dotknęły cały Kościół; było to pierwsze prześladowanie powszechne. Zgodnie z nakazem Decjusza wszyscy mieszkańcy imperium byli zobowiązani do złożenia ofiar bogom i do udziału w modlitwach. Wydany przez cesarza dekret miał zapobiec barbarzyńskim najazdom Gotów, ponieważ ich przyczyną, zdaniem Decjusza i jego otoczenia, był gniew bogów, zwłaszcza tych, którzy opiekowali się cesarstwem i jego władcą. Aby przebłagać i zaskarbić sobie życzliwość bogów, należało złożyć im ofiary (Wipszycka, 2006, s. 75). Chodziło zatem o wewnętrzne umocnienie państwa i obronę tradycyjnej religii, uważanej za podstawę życia państwowego (Olszewski, 1982, s. 29).

Chociaż w cesarskim dekreście nie było wzmianki o chrześcijanach, bowiem zawierał on zachętę kierowaną do wszystkich obywateli, aby spełnili ten obowiązek jako znak lojalności wobec państwa i jego władcy, to jednak niewątpliwie wymierzony był w Kościół. Aby wypełnić cesarski dekret, powoływano specjalne komisje we wszystkich miejscowościach imperium, które były odpowiedzialne za wykonanie nakazu cesarza. Wywiązanie się z tego przepisu polegało na spożyciu kawałka mięsa z pogańskiego ołtarza, skosztowania wina ofiarowanego bóstwom lub wrzuceniu w ogień ołtarzowy kilku ziaren kadzidła (Śrutwa, 2018, s. 276). Przy tej okazji wydawano specjalne zaświadczenia potwierdzające spełnienie obywatelskiego obowiązku.

Dla niechrześcijan ten rytuał nie stanowił większego problemu, ponieważ była to jedna z form religijnych pogańskich ceremonii. Inaczej rzecz się miała z chrześcijanami, którzy przez odmowę udziału w obrzędzie narażali się na surowe kary: śmierć, konfiskatę majątku bądź zesłanie na przymusowe roboty. Prześladowania Decjusza na szczęście nie trwały długo, przerwała je śmierć Cesarza w czerwcu 251 roku na polu bitwy w wojnie z Gotami (Wipszycka, 2006, s. 100).

Cesarski dekret spowodował pojawienie się trzech grup w gronie chrześcijan. Pierwsi to *confessores* lub *martyres*. Nie poddali się nakazowi cesarskiemu i ponieśli wspomniane kary. Druga to *lapsi* – upadli (nazywani też *thurificati*). Byli niezwykle surowo oceniani za wzięcie udziału w pogańskich ofiarach. Wreszcie trzecia grupa – *libellatici* – to chrześcijanie ratujący się ucieczką bądź kupowaniem od komisji państwowej fikcyjnych zaświadczeń o złożeniu ofiary (Banaszak, 1989, s. 67).

Bez względu na motywy, którymi kierowali się chrześcijanie uczestniczący w pogąńskim rytuale ofiarnym (*lapsi*), narazili się na wyłączenie z Kościoła pod zarzutem apostazji. Prawdziwy problem pojawił się w chwili, kiedy *lapsi* pragnęli wrócić na łono Kościoła, i należało zdecydować, czy jest to możliwe. Do tej pory Kościół był konsekwentny i bezwzględnie wykluczał ze swego grona wszystkich „upadłych” w wierze (Michalski, 1969b, s. 14; Czyżewski, 2003, s. 185). Na tym tle doszło do rozłamu, ponieważ w Kartaginie diakon Felicissimus i jego zwolennicy przekonywali, że *lapsi* mogą na powrót stać się pełnoprawnymi członkami Kościoła bez nakładania na nich pokuty (Cyprian, list 43,3, s. 120–121). Tymczasem Nowacjan, kapłan Kościoła rzymskiego, był zwolennikiem rozwiązania, że w Kościele nie ma miejsca dla grzeszników, tym bardziej zaś dla *lapsi* (Cyprian, listy 22, 25, 27, 29, 55).

Na tym tle powstały dwie schizmy mające wspólne źródło – upadłych w czasie prześladowania za Decjusza. Różnił ich pogląd w kwestii przyjmowania *lapsi* na powrót do Kościoła. Ta trudna sytuacja zrodziła pytanie o ważność chrztu udzielanego w schizmatyckich społecznościach. Święty Cyprian uważał, podobnie jak pozostali biskupi Afryki Prokonsularnej, że chrzest praktykowany poza Kościołem, kierowanym nawet przez legalnie wybranych biskupów, nie może być skuteczny, ponieważ brakuje jedności z prawdziwym Kościołem (Drączkowski, 1998, s. 141). Stąd też powinno się chrzcić ponownie osoby ubiegające się o przyjęcie do tego prawdziwego Kościoła, gdyż zostały one ochrzczone w gminach schizmatyckich (Cyprian, listy 69,10, 73,6.21, 75,8, 4,4). W takim kontekście pojawia się słynne zdanie św. Cypriana, że „poza Kościołem nie ma zbawienia” (Cyprian, list 73,21, s. 270). Inny pogląd reprezentował papież Stefan, nie dostrzegając potrzeby udzielania ponownego chrztu wracającym ze schizmy do Kościoła katolickiego.

Kontekst eklezjalny

Do wyrażonego stanowiska w aksjomacie *extra Ecclesiam nulla salus* biskup Kartaginy nawiązuje również w pozostałej korespondencji, zwłaszcza w tej, która odnosi się do ważności chrztu udzielanego przez heretyków i schizmatyków (listy 69–75), datowanej na lata 255 i 256⁶, oraz w traktacie *O jedności Kościoła* powstałym w roku 251 z okazji synodu zwołanego w Kartaginie, w związku z wyborem Korneliusza na biskupa Rzymu (Starowieyski, Szymusiak, 2018, s. 244).

Dlaczego heretycy i schizmatycy garną się do Kościoła? Wniosek jest jeden: ponieważ w Kościele jest zbawienie. Święty Cyprian posuwa się w retoryce aż do odmowy tego zbawienia dla heretyków, nawet gdyby przelali krew dla Jezusa:

Jeżeli zaś heretykowi ani chrzest publicznego wyznania i (przelanej) krwi nie może pomóc do zbawienia, bo nie ma poza Kościołem zbawienia (*extra Ecclesiam nulla salus*), to o ileż bardziej w jakiejś kryjówce lub jaskini rozbójników został oblany niegodziwą

⁶ Należy zaznaczyć, że żaden list św. Cypriana nie nosił daty. Lata ich powstania ustalono w oparciu o adresatów oraz występujące w nich fakty historyczne (Michalski, 1969b, s. 19).

wodą, nie tylko nie pozbył się dawnych grzechów, lecz owszem zebrał jeszcze nowe i większe (Cyprian, list 73,21, s. 270).

Co zatem począć z tymi, którzy przychodzą z herezji i ze schizmy do Kościoła? Odpowiedź znajduje się w kierowanym do papieża Stefana liście 72, w którym biskup Kartaginy powołuje się na zdanie siedemdziesięciu jeden biskupów Afryki Prokonsularnej biorących udział w synodzie 1 września 256 roku: „Postanowiliśmy bowiem, że tych, którzy są poza Kościołem zanurzeni i u heretyków i schizmatyków skazą bezbożnej wody skalani, a przychodzą do nas i do Kościoła, który jest jeden, należy chrzcić” (Cyprian, list 72,2, s. 255–256). W innym miejscu stwierdza się: „heretycy i schizmatycy ochrzczeni poza Kościołem mają być ochrzczeni” (Baron, Pietras, 2006, kan. 8, s. 30), oraz: „Każdy, kto nie zostanie ochrzczone, będzie obcy królestwu niebieskiemu”, czyli Kościołowi katolickiemu (Baron, Pietras, 2006, kan. 18, s. 32).

Co zaś począć z tymi, którzy zostali ochrzczeni w Kościele katolickim, odpadli od niego i chcą powrócić na jego łono? Ci nie będą powtórnie chrzczeni na odpuszczenie grzechów, ale „będą pojednani z Kościołem przez włożenie rąk na znak pokuty” (Baron, Pietras, 2006, kan. 8, s. 30, kan. 22, s. 32). Dlaczego? Odpowiedź jest następująca: „jest jeden tylko chrzest i tylko w Kościele katolickim” (Cyprian, list 73,1, s. 258)⁷ – a ważnego chrztu nie należy powtarzać.

W całej kontrowersji chodzi o ten chrzest będący warunkiem wejścia do Kościoła jako społeczności, która oferuje zbawienie. W swojej twórczości św. Cyprian w celu ukazania prawdziwej natury Kościoła często odwoływał się za św. Pawłem do figury Oblubienicy – Kościoła (*sponsa*) i Chrystusa – Oblubieńca (*sponsus*) (Kaczmarek, 2004, s. 103–110). Kościół to jedyna Oblubienica „posiadająca wszelką władzę swojego Oblubieńca i Pana” (*tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem*; Cyprian, list 73,11, s. 264). Zbawienie można uzyskać wyłącznie w Kościele, ponieważ jest on „jedyną płodną matką” (*una mater fecunditatis*; Cyprian, *O jedności*, 5, s. 175) i w niej tylko jest „łono niosące zbawienie” (*salutaris sinus matris*; Cyprian, list 59,13, s. 186).

Heretycy, którzy są oderwani od Chrystusa, nie mogą zostać nazwani Jego oblubienicą, ale nierządnicą. Ta zaś ani nie daje życia, ani też nie rodzi synów Bogu, lecz szatanowi (*non Deo nativitas illa sed diabolo filios generat*; Cyprian, *O jedności*, 11, s. 180). Dla Cypriana jest oczywiste, że chrześcijaninem nie jest ten, kto nie jest w Kościele Chrystusa (*christianus non est qui in Christi ecclesia non est*; Cyprian, list 55,24, s. 156).

W celu należytego zrozumienia wymowy aksjomatu św. Cypriana *extra Ecclesiam nulla salus* należy nań spojrzeć przez pryzmat sytuacji chrześcijaństwa starożytnego i trapiących je problemów. Nie można bowiem zapominać o tym, że kontrowersje toczone w Kościele pierwszych wieków dotyczyły Kościoła uniwersalnego i lokalnego (Paprocki, 1994, s. 69 i 75). Wypowiedzi św. Cypriana odnoszą się do możliwości zbawienia nie dla pogan, ale dla chrześcijan, którzy popadli w schizmy, herezje i zaczęli tworzyć odrębne gminy (Grabska, 1994, s. 47). Biskup Kartaginy miał np.

⁷ „My przyznajemy Kościołowi jeden chrzest, który znamy jedynie w Kościele” (Baron, Pietras, 2006, kan. 21).

na uwadze konkretną grupę, mianowicie nowacjan, określonych przez niego jako schizmatyków i heretyków, którzy stali się nie tylko jego przeciwnikami, lecz także wrogami Kościoła. Kościół utworzony przez heretyków i schizmatyków nie może być prawdziwy, ponieważ nie tworzą go ważnie ochrzczeni i nie działa w nim łaska zbawienia.

Słusznie kard. Nagy twierdzi, że w okresie patrystycznym mamy do czynienia z zastosowaniem zasady *extra Ecclesiam nulla salus* w odniesieniu do chrześcijan, którzy świadomie porzucili Kościół i znaleźli się poza jego obrębem (Nagy, 1994, s. 42). Henri de Lubac powie więcej: Ojcowie nie nadawali temu *adagium* „charakteru generalnego”, czyli z pewnością nie odnosili go do tych, którzy nie zetknęli się z Ewangelią (Nagy, 1994, s. 42). Uczciwie należy przyznać, że w późniejszej historii Kościoła zasada o niemożliwości zbawienia poza Kościołem była bezzasadnie rozciągana na inne grupy, których nie mieli na uwadze Ojcowie Kościoła (Nagy, 1994, s. 43)⁸.

Pozostaje do uwypuklenia jeszcze jeden istotny szczegół, a mianowicie ten, że sam Nowacjan, jak i jego zwolennicy pod względem doktrynalnym byli prawowierni i nie można było im niczego zarzucić. Reprezentowali jedynie stronnictwo rygorystów, którzy chcieli Kościoła czystego (*katharoi*), bezgrzesznego, stąd też zalecali surowość wobec zapierających się wiary (*lapsi*). Nowacjanie nie byli zatem heretykami, chociaż św. Cyprian niekiedy tak ich określał⁹. Z jakiego powodu? Z troski o utrzymanie jedności. Jej kryterium tkwiło w akceptacji nauczania Kościoła oraz w podporządkowaniu się biskupowi. Ci, którzy buntują się przeciw biskupowi, tym samym buntują się przeciw Bogu. Z tego wynika, że nauczający poza Kościołem nie jest chrześcijaninem, dlatego że „nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za matkę” (*habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*; Cyprian, *O jedności*, 6, s. 176; Kelly, 1988, s. 156–157; Kracik, 1994, s. 24). Biskup Kartaginy do tego stopnia zwraca uwagę na potrzebę jedności w Kościele, że nawet męczeństwa heretyka i złożonego przez niego wyznania nie uznaje za prawdziwe. Powołując się na św. Pawła (1 Kor 13,3), twierdzi, że „takim nic nie pomoże, choćby byli spaleni i zabici” (Cyprian, list 73,21, s. 270).

W obliczu rozłamów św. Cyprian staje na straży jedności w sensie jedności chrześcijan skupionych wokół swojego biskupa. Jego zamiarem było niewątpliwie powstrzymanie chrześcijan przed separacją od prawowitej wspólnoty kościelnej. Jego spekulacje nie odnosiły się do uniwersalnego pojęcia zbawienia ludzkości, ale do konkretnej sytuacji, jaka zagroziła Kościołowi w Afryce Prokonsularnej i w Rzymie (Ratzinger, 1965, s. 611).

⁸ Więcej na temat rozumienia w okresie popatrystycznym aksjomatu *extra Ecclesiam nulla salus* pisze Kracik, 1994, s. 25–32.

⁹ Musimy przyznać, że św. Cyprian nie odróżniał wyraźnie pojęcia herezji i schizmy od siebie, raczej często łączył herezję i schizmę do tego stopnia, że ich zakres treściowy niemal się u niego pokrywa. Więcej na ten temat pisze Myszor, 1971, s. 147–190.

Święty Augustyn: *extra Ecclesiam catholicam totum potest praeter salutem*

Tekst Augustyna przenosi nas na schyłek starożytności i dowodzi żywotności aksjomatu spopularyzowanego przez św. Cypriana. W dziele *De baptismo*, nawiązując do użytego przez św. Cypriana porównania Kościoła do raju w liście 73 kierowanym do bp. Jubajana, pisze: „wprawdzie ludzie mogą chrzest Kościoła przyjąć także poza Kościołem, ale nikt nie może poza nim ani otrzymać, ani też zachować zbawienia błogosławionych” (*posse quidem eius baptismum homines etiam foris accipere, sed salutem beatitudinis extra eam neminem vel percipere vel tenere*; Augustyn, *O chrzcie*, IV 1,1, s. 98). Powyższe nawiązanie do listu św. Cypriana wprowadza nowy wątek, przeoczany przez patrologów. W następnym fragmencie św. Augustyn w sposób następujący aktualizuje tę doktrynę: „chrzest Kościoła może być także poza Kościołem, lecz dar błogosławionego życia znajduje się tylko wewnątrz Kościoła” (*baptismus ecclesiae potest esse extra Ecclesiam, munus autem beatae vitae non nisi intra Ecclesiam reperitur*; Augustyn, *O chrzcie*, IV 1,1, s. 98).

Augustyn, podobnie jak Cyprian, zbawienie plasuje w Kościele, do którego bramą jest chrzest na odpuszczenie grzechów. Chrzest ten może być udzielony w Kościele lub poza, natomiast zbawienia nie można osiągnąć poza nim. Z wielką pasją polemiczną odda tę prawdę Augustyn w następujących słowach:

Poza Kościołem katolickim może mieć [donatysta – B.C.] wszystko poza zbawieniem (*extra Ecclesiam catholicam totum potest praeter salutem*). Może mieć godność [biskupstwa – B.C.], może mieć Tajemnicę, może śpiewać Alleluja, może odpowiadać Amen, może trzymać Ewangelię, może wierzyć w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego i głosić tę wiarę – lecz tylko w Kościele katolickim może znaleźć zbawienie (Augustyn, *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, 6, PL 43, kol. 695).

Konkluzja

Aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus*, pojawiający się w wypowiedziach autorów wczesnochrześcijańskich studiowanych w tym opracowaniu, składa się z dwóch idei ze sobą ściśle skorelowanych: zbawienia i Kościoła. W przekonaniu Ojców Kościoła – od Orygenesza po św. Augustyna – poza Kościołem nie ma zbawienia. Ojcowie Kościoła mieli na uwadze Kościół trwający w jedności, przechowujący depozyt Prawdy i połączony z apostołami nieprzerwaną sukcesją. Kryteriów takiego Kościoła nie spełniały społeczności schizmatyków oraz heretyków. Zatem one nie mogły oferować zbawienia ani nawet ważnego chrztu na odpuszczenie grzechów osobistych.

Literatura

- Augustine. (1861). *De baptismo contra Donatistas libri septem*. Patrologia Latina, Vol. 43, 107–244. Paris: J.-P. Migne. Tekst w języku polskim: Augustyn z Hippony. (2006). *O chrzcie* (tłum. A. Żurek). ŻMT 38. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (1865). *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*. Patrologia Latina, Vol. 43, 689–698. Paris: J.-P. Migne.
- . (2013). List 131 (tłum. J. Czuj, M. Ożóg). W: Hieronim ze Strydonu. *Listy*. ŻMT 68. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Banaszak, M. (1989). *Historia Kościoła katolickiego. Cz. 1: Starożytność*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Baron, A., Pietras, H. (oprac.). (2006). *Acta synodalia. Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Cyprianus. (1871). *Opera omnia II: Epistulae*. CSEL 3/2. W. Hartel. Tekst w języku polskim: Cyprianus. (1969). *Listy* (tłum. W. Szoldrski). PSP 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- . (2006). *De catholicae Ecclesiae unitate. Sources Chrétiennes* (Vol. 500). Paris: Cerf. Tekst w języku polskim: św. Cyprian. (1936). *Pisma. T. 1: Traktaty* (tłum. J. Czuj). POK 19, 171–193. Poznań: Jan Jachowski – Księgarnia Uniwersytecka.
- Czyżewski, B. (2003). Postawa św. Cypriana wobec apokatów na podstawie jego listów. *Studia Gnesnensia*, 17, 185–202.
- Daniélou, J. (1954–1955). *Mia Ecclesia. W: 1054–1954: L'Eglise et les Églies. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident* (Vol. 1, s. 129–139). [b.m.]: Chévetogne.
- . (1991). *Les origines du christianisme latin*. Paris: Desclée/Cerf.
- Drączkowski, F. (1998). *Patrologia*. Pelplin, Lublin: Bernardinum.
- Grabka, S. (1994). Sobór i apokatstwo Kościoła. *Znak*, 5, 47–53.
- Harnack, A. (1918). *Der kirchengeschichtliche ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. Teil 1: Hexateuch und Richterbuch. Texte und Untersuchungen*, 42, 3. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- . (1958). *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II: Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Ignatios. (1998). *Epistula ad Ephesios. Sources chrétiennes* (Vol. 10^{bis}). Paris: Cerf. Tekst w języku polskim: Starowieyski, M. (oprac.). (2010). *Pierwsi świadkowie*. (tłum. A. Świderkówna, s. 113–119). Kraków: Wydawnictwo M.
- Irenaeus Lugdunensis. (1974). *Adversus haereses. Sources chrétiennes* (Vol. 210). Paris: Cerf. W: A. Bober. (1965). *Antologia patrystyczna*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Jaubert, A. (1960). Introduction. W: Origène, *Homélies sur Josué*. Sources Chrétiennes, Vol. 71. Paris: Cerf.
- Kaczmarek, T. (2004). *Ecclesia sponsa Christi w nauczaniu św. Cypriana*. W: J. Naumowicz (red.), *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym Chrześcijaństwie*. Studia Antiquitatis Christianae 17, 103–110. Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Kelly, J. N. D. (1988). *Początki doktryny chrześcijańskiej* (tłum. J. Mrukówna). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kracik, J. (1994). Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia pojmowania formuły. *Znak*, 5, 22–32.
- Michalski, M. (1969a). *Antologia literatury patrystycznej* (t. 1). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- . (1969b). Wstęp. W: św. Cyprian, *Listy*. PSP 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Myszor, W. (1971). Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana. *Studia Theologica Varsaviensia*, 9(1), 147–190.
- Nagy, S. (1994). Kościół a sprawa zbawienia. *Znak*, 5, 42–46.

- Olszewski, D. (1982). *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Origenes. (1857). *De principiis*. Patrologia Graeca, Vol. 11, 111–414. Paris: J.-P. Migne. Tekst w języku polskim: Orygenes. (1996). *O zasadach* (tłum. S. Kalinkowski). ŻMT 1. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- (1862a). *Homiliae in Iesu Nave*. Patrologia Graeca, Vol. 12, 825–948. Paris: J.-P. Migne. Tekst w języku polskim: Orygenes. (1986). *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (tłum. S. Kalinkowski). PSP 34/2, 3–137. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- (1862b). *Homiliae in Lucam*. Patrologia Graeca, Vol. 13, 1799–1902. Paris: J.-P. Migne. Tekst w języku polskim: Orygenes. (1986). *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* (tłum. S. Kalinkowski). PSP 36. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- (1862c). *Homiliae in Numeros*. Patrologia Graeca, Vol. 12, 583–806. Paris: J.-P. Migne. Tekst w języku polskim: Orygenes. (1986). *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (tłum. S. Kalinkowski). PSP 34/1, 31–291. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- (1967). *Disputatio cum Heracleida*. Sources chrétiennes (Vol. 67). Paris: Cerf. Tekst w języku polskim: Zajkowski, T. A. (tłum). (1967). *Studia Theologica Varsaviensia*, 5(2), 148–180.
- (1992, 2006). *In Canticum canticorum*. Sources chrétiennes (s. 375–376). Paris: Cerf. Tekst w języku polskim: Orygenes. (1994). *Komentarz do Pieśni nad pieśniami* (tłum. S. Kalinkowski). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pałucki, J. (2012). Poza Kościołem nie ma zbawienia. Od Orygenesusa i Cypriana do Fulgencjusza. W: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie* (s. 641–656). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Paprocki, H. (1994). Granice Kościoła. *Znak*, 5, 68–77.
- Pietras, H. (2010). Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. W: F. Drączkowski i in. (red.), *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja* (s. 11–21). Lublin: Polihymnia.
- Ratzinger, J. (1965). *Salus extra Ecclesiam nulla est*. *Znak*, 131, 611–618.
- Rufinus. (1862). *Prologus in Omelias Origenis super Iesum Nave*. Patrologia Graeca, Vol. 12, 824–826. Paris: J.-P. Migne. Tekst w języku polskim: Orygenes. (1986). *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (tłum. S. Kalinkowski). PSP 34/2, 3–4. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Starowieyski, M., Szymusiak, M. J. (red.). (2018). *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Poznań: Święty Wojciech.
- Szram, M. (2004). Kościół jako rzeczywistość wieczna w doktrynie Orygenesusa. *Verbum Vitae*, 6, 205–226.
- Śrutwa, J. (2018). *Dzieje Kościoła w starożytności* (t. 1). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wipszycka, E. (2006). *Kościół w świecie późnego antyku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Instytut Nauk Teologicznych

e-mail: lesni@kul.pl

ORCID: 0000-0001-6484-9941

DOI: 10.34813/ptr4.2020.10

Ekskluzywizm soteriologiczny w Kościele prawosławnym?¹

Is Soteriological Exclusivism Present in the Orthodox Church?

Abstract. The Orthodox Church teaches that it is the only true Church. Does it form the dogmatic thesis that salvation is only available in the Orthodox Church? Soteriological exclusivism is a reality, which is difficult to an unambiguous assessment. Depending on their presuppositions concerning the ecumenical openness, recognition of the ecclesiality of other Christian Churches and God's saving will, Orthodox theologians reject or allow the possibility of salvation of people outside the visible borders of the Orthodox Church. In the search for the answer to the question posed in the title of the article, the theological reflection was undertaken on three main issues, namely: Orthodoxy as the true Church of Christ and the Holy Spirit, soteriological radicalism of the Orthodox Church and the possibility of salvation in other Churches and Christian Communities, and the openness to the opportunity of salvation for the Christians outside the Orthodox Church. The analyzes show that the soteriological views of Orthodox theologians are basically conditioned by their fundamentalist or ecumenical convictions.

Keywords: the Orthodox Church, soteriological exclusivism, salvation, ecclesiality, fundamentalism, ecumenical openness.

¹ Artykuł został napisany dzięki finansowaniu z programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego projektu *Regionalna inicjatywa doskonałości* w latach 2019–2022, nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł.

Zbawienie jest centralnym problemem każdej religii. Namysł nad zbawieniem w perspektywie prawosławnej wymaga uwzględnienia prawdy o tym, że jest to rzeczywistość wspólnotowa. Zbawienie jest eklezjalne, a to oznacza, że nie dotyczy jedynie poszczególnych osób, ale również wspólnoty wierzących, czyli dostępuje się zbawienia osobiście, ale nie w odosobnieniu od siostr i braci będących z nami we wspólnocie Kościoła (Ware, 2011, s. 227–254). Rosyjski myśliciel religijny Aleksy Chomiakow (1804–1860) prawdę tę wyjaśnił w sposób następujący:

Wiemy, że gdy ktoś z nas upada, upada samotnie. Nikt jednak nie zostaje zbawiony samotnie. Ten, kto dostępuje zbawienia, dostępuje go w Kościele, jako jego członek i w jedności ze wszystkimi innymi Jego członkami. Jeśli ktokolwiek wierzy, jest we wspólnocie wiary; jeśli kocha, jest we wspólnocie miłości; jeśli się modli, jest we wspólnocie modlitwy (Chomiakow, wyd. 2020).

Przekonanie o odpowiedzialności za zbawienie innych do pewnego stopnia jest pomocne w zrozumieniu fundamentalistycznych postaw, jakie były w przeszłości i ciągle są obecne w chrześcijaństwie prawosławnym. W tym artykule zostaną przywołane i przeanalizowane soteriologiczne poglądy wybranych teologów prawosławnych na temat możliwości zbawienia jedynie w Kościele prawosławnym oraz poza nim. W tym celu istotne będzie poszukiwanie odpowiedzi na dwa pytania. Po pierwsze, czy teza o możliwości zbawienia w jedynym, prawdziwym Kościele, jakim jest Kościół prawosławny, jest do pogodzenia z tezą o możliwości zbawienia chrześcijan z innych Kościołów i wspólnot eklezjalnych? Po drugie, w jakich przestrzeniach eklezjalnych prawosławia formuła, że poza Kościołem prawosławnym nie ma zbawienia, jest bezwarunkowo akceptowana, a w jakich jest reinterpretowana ze względu na uznanie możliwości zbawczego działania Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób poza widzialnymi granicami Kościoła prawosławnego?

Prawosławie jako prawdziwy Kościół Chrystusa i Ducha Świętego

Świadomość soteriologiczną prawosławnych chrześcijan dobrze oddają pierwsze dwa zdania książki autorstwa rosyjskiego teologa emigracyjnego Sergiusza Bułgakowa (1871–1944): „Prawosławie jest Kościołem Chrystusa na ziemi. Kościół Chrystusa nie jest instytucją, ale nowym życiem z Chrystusem i w Chrystusie, życiem kierowanym przez Ducha Świętego” (Bułgakow, 1992, s. 11). Tak wyrażone przekonanie znajduje swoje dopełnienie w tezie, że „Prawosławie ma świadomość, że jest prawdziwym Kościołem, posiadającym pełnię autentycznej prawdy w Duchu Świętym. Z tego wypływa podejście do wszystkich innych wyznań, które – bezpośrednio lub pośrednio – odeszły od jedności kościelnej” (Bułgakow, 1992, s. 203). Zdaniem Bułgakowa postulat powrotu innych wyznań do prawosławia nie jest spowodowany duchem prozelityzmu czy imperializmu, lecz wynika z odniesienia do pełni prawdy, która nie może być mierzona przez półprawdy. Nie jest to również oznaka pychy, gdyż pełnia prawdy niezmiennej i nieodwołalnej została powierzona Kościołowi

prawosławnemu, nie z powodu zasług jego członków, lecz z wyboru samego Boga. Stąd też nie ma w takim ujęciu miejsca na żaden kompromis. Autor *Prawosławia* uważał, że świat chrześcijański powinien stać się prawosławnym. Dowodzi przy tym, że w prawosławiu nie ma miejsca na „imperializm eklezjalny”, gdyż nie ma jednej organizacji kościelnej. Kościół prawosławny, w swej strukturze organizacyjnej, stanowi „system lokalnych Kościołów autokefalicznych, pozostających ze sobą w jedności” (Bułgakow, 1992, s. 203). Prawosławne Kościoły lokalne, czerpiąc życie i doktrynę prawosławną, stają się zdolne do połączenia sił w jedności Kościoła powszechnego jako autonomiczne czy autokefaliczne Kościoły. Prawosławny duch ożywia Kościół powszechny. Bardziej to jest widoczne dla Boga niż dla ludzi. Osoby ochrzczone w pierwszej kolejności są chrześcijanami, a dopiero w drugiej prawosławnymi. W prawosławiu bowiem nie ma dążenia do podporządkowywania ani żadnej grupy, ani żadnej osoby. Bułgakow w radykalny sposób przedstawia polaryzację stanowisk prawosławia i rzymskiego katolicyzmu, podkreślając, że prawosławie nie ceni sobie zewnętrznego podporządkowania się komuś lub czemuś. Tego rodzaju podporządkowanie jest typowe dla Kościoła rzymskokatolickiego, dla którego ogromne znaczenie posiada autorytet papieski (Bułgakow, 1992, s. 204). Autor ten podkreślał również, że „Prawosławie w ogóle nie jest wyznaniem religijnym, jako jedno z wyznań [...] prawosławie jest samym Kościołem w swojej prawdzie” (Bułgakow, 1992, s. 205). Wynika to z działania Ducha Świętego, który prowadzi ludzi ku prawosławiu mimo ludzkiej słabości i ograniczoności. Dążenie do integralnej jedności w granicach Kościoła powszechnego może dokonywać się na dwa sposoby. Pierwszy z nich to soborowość (ros. *sobornost'*), czyli koncyliarność prawosławna, a drugi to monarchia autorytatywna typowa dla katolicyzmu, którą cechuje się władza papieska (co wyrażone jest słowem „papizm”). Oczywiście sofiolog ma świadomość, że katolicyzm to coś więcej niż papizm. Przekonanie o tym, że pełnia prawdy objawionej jest w Kościele prawosławnym, a zatem również o tym, że zbawienie jest w nim jedynie pewne, warunkuje powód, dla którego prawosławie bierze udział w ruchu ekumenicznym. Swą moc w świadczeniu o tej tożsamości, jaka jest jego udziałem, Kościół prawosławny czerpie od Ducha Bożego, który jest obecny w Kościele i który prowadzi lud Boży ku jedności. A jedność ta może być znaleziona jedynie w prawosławiu (Bułgakow, 1992, s. 205–207). Pewność co do możliwości zbawienia jedynie w Kościele prawosławnym, w którym obecna jest pełnia życia, powiązana jest z objawianiem prawdy. Monografię Bułgakowa o Kościele prawosławnym kończy teza, która jest charakterystyczna dla przyszłych pokoleń teologów prawosławnych, zarówno konserwatywnych, jak i zaangażowanych w ruch ekumeniczny. Teza ta bezpośrednio nawiązuje do przekonania prawosławnych teologów, że Kościół prawosławny jest Kościołem, w którym obecna jest pełnia zarówno prawdy, jak i zbawienia. Tak należy zinterpretować słowa: „To jest właśnie prawosławie, które jest jawnym i ukrytym centrum oraz prawdą wszystkich wyznań chrześcijańskich, teraz pozostających w rozbiciu, ale wezwanych do zjednoczenia się w jedną owczarnię Jedyne Pasterza” (Bułgakow, 1992, s. 209).

Sobór Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, który odbył się w Moskwie w 2000 roku, wydał deklarację pt. *Najważniejsze zasady relacji Rosyjskiego*

Kościoła Prawosławnego wobec nie-prawosławia (ros. *inosławija*). W tym oficjalnym dokumencie zostało wyrażone niezmiennie przekonanie, że:

Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym [...]. Jest on Kościołem jednym, świętym, soborowym (katolickim) i apostołskim, strażnikiem i szafarzem świętych sakramentów (ros. *tainstw*) na całym świecie, „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3,15). Niesie on w pełni odpowiedzialność za głoszenie wszędzie Prawdy Chrystusowej Ewangelii, tak jak i pełnię władzy świadczenia o „wierze, przekazanej świętym, raz na zawsze” (Jd 3) (Archijerejskij Sobor Russkoj Prawosławnoy Cerkwi, 2000).

Skoro Kościół prawosławny uważa siebie za prawdziwy (Florovsky, 1949, s. 10) i jedyny (Meyendorff, 1981, s. 190) zarazem Kościół Chrystusowy, to nie może przyznać innym wyznaniom chrześcijańskim tego określenia Kościoła (Larchet, 2016, s. 128).

Radykalizm soteriologiczny Kościoła prawosławnego a możliwość zbawienia w innych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich

Przekonanie o tym, że Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym, ma swoje ugruntowanie w wielowiekowej tradycji eklezjalno-kanonicznej chrześcijaństwa wschodniego, której początków należy doszukiwać się w nauczaniu św. Cypriana z Kartaginy, głoszącego, że *extra Ecclesiam nulla salus* (listy 4,4 i 73,21). Spośród rosyjskich teologów warto przywołać św. Ignacego Branczaninowa (1807–1867). Głosił on, że zbawienie jest jedynie możliwe w historyczno-kanonicznym prawosławiu, gdyż jedynie tam możliwe jest „prawdziwe poznanie Boga i oddawanie czci Bogu w duchu i prawdzie” (Branczaninow, 1886, s. 78). Skoro jedynie w prawosławiu można doświadczyć zbawczo-przemieniającego działania łaski Ducha Świętego, to przynależność do prawosławia jest koniecznością zbawczą (Branczaninow, 2000, s. 421). Radykalizm tak wyrażonego ekskluzywizmu soteriologicznego powiązany był z przekonaniem, że chrześcijanie przynależący do innych wyznań są wyłączeni nie tylko z liczby chrześcijan zbawionych, lecz także że nie są godni miana chrześcijan. Branczaninow świadomie nawiązywał do tradycji Tertuliana i Cypriana z Kartaginy (Meyendorff, 1985, s. 64, 78), co oczywiście skutkowało ekskluzywizmem eklezjologiczno-soteriologicznym.

W tradycji prawosławia rosyjskiego o wyłączności zbawienia jedynie w Kościele prawosławnym nauczał także inny rosyjski biskup – św. Iłarion (Troickij, 1991). Ten biskup męczennik, żyjący na przełomie XIX i XX wieku, w swych dziełach uzasadniał, że Cerkiew jest jedna, a katolicy nie są Cerkwią, a w konsekwencji i nie są chrześcijanami, gdyż chrześcijaństwa nie ma bez Cerkwi (Troickij, 1991, s. 6–53). Jego poglądy w pełni podziela słynny współczesny apologeta prawosławia diakon Andriej Kuriajew, który odwołując się do nauczania Ojców Kościoła, hierarchów ruskich i rosyjskich oraz myślicieli religijnych, zachęca do postawy antyekumenicznej wobec katolików i protestantów (Kurajew, 1998, s. 10–230).

Współcześnie w Kościele prawosławnym są również obecne tendencje, które skutkują ekskluzywizmem soteriologicznym. Warto zauważyć, że radykalizacja poglądów eklezjologiczno-soteriologicznych jest szczególnie obecna w środowiskach monastycznych. Spośród prawosławnych ośrodków monastycznych szczególne znaczenie posiada Święta Góra Athos, będąca od ponad tysiąca lat terenem, na którym zmagają się duchowo mnisi pochodzący z różnych krajów świata, w tym również z narodów słowiańskich. Większość z nich to Grecy. Mając świadomość, że jedynie Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem Chrystusowym, athoniccy mnisi nauczają zarówno bezpośrednio, jak i przez publikacje książkowe, że pełnia prawdy jest w prawosławiu, a wszystkie inne wyznania chrześcijańskie to konary, gałęzie i gałązki, które w ciągu minionych wieków wyrosły z pnia, jakim jest „Jedyny, święty, chrystusowy, soborowy, apostołski Kościół prawosławny” (Krańczuk, 1995, s. 35). Charakterystyczne dla mnichów athonickich jest przekonanie, że „tylko Cerkiew prawosławna w swej istocie jest jedynym rdzennym Kościołem, wiernie kultywującym i pilnie strzegącym przez Ducha Świętego, objawione prawdy dogmatyczne” (Krańczuk, 1995, s. 33). Takie pojmowanie Kościoła skutkuje dużym dystansem zarówno do Kościoła rzymskokatolickiego, jak i Kościołów oraz wspólnot poreformacyjnych. Mnisi athoniccy w *Orędziu* skierowanym w 1964 roku do Greków i całego Kościoła prawosławnego w trosce o zachowanie nieskażonej wiary prawosławnej napominali patriarchę Konstantynopola, aby powstrzymał się od zaangażowania ekumenicznego. Ich zdaniem „Jeśli rzymscy katolicy i inni heretycy chcieliby powrócić do prawowiernej wiary, to mogą przyjść i szukać miłosierdzia Boga, zachowując w całej pełni dogmaty i tradycje nieskażonej niczym prawosławnej wiary” (*Proclamation of the Holy Mountain, Athos*, 1978, s. 101–102). W ten sposób dookreślone stanowisko mnichów athonickich zdecydowanie wyraża ich przekonanie co do możliwości osiągnięcia zbawienia jedynie w Kościele prawosławnym.

Hieromnich Gabriel ze Świętej Góry wyraża prawdę o zbawieniu jedynie w Kościele prawosławnym w sposób jeszcze radykalniejszy:

Kto wyrzeka się Cerkwi prawosławnej, wyrzeka się Chrystusa, staje się odszczępieniem rdzennego Kościoła pierwotnego. Kto został ochrzczony w Cerkwi i zmienił wyznanie, tego udział jest z szatanem w piekle. Odszczepieniec od prawosławia nie ma żadnej nadziei zbawienia. Dlaczego? Dlatego, że kto wpisany był przez rodziców do wojska królewskiego i sam zdegradował się do klasy robotniczej, stracił wszelkie łaski i przywileje Króla Niebieskiego (Krańczuk, 1995, s. 34).

Z powyższego pouczenia jednoznacznie wynika, że bycie ochrzczonym w Kościele prawosławnym jest szczególną łaską Boga. Jeśli jakiś wierny prawosławny chciałby się wyrzec łaski chrztu w swoim Kościele i zdecydowałby się na przejście na inne wyznanie, to ryzykuje utratę życia wiecznego. Czyż może być dobitniej sformułowana prawda, że poza Kościołem prawosławnym nie ma zbawienia? W celu uzasadnienia tezy o pełni zbawienia w Kościele prawosławnym hieromnich Gabriel odwołuje się do widzenia starca Efrema, jedynego z greckich mnichów. Miał on widzenie dusz zbawionych. Zostało mu odkryte, że w pobliżu Boga przebywają jedynie prawosławni. Co prawda, w czasie tego widzenia nie zostało mu ukazane,

jaki jest los innych wyznawców Chrystusa, ale widzenie to stanowiło dla niego przekonujący dowód, że wierni prawosławni są szczególnie wybrani przez Boga. Sam hieromnich Gabriel, zapewne mając świadomość, iż zbyt daleko posunął się w swej argumentacji prawosławnego ekskluzywizmu soteriologicznego, próbuje złagodzić ostrość swego nauczania, przestroga, że sama przynależność do prawosławia nie zbawia (Krańczuk, 1995, s. 47).

Pewien inny grecki starzec, również o imieniu Gabriel, zamieszkujący celę św. Chrystodulosa z Patmos na Świętej Górze Athos, wypowiadał się na temat Kościoła prawosławnego w odniesieniu do innych chrześcijan w duchu skrajnego ekskluzywizmu eklezjologiczno-soteriologicznego. Dialogi z nim zostały nagrane, spisane i wydane najpierw w języku greckim, a następnie przetłumaczone na inne języki, w tym również na język polski (Gabriel Hagiores, b.r.). Starzec Gabriel, przekonany, że prawda jest jedynie w Cerkwi prawosławnej, z wielką wrogością zwraca się do Kościoła rzymskokatolickiego, którego wyznawców nazywa „papistami”. Jego argumenty zaczerpnięte są przede wszystkim z Nowego Testamentu oraz odnoszą się do nauczania Ojców Kościoła. Z jego poglądów eklezjologicznych jednoznacznie wynika, że chrześcijanami są jedynie wierni prawosławni, a członkowie innych wyznań nie są chrześcijanami, lecz heretykami i schizmatykami. Według starca Gabriela:

Jedna jest Cerkiew, nie ma wielu Cerkwi, nie ma chrześcijaństwa bez Cerkwi, a Cerkiew jest tam, gdzie jest prawda. Skoro papiści wierzą w *Filioque*, to są heretykami, nie wyznają prawdy, więc nie są Cerkwią, nie są w ogóle chrześcijanami. [...] Nie ma chrześcijaństwa poza Cerkwią. My, chrześcijanie, jesteśmy zjednoczeni w Chrystusie, a heretycy i schizmatycy nie są chrześcijanami, nie są członkami Cerkwi (Gabriel Hagiores, b.r., s. 32).

Poglądy starca Gabriela są typowe dla skrajnie konserwatywnej mniejszości wiernych prawosławnych, zwłaszcza Greków i Rosjan, którzy dopuszczają możliwość zbawienia jedynie przez przynależenie do Cerkwi prawosławnej.

Greckie Bractwo Teologów „Zbawiciel” w popularnonaukowym podręczniku dogmatyki pt. *Nasza prawosławna chrześcijańska wiara* naucza, że Kościół Chrystusowy to Kościół prawosławny, gdyż jest jeden, święty, katolicki i apostołski i to on jedynie zachował Boską naukę Chrystusa w formie „nieskażonej, prawdziwej i pełnej”. Kościół prawosławny do tej pory zachował i ciągle zachowuje świętą Tradycję apostołską, nauczanie Ojców Kościoła, kanony siedmiu soborów ekumenicznych. Nie podlega zatem żadnej wątpliwości, że jedynie prawosławie jest jednym, świętym, katolickim i apostołskim Kościołem Chrystusowym, a wierni prawosławni są po trzykroć błogosławieni, ponieważ przynależą do Kościoła prawosławnego. Są zobowiązani do unikania za wszelką cenę „heretyckich nauk i opinii protestantów, papistów, unitów i ekumenistów, a także świadków Jehowy” (Frangopoulos, 2000, s. 200). Świadomość przynależności do jedyne go prawdziwego Kościoła jest zatem skutkiem bycia uprzednio wybranym przez samego Boga, jak również jest „prawie” gwarancją zbawienia po śmierci.

W nauczaniu greckiego abp. Chryzostoma można znaleźć soteriologiczne wyjaśnienie potrzeby ochrony prawosławnych chrześcijan przed „bakterią nieprawosławnej wiary”. Zdaniem hierarchy z Etny:

Naszym pragnieniem jest doskonale i z pełną mocą zachowanie chleba zbawienia, o którym nauczali Prorocy, Zbawiciel, Apostołowie oraz Ojcowie i Matki Kościoła, abyśmy nie ofiarowywali kamieni w imię prawosławia. Nasza wyłączność, nasza widoczna pogarda dla religijnych obrzędów innych, nasz lęk przed relatywizmem nawet najlepszych intencji ekumenistów, to rzeczywistości, które ostatecznie wynikają z czystego i prawdziwego ekumenizmu, wyrażającego się w misyjnym duchu pragnienia całym sercem i duszą, aby doprowadzić całą ludzkość do prawosławia. Musimy o tym pamiętać. A jeśli będziemy o tym pamiętać, to będziemy bardzo uważać, aby nie krzywdzić, nie obrażać czy nie poniżać nie-prawosławnych. Wszystkie działania duchowe mają oczywiście przynieść pożytek naszym duszom, a zarazem mają być również ukierunkowane na zbawienie naszych bliźnich (Chrysostomos, 2020).

Sposób myślenia abp. Chryzostoma może wydawać się szokujący, gdyż łączy skrajnie fundamentalistyczne przekonanie o potrzebie ochrony wiernych przed jakąkolwiek „bakterią nieprawosławnej wiary”, lekceważenie obrzędów sakramentalnych i liturgicznych innych Kościołów chrześcijańskich z równoczesnym pragnieniem doprowadzenia całej ludzkości do prawosławia, aby zostali zbawieni przez Boga.

Bardzo krytyczne odniesienie do nieprawosławnych chrześcijan miał Justyn Popowicz (1894–1979), serbski teolog i kapłan, który w 2010 roku został ogłoszony świętym. W jego ujęciu chrześcijanie Zachodu są skażeni przez ducha humanizmu, w wyniku którego odeszli od prawdziwej wiary i zachorowali na antropocentryzm, relatywizm i subiektywizm. Święty Justyn był przekonany o konieczności powrotu katolików i protestantów do Kościoła prawosławnego, gdyż jedynie Kościół prawosławny jest środowiskiem zbawienia (Popowicz, 2005, s. 115–128).

Również poglądy eklezjologiczno-soteriologiczne konwertyty z metodyzmu o. Serafina Rose (1934–1982) można traktować jako typowy przykład myślenia fundamentalistycznego, w ramach którego jedynie Kościół prawosławny postrzegany jest jako Kościół nie tylko założony przez Chrystusa, lecz także jako ten, który jako jedyny jest Jego Ciałem. Jedynie w Kościele prawosławnym łaska udzielana jest przez sakramenty (Rouz, 1991, s. 183–187, 1992, s. 117–233). Ojciec Serafin, mając świadomość, że zbawienie jest bardzo trudne w Kościele prawosławnym, zastanawia się, o ile trudniejsze musi być poza Kościołem. Zastrzegając, że ostatecznie decyzja o zbawieniu chrześcijan będących poza Kościołem prawosławnym przynależy jedynie do samego Boga, dowodzi, że ci inni chrześcijanie nie mają udziału w pełni chrześcijaństwa, gdyż nie są obiektywnie chrześcijanami przynależącymi do Ciała Chrystusa i mającymi dostęp do łaski sakramentów. Nie została im objawiona pełnia prawdy. Choć nie są na równi z poganami, to nie należy ich uważać za braci w jednej wierze (Rose, 2020).

Otwartość na możliwość zbawienia chrześcijan poza Kościołem prawosławnym we współczesnej refleksji eklezyologiczno-soteriologicznej

Jak określić tożsamość Kościoła prawosławnego w relacji do innych Kościołów chrześcijańskich? Na pytanie to metropolita Kallistos Ware odpowiada: „Kościół prawosławny z pełną pokorą wierzy, że jest jednym, świętym, katolickim i apostołskim Kościołem, o którym mówi Symbol Wiary, i takie właśnie jest fundamentalne przekonanie, którym kierują się prawosławni w swych relacjach z innymi chrześcijanami” (Ware, 2011, s. 341). Prawosławni, bazując na nauczaniu św. Cypriana z Kartaginy, głoszą, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Twierdzenie to wynika z nierozzerwalnego związku między Bogiem i Jego Kościołem. Rozwijając myśl św. Cypriana z Kartaginy o tym, że „Nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za matkę” (Cyprian, tłum. 2020), metropolita odnosi się do nauczania prawosławia, iż poza Kościołem nie ma zbawienia:

Bóg jest zbawieniem, a zbawcza moc Boga przekazywana jest ludziom za pośrednictwem Jego Ciała – Kościoła. *Extra Ecclesiam nulla salus*. Cała bezwzględna moc i sens tego aforyzmu zawiera się w jego tautologii. Poza Kościołem nie ma zbawienia, ponieważ zbawieniem jest Kościół. Czy wynika stąd zatem, że każdy, kto nie jest już widzialnie w Kościele, będzie nieodwołalnie potępiony? Oczywiście, że nie. W jeszcze mniejszym stopniu wypływa stąd wniosek, że każdy, kto jest już widzialnie członkiem Kościoła, będzie z pewnością zbawiony (Ware, 2011, s. 273).

Przynależność do Kościoła jest ostatecznie tajemnicą, której nie można przeniknąć:

Choć nie ma podziału na Kościół „widzialny” i „niewidzialny”, to jednak mogą zdarzyć się jego członkowie, którzy widzialnie nimi nie są, a ich przynależność znana jest jedynie Bogu. Każdy, kto dostępuje zbawienia, w pewnym sensie musi być członkiem Kościoła – nie zawsze jednak jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie (Ware, 2011, s. 274).

Dopuszczenie możliwości zbawienia dla tych, którzy widzialnie nie przynależą do Kościoła prawosławnego, jest z jednej strony przejawem otwartości na inne Kościoły chrześcijańskie, a z drugiej strony formą cechującą się otwartością myślenia teologicznego i wyjściem poza wąsko rozumiane granice kanoniczne, w ramach których jedynie wierni prawosławni mają możliwość zbawienia. Tego rodzaju postawa otwartości na bliźnich, wynikająca z obrazu Boga jako Tego, „który pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4), stanowi przezwyciężenie pokusy ekskluzywizmu soteriologicznego, a zarazem wyraża pełną miłości troskę o zbawienie innych ludzi. Georges Florovsky przez kilkadziesiąt lat był zaangażowany w ruch ekumeniczny, gdyż uważał, że Kościół prawosławny jest Kościołem w ścisłym tego słowa znaczeniu (Florovsky, 1989a, s. 36). Będąc „absolutną prawdą”, jest powołany do misyjnego świadczenia o Bogu

w Trójcy Przenajświętszych Osób i odpowiedzialności za zbawienie świata również w relacji z innymi chrześcijanami. Z tego też względu:

Kościół prawosławny jest wezwany do brania udziału w ekumenicznej wymianie idei, właśnie, że jest świadom swej roli jako strażnika wiary apostołskiej i Tradycji w jej integralnym kształcie, i to właśnie w tym sensie jest jedynym prawdziwym Kościołem. To Kościół prawosławny zachowuje skarb łaski Bożej poprzez ciągłość posługiwań i sukcesję apostołską. W ten sposób może rościć sobie prawo do zajmowania szczególnego miejsca w podzielonym chrześcijaństwie. Prawosławie jest uniwersalną prawdą dla całego świata, dla wszystkich wieków i dla wszystkich narodów (Florovsky, 1989b, s. 160).

Świadectwo dawane przez Kościół prawosławny w świecie wynika z przekonania, że jest on Kościołem Chrystusowym, wiernie strzegącym skarbu Tradycji apostołskiej i z tego też powodu wezwanym do głoszenia zbawczej Dobrej Nowiny wszystkim narodom (Florovsky, 1989c, s. 165–167).

Patriarcha ekumeniczny Bartłomiej I już ponad dwadzieścia lat temu, w rozmowie z Olivierem Clémentem, z niepokojem zauważył wzmożony nawrót wyznaniowego ekskluzywizmu, który zaobserwować można było również w niektórych kręgach wiernych Kościoła prawosławnego: „Niektórzy prawosławni mają ściśle ograniczoną wizję jedynego Kościoła i mimo oczywistych przejawów prawdziwie chrześcijańskiego życia w innych wyznaniach chrześcijańskich negują całkowicie ich eklezjalność” (Clément, 1998, s. 187). Krytycznie oceniając ekskluzywizm eklezjologiczny Kościoła prawosławnego, postulował konieczność porzucenia ekumenicznych sporów i oparcia się na „przeżywanym realizmie zbawienia” (Clément, 1998, s. 188). Tego rodzaju postawę patriarchy można zinterpretować jako opozycyjną w relacji do fundamentalistycznych kręgów prawosławnych, które głoszą możliwość zbawienia jedynie w Kościele prawosławnym. Pragnienie zbawienia innych chrześcijan czy ludzi z innych religii nie jest do pogodzenia z fanatyzmem zazwyczaj powiązany z wyznaniowym i soteriologicznym ekskluzywizmem. Według patriarchy Bartłomieja I „Fanatyzm religijny, będący wynikiem ciężkich schorzeń psychologicznych i społecznych, jest szerzony przez ludzi przebiegłych i okrutnych, którzy pod znakiem Boga skrywają swoje ambicje i szaleństwa” (Clément, 1998, s. 194). Korzenie fanatyzmu tkwią w lęku o zagrożenie danej wyznaniowej „formy historycznej”, w tym również prawosławia, oraz w pysze należenia do wąskiego grona wybranych, którzy jedynie będą zbawieni. Ze względu na brak zdolności do wniknięcia w odmienność drugiego człowieka, przy równoczesnym przekonaniu, że tylko on ma dostęp do pełni prawdy, fanatyk postrzega innego jako narzędzie sił demonicznych i uważa go za heretyka, modernistę czy reakcjonistę, który nie podąża drogą zbawienia. Prawdziwy wyznawca Chrystusa, niezależnie od tego, czy jest prawosławnym, czy „inosławnym” chrześcijaninem, jest wezwany do miłowania zarówno swych przyjaciół, jak i nieprzyjaciół oraz poszukiwania w nich tego wszystkiego, co najlepsze (Clément, 1998, s. 195–196). W perspektywie otwartości soteriologicznej nabierają głębszego znaczenia słowa patriarchy ekumenicznego:

Przychodzi dla prawosławia czas bezinteresownego dzielenia się, aby przyspieszyć nastanie Kościoła niepodzielnego. Niech ofiaruje ono w pokorze swą teologię doświadczenia, tę radość paschalną, którą czci jego liturgia i którą odzwierciedla piękno ikon, a którą każdy może osiągnąć przez ożywczą ascezę (Clément, 1998, s. 233).

W relacjach ekumenicznych Kościół prawosławny świadczy, że jest „prawdziwym Kościołem Chrystusowym, ustanowionym przez samego Pana i Zbawiciela i jest podtrzymywany w istnieniu przez Ducha Świętego” (Sokolovsky, 2014, s. 21). Jeśli nawet prawosławni przyjmują, że w innych Kościołach chrześcijańskich, a więc poza granicami kanonicznymi, jest zbawienie, to są przekonani, że „obecność i świadectwo wschodnich Kościołów prawosławnych o nieprzerwanej tradycji ortodoksyjnej może pomóc wszystkim Kościołom historycznym w odzyskaniu ich prawdziwego życia” (Nissiotis, 1978, s. 238). Status eklezjalno-soteriologiczny heterodoksyjnych chrześcijan traktowany jest dwójako przez teologów prawosławnych. Z jednej strony, chrześcijanie nieprzynależący do Kościoła prawosławnego nie są postrzegani jako jego członkowie, gdyż nie zostali wszczępieni przez Chrzest Święty w jedno prawdziwe Ciało Chrystusa. Z drugiej strony, chociaż są oddzieleni, to Kościół prawosławny ich nie osądza i pozostawia decyzję co do ich zbawienia miłosierdziu Boga (Barnes, 1999, s. 6).

* * *

Z analizy poglądów eklezjologiczno-soteriologicznych teologów prawosławnych wynika, że niezależnie od tego, czy prezentują oni postawy fundamentalistyczne, czy też cechują się otwartością na innych chrześcijan, to są przekonani, że Kościół, do którego przynależą – jest jedynym, prawdziwym, apostołskim i soborowym Kościołem. W zależności od uznawania statusu eklezjalnego innych chrześcijan oraz sakramentalności i apostołskości innych Kościołów chrześcijańskich albo uważają, że zbawienie jest jedynie możliwe w Kościele prawosławnym i wtedy na różne sposoby starają się uświadomić innym chrześcijanom konieczność konwersji na prawosławie, albo pokornie dopuszczają możliwość ich zbawienia poza prawosławiem, jeśli taka będzie wola miłosiernego Boga. Zasadniczo w ujęciu prawosławnym formuła *extra Ecclesiam nulla salus* jest powszechnie akceptowana. Szczególnie dotyczy to środowisk fundamentalistycznych i monastycznych. Trzeba jednak zauważyć, że współcześnie, w dobie otwarcia ekumenicznego, mimo przekonania, że Kościół prawosławny jest jedynym prawdziwym Kościołem, niektórzy hierarchowie i teologowie reinterpreterują tezę o możliwości zbawienia wiernych nieprawosławnych, dopuszczając możliwość ich zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła prawosławnego. Zatem również we współczesnej teologicznej refleksji prawosławnej zauważalna jest potrzeba wyzwania się z ekskluzywizmu soteriologicznego, co zapewne wynika z poczucia przynależności do Kościoła Chrystusowego wszystkich ochrzczonych w imię Trójcy Przenajświętszej.

Literatura

- Archijerejskij Sobor Russkoj Prawosławnoy Cerkwi. (2000). *Osnownyje principy odnoszenija k inosławiju Russkoj Prawosławnoy Cerkwi*. Pobrane z: <https://mospat.ru/ru/documents/attitude-to-the-non-orthodox/i/> [dostęp: 17.03.2020].
- Barnes, P. (1999). *The Non-Orthodox. The Orthodox Teaching on Christians Outside of the Church*. Salisbury, MA: Regina Orthodox Press.
- Branczaninow, I. (1886). Słowo w pierwuju niedzieliu Wielkiego posta „O Prawosławii”. W: *Soczinienija Episkopa Ignatija (Branczanionowa)*, t. 4: *Akieticzeskaja propowied’ i pisma k mirianam* (s. 74–79). S-Peterburg: Izdatielstwo Cerkownoje.
- (1992). *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego* (tłum. H. Paprocki). Białystok: Orthdruk.
- (2000). Pismo 218: Ob uczeniu otcow Wostocznoj Cerkwi i istinnom puti ko spasieniju. W: tegoż, *Sobranije Pisjem* (s. 419–424). Moskwa: Prawilo Wiery.
- Bułgakow, S. (1992). *Prawosławie. Oczerki uczenia prawosławnoy Cerkwi*. Kijew: Lybid’.
- Chomiakow, A. (2020). *Cerkow odna*. Pobrane z: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=238> [dostęp: 17.03.2020].
- Chrysostomos, Archbishop. (2020). *The Use of the Term „Heretic”*. Pobrane z: http://orthodoxinfo.com/ecumenism/heretic_term.aspx [dostęp: 12.03.2020].
- Clément, O. (1998). *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I* (tłum. J. Dembska, M. Żurowska). Warszawa: Verbinum.
- Cyprian. (2020). *O jedności Kościoła* (tłum. P. M. Szewczyk). Pobrane z: <http://patres.pl/sw-cyprian-o-jednosci-kosciola/> [dostęp: 12.03.2020].
- Florovsky, G. (1949). Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam. *Irenikon*, 22, 5–25.
- (1989a). The Historical Problem of a Definition of the Church. W: tegoż, *Ecumenism II. A Historical Approach* (s. 29–37). Vaduz: Büchervertriesbsanstalt.
- (1989b). The Orthodox Contribution to the Ecumenical Movement. W: tegoż, *Ecumenism I. A Doctrinal Approach* (s. 160–164). Vaduz: Büchervertriesbsanstalt.
- (1989c). The Testimony of the Church Universal. W: tegoż, *Ecumenism I. A Doctrinal Approach* (s. 165–167). Vaduz: Büchervertriesbsanstalt.
- Frangopoulos, A. S. (2000). *Our Orthodox Christian Faith. A Handbook of Popular Dogmatics*. Athens: The Brotherhood of Theologians „O Soter”.
- Gabriel Hagiores. [b.r.]. *Papas kai oikoumenistes*. Athos: Agion Oros. Tekst w języku polskim: Mnich Gabriel Hagiorita. (2019). *Papież i ekumeniści*. Święta Góra Athos: Agion Oros.
- Krańczuk, G. (1995). *Mnisi z Góry Athos o duchowości prawosławnej*. Hajnówka: Hajnowski Bratczyk.
- Kuriajew, A. (1998). *Wyzow ekumenizma*. Moskwa: Międzynarodnyj Prawosławnyj Fond „Biesieda”.
- Larchet, J.-C. (2016). *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami* (tłum. H. Aleksiejuk). Białystok: Orthdruk.
- Meyendorff, J. (1981). *The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press.
- (1985). *Wwiedienije w swiatootieczeskoje bogosłowije*. New York: RBR.
- Nissiotis, N. (1978). The Witness and the Service of Eastern Orthodoxy to the One Undivided Church. W: C. G. Patelos, *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902–1975* (s. 231–241). Geneva: WCC.
- Popowicz, I. (2005). *Prawosławna Cerkow i ekumenizm* (tłum. S. P. Fonow). Moskwa: Izdatielstwo Pałomnik.

- Proclamation of the Holy Mountain, Athos, to the pious Orthodox Greek people and the whole of the Orthodox Church. (1978). W: A. Kolomiros, *Against False Union* (tłum. G. Gabriel, s. 101–102). Seattle, Washington: St. Nectarios Press.
- Rose, S. (2020). *Salvation of Christians Outside the Orthodox Church*. Pobrane z: <https://preachersinstitute.com/2019/08/31/salvation-of-christians-outside-the-orthodox-church/> [dostęp: 12.03.2020].
- Rouz, S. (1991). *Prawosławije i religija buduszcze*. Moskwa: Prawosławna Kniga.
- . (1992). *Swiatoje Prawosławije XX wiek*. Donsk: Donskoj Monastyr.
- Sokolovsky, A. (2014). Ecumenism of Faith and Ecumenism of History: Distorted Images of Ecumenism in the Today's Orthodox Perspective. W: P. Kalitzidis, T. FitzGerald, C. Hovorun (eds), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education "That they all may be one" (John 17:21)* (s. 20–25). Oxford: Regnum Books International.
- Troickij Ilarion. (1991). *Christianstwa net bez Cerkwi*. Moskwa: Prawosławna besieda.
- Ware, K. (2011). *Kościół prawosławny* (tłum. W. Misijuk). Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce.
- Ware, Metropolita Kallistos. (2011). Zbawienie i przebóstwienie w teologii prawosławnej. W: K. Leśniewski, W. Misijuk (red.), *Tam skarb twój, gdzie serce twoje...* (s. 227–254). Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska i Fundacja Dialog Narodów.

MARTA KOKOSZCZYŃSKA, JÓZEF MAJEWSKI

Uniwersytet Gdański

Zakład Mediów, Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej

e-mail: marta.kokoszczynska@ug.edu.pl

e-mail: jozef.majewski@ug.edu.pl

M. Kokoszczyńska, ORCID: 0000-0001-9985-6789

J. Majewski, ORCID: 0000-0001-9617-6454

DOI: 10.34813/ptr4.2020.11

***Extra Ecclesiam nulla salus est* w oficjalnej nauce Kościoła katolickiego**

Extra Ecclesiam nulla salus est in the official teaching
of the Roman Catholic Church

Abstract. The Second Vatican Council (1962-1965) was the first ecumenical council in the history of the Catholic Church, which offered a positive way of looking at other religions as such, as reflected essentially in *Nostra Aetate*: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. The radicalness of this change is demonstrated by the fact that the declaration is the only document of Vatican II, in which there are no references to the earlier teaching of the Church. Previously, the Magisterium of the Roman Catholic Church considered other religions as obstacles to salvation, which was related to a rigorist interpretation of the ancient axiom *extra Ecclesiam nulla salus est* (no salvation outside the Church). In this regard, the post-conciliar Magisterium of the Church builds its teaching on the foundations of the doctrine of Vatican II. We can see a considerable evolution of the teaching: noticeably, it proceeds not just in one, but in many different – even very different – directions.

Keywords: the principle „no salvation outside the Church”, history of interpretation, salvation, the Magisterium of the Roman Catholic Church, other religions.

Sobór Watykański II (1962–1965) był pierwszym powszechnym w historii Kościoła rzymskokatolickiego soborem, który pozytywnie, choć nie bez pewnych niejednoznaczności, spoglądał na inne religie jako takie. Novum to na dobre wybrzmiało w *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*”, ale dało o sobie znać także w innych dokumentach tego soboru. O jego radykalności, a nawet – jak ujął to żydowski filozof Stanisław Krajewski – o „rewolucyjności” najlepiej świadczy fakt, że w deklaracji *Nostra aetate* nie ma żadnych odnośników do wcześniejszych dokumentów kościelnych. Jest to rzecz niebywała” (por. Krajewski, 2001, s. 35). Wcześniej Magisterium Ecclesiae (Urząd Nauczycielski Kościoła) oceniało inne religie zasadniczo negatywnie, uważało je za przeszkody do zbawienia, zamykało przed nimi do niego drogę, co wiązało się z rygorystyczną interpretacją starożytnego aksjomatu *extra Ecclesiam nulla salus est* – „poza Kościołem nie ma zbawienia”¹. Na fundamencie doktryny Vaticanum II w tej materii swoje nauczanie budowało i buduje posoborowe Magisterium Kościoła. Widać w nim znaczącą ewolucję, tyle że dokonywała się ona i dokonuje nie w jednym, ale w różnych, bardzo różnych kierunkach.

Rzymska arka zbawienia

Pierwszym papieskim dokumentem stwierdzającym, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”, był list Innocentego III *Eius exemplo* (1208), w którym zawarte jest wyznanie wiary dla waldensów nawracających się na wiarę katolicką: „Wierzmy sercem i wyznajemy usta, że istnieje jeden Kościół, nie jakiś heretycki, lecz święty rzymski, katolicki i apostolski, poza którym, wierzymy, iż nikt nie zbawia się” (Ledwoń, Królikowski, 2015, s. 46).

Innocenty jako pierwszy biskup Rzymu aksjomat ten – ekskluzywnie – odniósł do Kościoła rzymskiego. W podobnym duchu w 1215 roku wypowiedział się Sobór Laterański IV (Ledwoń, Królikowski, 2015, s. 47), a w 1302 roku papież Bonifacy VIII w słynnej bulli *Unam Sanctam*. Ten drugi uważał wręcz, że do zbawienia jest konieczny nie tylko Kościół, lecz także papież, podporządkowanie się jemu: „Toteż oznajmiamy, twierdzimy, określamy i ogłaszamy, że posłuszeństwo Biskupowi Rzymskiemu jest konieczne dla osiągnięcia zbawienia” (Ledwoń, Królikowski, 2015, s. 48).

W oficjalnym nauczaniu Kościoła najbardziej rygorystyczną interpretację zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia” przedstawił Sobór Florencki (1438–1445) w bulli *Cantate Domino* z 1442 roku:

Kościół święty niezłomnie wierzy, wyznaje i głosi, że każdy odstępcą, który nie ma udziału w życiu wiecznym i który pozostaje i umiera poza świętym Kościołem katolickim – poganin, Żyd, heretyk i każdy, kto wybiera drogę różną od Kościoła – wszyscy oni pójdą w ogień wieczny, przygotowany dla szatana i jego zastępców, jeśli przed swoją śmiercią nie powrócą do Kościoła świętego [...]. Ten zaś, kto nie pozostaje w łonie Kościoła katolickiego w jedności i zgodzie, nie osiągnie zbawienia, nawet gdyby spełniał wszelkie

¹ O zasadzie *extra Ecclesiam nulla salus est* zob.: Sullivan, 2002; Sesboué, 2007; Kubacki, 2018.

dobre uczynki, nawet gdyby przełał krew i umarł dla imienia Chrystusa – nic mu nie pomoże (Baron, Pietras, 2003, s. 603–604).

Przyjmuje się obecnie, że orzeczenie to należy interpretować w kontekście ówczesnego powszechnego przekonania, „dziś już całkowicie nie do przyjęcia” (Dupuis, 1998, s. 99), iż wszyscy wyznawcy innych religii, także judaizmu, heretycy i schizmatycy, odrzucając chrzest, są winni grzechu śmiertelnego. Ojcowie tego soboru – podkreśla się – z pewnością wierzyli, że Bóg jest dobry i że jako dobry jest sprawiedliwy oraz że jako sprawiedliwy nie przeznacza do piekła niewinnych ludzi (Sullivan, 2002, s. 67–68).

Od lat w teologii trwa debata nad tym, jaka jest dogmatyczna ranga orzeczenia Soboru Florenckiego. Przyjmuje się, że jego uroczysty charakter jest pewny, ale stawia się pytanie, czy bezpośrednią intencją ojców soborowych było orzekanie o relacji między Kościołem i zbawieniem, szczególnie zaś o zbawczej sytuacji tych wszystkich ludzi, którzy znajdują się poza Kościołem. Niektórzy uważają, że Sobór nie mógł mieć takiej intencji, ponieważ w jego czasach nikt nie kwestionował tradycyjnej doktryny, co oznacza, iż sprawa ta nie była bezpośrednim przedmiotem soborowej definicji (Theisen, 1976, s. 27). Z kolei inni przekonują, że nauczanie Florencji nie jest dogmatem:

[...] należy raczej do tradycyjnej frazeologii wyznań wiary. [...] nie jest formułą formalnie nieomylnego orzeczenia. [...] zawiera element prawdy, który trzeba starannie wydobyć z grubej otoczki: Kościół Jezusa Chrystusa odgrywa istotną rolę w zbawieniu wszystkich ludzi. Poza Kościołem należy rozumieć: bez Kościoła, rozumianym jako: całkowicie bez niego (Sesboüé, 2007, s. 105–106, 111).

W tym też kierunku poszła późniejsza refleksja Magisterium Ecclesiae, które z czasem poddało aksjomat *extra Ecclesiam* interpretacji otwartej na możliwość zbawienia tych, którzy nie ze swojej winy nie należą do Kościoła. Ta ewolucja to efekt wpływu okoliczności historycznych, jak odkrycia nieznanymi kontynentów i ludów je zamieszkujących, które nigdy nie słyszały o Chrystusie, czy też przemiany społeczno-kulturowe, w rodzaju rewolucji oświeceniowej, z jej antykościelną ideologią.

Możliwość zbawienia „poza Kościołem” zakłada doktryna Soboru Trydenckiego (XVI wiek) o „chrzcie pragnienia”, przedstawiona m.in. w rozdziale czwartym *Dekretu o usprawiedliwieniu*. Zbawienie – czytamy w nim – „po ogłoszeniu Ewangelii nie może się dokonać bez kąpieli odrodzenia [chrzest – M.K., J.M.] lub jej pragnienia (*eius voto*)” (Baron, Pietras, 2004, s. 293, 358).

Do Soboru Watykańskiego II Magisterium Ecclesiae nie było w stanie pozytywnie spojrzeć na inne religie jako takie, ale z czasem zaczęło życzliwiej patrzeć przynajmniej na członków tych religii. Pius V w bulli *Ex omnibus afflictionibus* (1567) za heretyckie uznał twierdzenia: „Wszystkie czyny niewiernych są grzechami... Niewiara, nawet negatywna tylko, u ludzi, którym Chrystus nie był przepowiadany, jest grzechem” (Ledwoń, Królikowski, 2015, s. 53–54). Z kolei Klemens XI w bulli *Unigenitus Dei Filius* (1713) odrzucił jako błędne m.in. następujące tezy z dzieła

jansenisty Paschazego Quesnela: „Żadna łaska nie przychodzi poza wiarą. [...] Poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska” (Ledwoń, Królikowski, 2015, s. 55).

Wyjątkowe miejsce w historii magisterialnej interpretacji zasady *extra Ecclesiam* zajmuje nauczanie Piusa IX, szczególnie wyrażone na konsystorzu w 1854 roku w mowie *Singulari quadam*, w której jako pierwszy biskup Rzymu naucza o niepokonalnej nieznajomości religii chrześcijańskiej. Papież ten, mając na uwadze obojętność ludzi epoki oświecenia na sprawę zbawczej konieczności Kościoła, podkreślił, że Kościół „jest jedyną arką zbawienia. Jeśli ktoś do niej nie wejdzie, zginie podczas potopu. Równocześnie jednak za pewne należy uważać, że ci, co są w nieznajomości prawdziwej religii, nieznajomości nie do przewyciężenia, nie ponoszą żadnej winy z tego powodu w oczach Pana”. Naukę Piusa IX powtórzą Leon XIII, Pius X i Sobór Watykański I w (nieogłoszonej) drugiej *Konstytucji o Kościele* (zob. Willems, 1965–1966, s. 43).

W wieku XX Pius XII w encyklice *Mystici corporis* odróżnił przynależność do Kościoła rzeczywistość – *in re*, i skierowaną ku Kościołowi przynależność z pragnienia – *in voto*. Ta druga stwarza możliwość zbawienia mimo pozostawania „poza Kościołem”. Po tej linii pójdzie list *Suprema haec sacra* Kongregacji Świętego Oficjum z 8 sierpnia 1949 roku do Richarda J. Cushinga, arcybiskupa Bostonu:

Ponieważ nie zawsze wymaga się do osiągnięcia wiecznego zbawienia, by ktoś w rzeczywistości został włączony do Kościoła jako członek, przynajmniej jest wymagane, by do niego należał przez życzenie lub pragnienie. To zaś pragnienie nie zawsze musi być wyraźne... Bóg także przyjmuje ukryte pragnienia (*votum implicitum*) [...] (Ledwoń, Królikowski, 2015, s. 190).

Promienie jednej Prawdy

Znamienne, że Urząd Nauczycielski Kościoła przed Soborem Watykańskim II konsekwentnie odrzucał pogląd, według którego Bóg nie udziela zbawczej łaski poza Kościołem. Nauka ta zatem dopuszczała możliwość zbawienia niechrześcijan czy też wyznawców innych religii, tyle że zakładała, iż może się to dokonać nie „dzięki” tym religiom, ale „pomimo” nich, „wbrew” przynależności do nich. Pius IX w *Syllabusie błędów* potępił tezę, że „Ludzie, oddając cześć Bogu w jakiegokolwiek religii, mogą odnaleźć drogę wiecznego zbawienia i je osiągnąć” (Pius IX, 1998). Według Magisterium sprzed Vaticanum II tylko religia chrześcijańska (rzymski katolicyzm) jest prawdziwa i nadprzyrodzona, jedynie w niej można znaleźć zbawienie. Religie niechrześcijańskie należą do świata przyrodzonego, błędzą w ciemnościach, odwołując ludzi od zbawienia.

Sobór Watykański II przypomniał starożytną formułę o zbawczej konieczności Kościoła, ale poddał ją nowej interpretacji, wypracowując dla niej uzasadnienie pneumatologiczno-chrystologiczne oraz akcentując jedność rodzaju ludzkiego i uniwersalizm zbawczej woli Boga. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* czytamy: „[...] ten pielgrzymujący Kościół jest konieczny do zbawienia. Chrystus bowiem jest

jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia. On w swoim Ciele, którym jest Kościół, staje się dla nas obecny” (KK, 2002, nr 14). Zbawienie pochodzi wyłącznie od Niego, ale dociera do każdego człowieka i wszystkich ludzi „kanałem”, którym jest Kościół. Z kolei w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* Sobór podkreślił jedność wszystkich ludzi i Bożą wolę zbawienia wszystkich:

[Nadzieja zbawienia – M.K., J.M.] [o]dnosi się... nie tylko do chrześcijan, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu w niewidzialny sposób działa łaska. Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób (KDK, 2002, nr 22).

Bazując na takim teologicznym fundamencie, Sobór dostrzegł w innych religiach autentyczne działanie łaski Bożej, tyle że dokonujące się za pośrednictwem Kościoła:

Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom. Chociaż pod wieloma względami różnią się one od tych, których sam przestrzega i które zaleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi jednak i jest zobowiązany nieustannie głosić Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko pojednał ze sobą (por. 2 Kor 5,18–19) (DRN, 2002, nr 2).

W nauczaniu Vaticanum II o innych religiach nie wszystko jednak – jak się podkreśla – jest jasne. Zasadnicze pytanie: czy inne religie jako takie są zbawcze, czy też nie? – zostawił on otwarte. „Choć wiele z tego, co powiedział Sobór, wskazuje na odpowiedź pozytywną, konkluzja ostateczna nie jest pewna” (Dupuis, 2003, s. 105–106).

Powszechna obecność Ducha

Nauczanie Vaticanum II o innych religiach stało się punktem wyjścia dla różnych interpretacji i stanowisk, co dobrze widać w posoborowym nauczaniu papieży i dykasterii Kurii Rzymskiej. Papież Paweł VI – z jednej strony – w encyklice *Ecclesiam suam* mówi o szacunku Kościoła dla „wartości duchowych i moralnych, które tkwią w różnych religiach” i widzi potrzebę prowadzenia z nimi dialogu (Paweł VI, 1964, nr 107), z drugiej jednak strony – nie dostrzega w nich wymiaru nadprzyrodzonego: „[...] Innymi słowy, nasza religia rzeczywiście tworzy prawdziwe i żywe obcowanie z Bogiem, jakiego inne religie dać nie mogą, chociażby, że tak powiemy, wyciągały swe ramiona do nieba” (Paweł VI, 1975, nr 53).

O ile w *Ecclesiam suam* znalazło się miejsce na dialog z innymi religiami, o tyle w *Evangelii nuntiandi* o dialogu tym nie wspomina się ani razu. Kościół nie może prowadzić prawdziwego, teologicznego dialogu z innymi religiami, bo nie posiadają one wymiaru nadprzyrodzonego.

Nauczanie Jana Pawła II, wychodząc od doktryny Vaticanum II, wzbogaca ją o nowe treści i aspekty. Przesłanie Soboru było teoretyczne czy dedukcyjne, tymczasem nauczanie Jana Pawła II, uczestnika i organizatora licznych spotkań z przedstawicielami innych religii², okazuje się praktyczniejsze czy bardziej indukcyjne. Papież z Polski mocniej niż Sobór podkreślał przede wszystkim działanie Ducha Świętego zarówno wśród wyznawców innych religii, jak i w samych innych religiach (Jan Paweł II, 1979, nr 6, 1986, nr 56):

Duch objawia się w szczególny sposób w Kościele i w jego członkach; tym niemniej Jego obecność i działanie są powszechne, bez ograniczeń przestrzennych i czasowych. [...] Sobór Watykański II przypomina działanie Ducha w sercu każdego człowieka poprzez „ziarna Słowa”, w inicjatywach religijnych, w ludzkich wysiłkach skierowanych ku prawdzie, ku dobru, ku Bogu. [...] Duch zatem znajduje się u samego źródła egzystencjalnych i religijnych pytań człowieka, które rodzą się nie tylko z przygodnych sytuacji, ale z samej struktury jego bytu. Obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii (Jan Paweł II, 1990, nr 28).

Z pneumatologii papieża z Polski zda się wynikać: o ile przez wieki sądzono, iż misjonarze chrześcijańscy, udając się do religii „pogańskich”, przynosili im Ducha Świętego, którego tam wcześniej nie było, o tyle dzisiaj misjonarze ci spotykają tam obecnego tego samego Ducha. Wydawałoby się, że takiemu ujęciu innych religii tylko krok od uznania nadprzyrodzonego charakteru, choćby pod jakimś względem, a jednak w adhortacji *Tertio millennio adveniente* z 1994 roku Jan Paweł II wrócił do poglądu Pawła VI o tych religiach jako rzeczywistości naturalnej:

[...] tutaj dotykamy punktu istotnego, odróżniającego chrześcijaństwo od innych religii, w których wyraża się od samego początku poszukiwanie Boga ze strony człowieka. W chrześcijaństwie ten początek dało Wcielenie Słowa. To już nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg sam przychodzi, aby mówić o sobie do człowieka i wskazać mu drogę, którą może do Niego dojść. [...] W Chrystusie religia przestaje być szukaniem Boga „niejako po omacku” (Dz 17,27), a staje się odpowiedzią wiary daną Bogu, który się objawia (Jan Paweł II, 1994, nr 6).

A zatem inne religie – poza religiami biblijnymi – nie są odpowiedzią na samoobjawienie się Boga, są poszukiwaniem Boga, które nie jest w stanie Go odnaleźć. Inne religie nie mogą być „kanałami łaski” czy „drogami zbawienia” (Ledwoń, 2002, s. 172).

Lękliwe otwarcie drzwi

Trzy lata przed ukazaniem się *Tertio millennio adveniente* Kongregacja Ewangelizacji Narodów i Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego opublikowały dokument *Dialog i przepowiadanie* – na temat dialogu międzyreligijnego i głoszenia Ewangelii.

² Przypomnijmy tu choćby pierwsze w dziejach wizyty tego papieża w synagodze (Rzym, 1986) i w meczecie (Damaszek, 2001) czy modlitewne spotkania ze zwierzchnikami innych religii w Asyżu (1986 i 2002).

Dokument ten po raz pierwszy wśród oficjalnych wypowiedzi dykasterii watykańskich mówi o pozytywnym zbawczym znaczeniu innych religii dla swoich wyznawców:

Z tego misterium jedności [rodzaju ludzkiego – M.K., J.M.] wynika, że wszyscy, którzy są zbawieni, uczestniczą, choć w różny sposób, w tym samym misterium zbawienia w Jezusie Chrystusie przez Jego Ducha. Chrzęścianie są tego bardzo świadomi dzięki wierze, podczas gdy inni pozostają nieświadomi faktu, że Jezus Chrystus jest źródłem ich zbawienia. Mimo to dosięga ich misterium zbawienia w sposób, który zna sam Bóg, dzięki niewidzialnemu działaniu Ducha Chrystusa. Konkretnie, szczerze praktykując to, co dobre w ich tradycjach religijnych i postępując według nakazów sumienia, członkowie innych religii pozytywnie odpowiadają na wezwanie Boże i otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli nie uznają Chrystusa za Boga i nie wyznają Go jako swego Zbawcy (Ledwoń, Królikowski, 2015, s. 392).

Autorzy *Dialogu i przepowiadania* widzą inne religie jako rzeczywiste odpowiedzi na inicjatywę i samoobjawienie Boga. Jako takie, należą one do świata „zjawisk” nadprzyrodzonych, nie zaś do dzieł jedynie „mądrości i rąk” ludzkich. Jak ujął to Jacques Dupuis: „[...] wydaje się, że drzwi zostały tutaj, po raz pierwszy, lekko otwarte w celu uznania przez autorytet Kościoła »uczestniczącego pośrednictwa« religijnych tradycji w zbawieniu ich wyznawców”. Autorytet ten po raz pierwszy oficjalnie dostrzegł potrzebę „uznania aktywnej obecności tajemnicy Jezusa Chrystusa w samych tych tradycjach” (Dupuis, 2003, s. 114–115). Co istotne, w 1998 roku zacytowane słowa *Dialogu i przepowiadania* uczynił swoimi Jan Paweł II, który w przemówieniu *Duch Boży a „ziarna prawdy” obecne w religiach niechrześcijańskich* podczas audycji generalnej 9 września posłużył się nimi *in extenso*.

Pneumatologiczne patrzenie na inne religie, akcentujące obecność w nich i działanie Ducha Świętego, oraz dostrzeganie w nich – za *Dialogiem i przepowiadaniem* – autentycznej odpowiedzi na inicjatywę samoobjawiającego się Boga, które razem stanowią dwie strony jednego podejścia teologicznego, tworzyły w nauczaniu Jana Pawła tuż przed 2000 rokiem podwójny fundament, usprawiedliwiający teologiczny dialog chrześcijaństwa z innymi religiami. Papieżowi z Polski dialog ten jawił się jako wspólne odkrywanie tego, co Duch Chrystusowy łaskawie sprawia po obu stronach. W tym kontekście zaskoczeniem okazała się w 2000 roku treść słynnej deklaracji *Dominus Iesus – o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* Kongregacji Nauki Wiary.

Dialog kulturowy, nieologiczny

Deklaracja traktuje inne tradycje religijne bardziej jako twory kulturowe, a nie jako teologiczne. Odnajdziemy w niej sporo z litery nauczania Soboru Watykańskiego II o zasadzie *extra Ecclesiam*, ale Kongregacja Nauki Wiary zda się soborowe nauczanie rozumieć jako kres stanowiska Kościoła w pojmowaniu innych religii, a nie jako jego dynamiczny nowy początek, jak widział to Jan Paweł II, przynajmniej w niektórych ważnych dokumentach i wypowiedziach, oraz papież Franciszek, o czym za chwilę.

W *Dominus Iesus* dominuje perspektywa, z której inne religie jawią się jako rzeczywistość przyrodzona, naturalna. Kongregacja podkreśliła, że tylko do chrześcijaństwa można odnosić nazwę „wiera” (łac. *fides*), która jest odpowiedzią na samoobjawienie się Boga, natomiast inne religie to „wierzenia” (łac. *credulitas*):

[...] należy zawsze stanowczo zachowywać rozróżnienie pomiędzy wiarą teologalną a wierzeniem w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej, która „pozwala wnikać do wnętrza tajemnicy i pomaga ją poprawnie zrozumieć”, wierzenie w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu (KNW, 2000, nr 7).

W *Dominus Iesus* znajdziemy jednak też sformułowania, które trudno pogodzić z naturalistyczną wizją innych religii: ich święte pisma „odbijają promień owej Prawdy, która oświeśla wszystkich ludzi”, a religie te „czerpią z tajemnicy Chrystusa elementy dobroci i łaski”. Ponadto Bóg „jest obecny na różne sposoby »nie tylko dla poszczególnych jednostek, ale także dla narodów poprzez ich bogactwa duchowe, których głównym i zasadniczym wyrazem są religie«” (KNW, 2000, nr 8). W innym miejscu mowa jest o tym, że:

[...] różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga i stanowią część tego, co „Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach”. W istocie niektóre modlitwy i niektóre obrzędy innych religii mogą przygotowywać na przyjęcie Ewangelii... Nie można im jednak przypisywać pochodzenia Bożego oraz zbawczej skuteczności *ex opere operato*³, właściwej chrześcijańskiemu sakramentom. Z drugiej strony nie należy zapominać, że inne obrzędy, jako związane z przesadami lub innymi błędami (por. 1 Kor 10, 20–21), stanowią raczej przeszkodę na drodze do zbawienia. [...] Jeśli jest prawdą, że wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą otrzymać łaskę Bożą, jest także pewne, że obiektywnie znajdują się oni w sytuacji bardzo niekorzystnej w porównaniu z tymi, którzy posiadają w Kościele pełnię środków zbawczych (KNW, 2000, nr 21–22).

Stanowisko *Dominus Iesus* jest bliskie Benedyktowi XVI (Ramage, 2016), co wyraźnie widać w jego koncepcji dialogu Kościoła z innymi religiami. Na dialog ten patrzył on w kulturowej perspektywie tej deklaracji. Jan Paweł II spoglądał na nie oczami „teologicznymi”, papież z Niemiec poszedł inną drogą – wybrał „oczy kulturowe”, nie wiary, ale rozumu (zob. Gross, 2017; por. Majewski, Nosowski, 2008). Ten drugi uważał, że chrześcijaństwo od innych religii teologicznie dzieli tak wiele, iż owocny dialog z nimi jako głównego narzędzia potrzebuje nie teologii (wiera), ale wspólnego porozumienia na płaszczyźnie czysto rozumowej czy na fundamencie kulturowo-etycznym. W tej perspektywie łatwiej zrozumieć, dlaczego Benedykt XVI w 2006 roku Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego włączył do Papieskiej Rady ds. Kultury.

³ Działanie sakramentów *ex opere operato* (łac. „przez sam fakt spełnienia czynności”) – obiektywna skuteczność działania sakramentów, niezależna od godności, zasług i postawy szafarza lub przyjmującego sakrament.

Ku modlitwie międzyreligijnej

Najważniejsze jak do tej pory wypowiedzi Franciszka o innych religiach oraz działaniu i obecności Boga poza granicami Kościoła znajdują się w programowym jego dokumencie – adhortacji *Evangelii gaudium* (2013) i encyklice *Laudato si'* (2015). Można powiedzieć, że jeszcze nigdy biskup Rzymu w tej materii nie poszedł tak daleko w pozytywnej ocenie innych tradycji religijnych i w teologicznym ich traktowaniu.

W *Evangelii gaudium* papież pisze:

Niechrześcijanie, dzięki darmowej inicjatywie Boga i wierni swemu sumieniu, mogą żyć „usprawiedliwieni przez łaskę Bożą” i w ten sposób zostać „złączeni z Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa”. Lecz z powodu sakramentalnego wymiaru łaski uświęcającej działanie Boże w nich zmierza do stworzenia znaków, obrzędów, świętych form wyrazu, które zbliżają niechrześcijan do wspólnotowego doświadczenia drogi prowadzącej do Boga. Nie mają one znaczenia i skuteczności sakramentów ustanowionych przez Chrystusa, ale mogą być kanałami, które sam Duch stwarza [...]. Ten sam Duch budzi w każdym miejscu formy praktycznej mądrości, pomagające znosić trudy życia i żyć w większym pokoju i harmonii. Także i my, chrześcijanie, możemy odnieść korzyść z takiego utrwalonego przez wieki bogactwa, które może pomóc nam żyć lepiej naszymi szczególnymi przekonaniami (Franciszek, 2013, nr 254).

Franciszek porzuca tu stanowiska *Dominus Iesus* (Phan, 2017, s. 85–90). Papież, inaczej niż ten dokument, uważa, że ich obrzędy i znaki są rezultatem „działania Boga”. Z takiego stawiania sprawy zda się wynikać, że można je traktować jako inny rodzaj *ex opere operato*! W konsekwencji trzeba przyjąć, że – aby pozostać przy terminologii *Dominus Iesus* – inne religie są autentyczną *fides*, a nie tylko *credulitas*. Papież dalej uznaje, że „znaki, obrzędy, święte formy wyrazu” innych religii mogą być „kanałami, które sam Duch stwarza”. Być może z pomocą tej formuły Franciszek zamierzał uniknąć „często nadużywanej frazy »drogi zbawienia«” (Phan, 2017, s. 86).

Prawda, że niechrześcijańskie tradycje religijne można uważać za autentyczną wiarę, wyraźnie dochodzi do głosu w encyklice *Laudato si'*, w której Franciszek, mówiąc o dwóch rodzajach modlitwy, po raz pierwszy w oficjalnej enuncjacji papieskiej proponuje innym religiom wspólną modlitwę: „Jedną z nich możemy dzielić [...] ze wszystkimi wierzącymi w Boga wszechmocnego Stworzyciela, a drugą odmawiamy, aby chrześcijanie potrafili podjąć zobowiązania, jakie wobec stworzenia stawia nam Jezusowa Ewangelia” (Franciszek, 2015, nr 246). Papież zaprasza do wspólnej modlitwy tych, którzy wierzą w Boga Stwórcę, zatem chodzi mu o wyznawców np. judaizmu, islamu, hinduizmu czy sikhizmu. „Wraz z tym zaproszeniem za jednym zamachem Franciszek kładzie kres oficjalnej dezaprobatie dla modlitwy międzyreligijnej, która miałaby prowadzić do religijnego synkretyzmu czy promiskuityzmu” (Phan, 2017, s. 90). Wagę i znaczenie tego papieskiego gestu łatwiej uchwycić, gdy porówna się go z zaproszeniem, jakie w 1986 roku Jan Paweł II wystosował do przywódców religii, aby spotkać się w Asyżu – także na modlitwie, ale nie na modlitwie wspólnej. Papież z Polski zaproponował im wtedy zasadę, aby „być razem, aby się modlić”, ale nie aby „modlić się razem”, ponieważ – jak podkreślił – „Nie można

[...] »modlić się razem«, czyli odmawiać wspólną modlitwę” (Szafrńska, 1989, s. 21). Franciszek w *Laudato si'* dokonał korekty poglądu Jana Pawła II, przyjmując, że jednak chrześcijanie mogą modlić się razem z wyznawcami innych religii, przynajmniej tych, które wierzą w Boga Stwórcę. Można przypuszczać, że papież z Argentyny poszedł w tym względzie za przykładem (i zapewne sugestiami) biskupów kontynentu azjatyckiego.

Federacja Konferencji Biskupów Azji już w 1978 roku, podczas swojego drugiego Zgromadzenia Ogólnego w Kalkucie, wyraziła poparcie dla modlitwy międzyreligijnej:

Trwały i rozważny dialog z innymi religiami w modlitwie (jak to się okaże możliwe, pomocne i mądre w różnych sytuacjach) objawi nam to, co Duch Święty nauczył ich wyrażać na cudowną różnorodność sposobów. Te mogą różnić się od naszych sposobów, ale za ich pośrednictwem również możemy usłyszeć głos Ducha, wzywający nas do wzniesienia naszych serc do Ojca (Amaladoss, 2013, s. 92–93).

Jedenaście lat później, w 1989 roku, Konferencja Biskupów Katolickich Indii w dokumencie *Guidelines for Interreligious Dialogues* podkreśliła, że modlitwa międzyreligijna jest możliwa i jest obowiązkiem, jeśli tylko religie prowadzą ze sobą dialog:

Trzecia forma dialogu dosięga najgłębszych poziomów życia religijnego; polega na dzieleniu się modlitwą i kontemplacją. Głównym celem takiej wspólnej modlitwy jest kult Boga, który nas wszystkich stworzył, by uczynić z nas wielką rodzinę. Jesteśmy wezwani, by adorować Boga nie tylko indywidualnie, ale również jako wspólnota. Jako że w sensie prawdziwym i podstawowym jesteśmy jedno z całą ludzkością, adorowanie Boga razem z innymi nie jest dla nas tylko prawem, ale obowiązkiem (Dupuis, 2003, s. 317, zob. też s. 315–335; por. Ledwoń, 2012, s. 143–161).

Zakończenie

Kościelna interpretacja i wykładnia zasady „poza Kościołem nie ma zbawienia” przeszła w historii Kościoła i przechodzi pouczającą ewolucję. Nie wydaje się, abyśmy dzisiaj – wraz z wypowiedziami Franciszka – doszli do jej kresu. W wypadku jego nauczania mamy do dyspozycji zbyt mało danych, aby formułować tego rodzaju konkluzje. Niewątpliwie papież inspirował się losami tej zasady w Kościele na kontynencie azjatyckim, gdzie chrześcijaństwo stanowi niewielką społeczność, „kroplę” – ok. trzech procent – w „oceanie” innych wielkich religii, jak hinduizm, buddyzm, islam, szintoizm, taoizm czy konfucjanizm. Wyznawczynie i wyznawcy Chrystusa tego kontynentu na co dzień spotykają się z wyznawcami innych religii. Ich najbliżsi znajomi, krewni, często dziadkowie i babcie, matki i ojcowie, należą do innych tradycji religijnych, ich duchowe i kulturowe korzenie tkwią w wielkich religiach Azji, co ostatecznie prowadzi do wyjątkowego stosunku tamtejszego Kościoła do innych religii (o tym, jak w Kościele w Azji rozumie się inne religie, zob. Ledwoń, 2018). Jednym z istotnych aspektów tej wyjątkowości jest usprawiedliwienie modlitwy międzyreligijnej.

Czy w tę „azjatycką” stronę pójdzie ostatecznie nauczanie papieży czy Magisterium Ecclesiae, trudno dziś powiedzieć. Przyszłość znowu może okazać się zaskakująca.

Literatura

- Amaladoss, M. (2013). Inter-Religious Worship. W: C. Cornille (ed.), *The Wiley–Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue* (s. 87–98). Oxford: Wiley–Blackwell.
- Baron, A., Pietras, H. (układ i oprac.). (2003). *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski. T. 3: (1414–1445) Konstancja – Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2004). *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski. T. 4: (1511–1870) Lateran V, Trydent, Watykan I*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Chrzest pragnienia. (2003). W: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN* (programowanie W. Grygo, A. Mucha). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN [dokument elektroniczny].
- DRN. (2002). Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. W: M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie* (s. 333–337). Poznań: Pallotinum.
- Dupuis, J. (1998). *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. New York: Orbis Books.
- . (2003). *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* (tłum. S. Obirek). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Franciszek. (2013). *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”. O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2015). *Encyklika Laudato si’ poświęcona trosce o wspólny dom*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/laudato_si_24052015.html [dostęp: 2.06.2020].
- Glaeser, Z. (2016). Czym jest sobór dla Kościoła? Perspektywa rzymskokatolicka. W: T. Kałużny, Z. J. Kijas (red.), *Przed Soborem Wszechprawosławnym* (s. 31–54). Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Wydawnictwo Naukowe.
- Gross, Ch. (2017). *Beyond Tolerance: Benedict XVI’s Fresh Approach to Interreligious Dialogue*. Pobrane z: <https://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir:102754/datastream/PDF/view> [dostęp: 2.06.2020].
- Jan Paweł II. (1979). *Encyklika „Redemptor hominis”*. Pobrane z: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html [dostęp: 2.06.2020].
- . (1986). *Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata „Dominum et Vivificantem”*. Pobrane z: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html [dostęp: 2.06.2020].
- . (1990). *Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego „Redemptoris missio”*. Pobrane z: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html [dostęp: 2.06.2020].
- . (1994). *Adhortacja „Tertio milenio adveniente”*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/tertio.html [dostęp: 2.06.2020].
- . (1998). *Duch Boży a „ziarna prawdy” obecne w religiach niechrześcijańskich*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_09091998.html [dostęp: 2.06.2020].
- KDK. (2002). Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. W: M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie* (s. 526–606). Poznań: Pallotinum.

- KK. (2002). Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele. W: M. Przybył (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie* (s. 104–166). Poznań: Pallottinum.
- KKK. (1994). *Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum.
- KNW. (2000). Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”. W: Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000* (s. 74–94). Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”.
- Krajewski, S. (2001). Teszuwa. *Więź*, 2, 29–45.
- Kubacki, Z. (2018). *Wprowadzenie do teologii religii*. Warszawa: Rhetos.
- Ledwoń, I. S. (2002). Teologiczny walor religii pozachrześcijańskich w nauczaniu papieża Jana Pawła II. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 22, 159–183.
- . (2012). Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego. *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii*, 4, 143–161.
- . (red.). (2018). *Kościół Azji a religie* (tłum. M. Kanty, P. Niewiadomski). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ledwoń, I. S., Królikowski P. (red.). (2015). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Majewski, J. (2005). Wprowadzenie do teologii dogmatycznej. W: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka* (t. 1, s. 13–234). Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Majewski, J., Nosowski, Z. (2008). *Drzwi zostały otwarte. Jan Paweł II i Benedykt XVI o innych religiach*. Pobrane z: <http://labo-old.wiez.pl/zasoby/Analizy%20Laboratorium%20Wiezi%20nr%201%202008.pdf> [dostęp: 2.06.2020].
- Paweł VI. (1964). *Encyklika o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji „Ecclesiam suam”*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964.htm [dostęp: 2.06.2020].
- . (1975). *Adhortacja o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”*. Pobrane z: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html [dostęp: 2.06.2020].
- Phan, P. C. (2017). *The Joy of Religious Pluralism. A Personal Journey*. Maryknoll: Orbis Books.
- Pius IX. (1998). Syllabus błędów (tłum. M. Wojciechowski). *Studia Theologica Varsaviensia*, 2, 113–118.
- Rahner, K., Vorgrimler, H. (1987). *Mały słownik teologiczny* (tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ramage, M. (2016). „Extra Ecclesiam Nulla Salus” and the Substance of Catholic Doctrine: Towards a Realization of Benedict XVI’s „Hermeneutic of Reform”. *Nova et Vetera*, 14(1), 295–330.
- Sesboüé, B. (2007). *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne* (tłum. A. Kuryś). Poznań: „W drodze”.
- Sullivan, F. (2002). *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*. New York: Wipf and Stock.
- Szafrńska, A. (1989). *Być razem, aby się modlić. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, Asyż, 27 października 1986 roku* (wstęp i oprac. A. Szafrńska, fot. T. Sobieraj). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Theisen, J. P. (1976). *The Ultimate Church and the Promise of Salvation*. Collegeville: St. John’s University Press.
- Willems, B. (1965–1966). Kościół jest konieczny do zbawienia? (tłum. S. Szymeccki). *Concilium*, 1–10, 41–51.

KS. MAREK BLAZA

Akademia Katolicka w Warszawie – Collegium Bobolanum

e-mail: mblaza@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-5259-6147

DOI: 10.34813/ptr4.2020.12

***Extra Ecclesiam nulla salus* w katolickich Kościołach wschodnich**

Extra Ecclesiam nulla salus in the Eastern Catholic Churches

Abstract. The history of the Eastern Catholic Churches has its origin in the church unions, which were concluded by some Eastern Christians with Rome in the second millennium of Christianity. Eastern Catholic Churches generally understood the *extra Ecclesiam nulla salus* principle as it was understood at a given historical moment by the Roman Catholic Church. Eastern Christians who wanted union with Rome had to adapt to ecclesiology, which prevailed at the given moment in the Roman Catholic Church. On the other hand, these Churches want to preserve their theological specificity in the Catholic Church.

Keywords: Union, salvation, Eastern Catholic Churches, Roman Catholic Church.

Wstęp

Katolickie Kościoły wschodnie tworzyły się już po wielkiej schizmie (1054), ponieważ część chrześcijan wschodnich widziała w powrocie do jedności ze Stolicą Rzymską skuteczne remedium na zaistniały podział między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem. Jednym z istotnych czynników, o ile nie najważniejszym, który przynaglał wschodnich chrześcijan do zawierania unii z Rzymem, było nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o tym, że tylko w nim można osiągnąć zbawienie. W ten sposób rozumiano tam ową słynną maksymę, zaczerpniętą z myśli św. Cypriana z Kartaginy, *salus extra Ecclesiam non est* (list 73, wyd. 1871, s. 795).

Aby zatem zapoznać się ze stanowiskiem katolickich Kościołów wschodnich wobec powyższej maksymy, należy posłużyć się metodą historyczno-dogmatyczną. Rozwój tego stanowiska przeanalizujemy w trzech okresach historycznych. Pierwszym z nich będzie okres soborów unijnych, który związany jest ze schyłkową epoką Cesarstwa Bizantyńskiego, szukającego w papieżu sprzymierzeńca do walki z Karolem Andegaweńskim i Turkami. Drugi okres związany jest z nauczaniem Soboru Trydenckiego, które miało charakter polemiczny i było skierowane przeciwko Reformacji, ale wywarło także niemały wpływ na stosunki z Kościołami wschodnimi. Trzeci zaś okres rozpoczyna się od Soboru Watykańskiego II, który nada nowy kierunek relacjom Kościoła rzymskokatolickiego z katolickimi Kościołami wschodnimi. W celu ukazania istotnych cech charakteryzujących te trzy zasadnicze okresy historyczne będziemy odwoływać się do różnego rodzaju dokumentów kościelnych traktujących o unii Kościołów wschodnich z Rzymem lub o tożsamości katolickich Kościołów wschodnich.

Sobory unijne

Na Soborze Lyońskim II (1274), na którym cesarz bizantyński Michał VIII Paleolog (1261–1282) przyjął unię z Kościołem rzymskim, kwestia zbawienia poza Kościołem katolickim właściwie wprost nie została poruszona. Na samym soborze praktycznie nie podjęto żadnej dyskusji nad różnicami doktrynalnymi między Kościołem łacińskim i greckim. Podczas soboru Michał Paleolog odczytał jedynie uprzednio przedłożone mu wyznanie wiary przez papieża Klemensa IV (1265–1268) w 1267 roku. W wyznaniu tym cesarz bizantyński przyjmuje w pełni naukę katolicką, w tym o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna (*filioque*), o czyśćcu (Bokwa, 2007, s. 152–153), jak również o tym, że „święty Kościół Rzymski posiada także najwyższy i pełny prymat nad całym Kościołem katolickim. [...] Do niego zaś tak należy pełnia władzy, że dopuszcza inne Kościoły do uczestnictwa w jego trosce” (Bokwa, 2007, s. 153).

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że główną motywacją przyjęcia unii z Kościołem rzymskim przez Michała Paleologa było nauczanie o tym, że poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia. Jednak historycy zgodnie przyznają, że cesarz przyjął unię przede wszystkim z powodów politycznych. Otóż Bizancjum z jednej strony zagrażał król Sycylii Karol Andegaweński (1266–1282), z drugiej zaś Turcy, Mongołowie, Węgrzy i Bułgarzy. Dlatego też Michał VIII zdecydował się na zawarcie unii z Rzymem nawet za cenę całkowitego poddania się papieżowi Grzegorzowi X (1271–1276) na Soborze Lyońskim II (Dyl, 1997, s. 58). Nie dziwi zatem fakt, że konsekwencje tej unii były opłakane. Michał Paleolog został ekskomunikowany zarówno przez papieża, jak i Kościół grecki, a sama unia została zerwana już za pontyfikatu Marcina IV (1281–1285) (Dyl, 1997, s. 66).

Drugi sobór unijny, ferraro-florencki (1438–1439), związany jest z zawarciem kolejno unii z Grekami, Ormianami i Koptami. Bulla unii z Grekami *Lætentur cæli* (1439) nie traktuje Greków jako odszczepieńców wracających do jedynego, praw-

dziwego Kościoła katolickiego. Wręcz przeciwnie, w bulli tej napisano: „Niech się cieszy matka Kościoł, widząc, że jej synowie, dotychczas podzieleni, powrócili do jedności i pokoju” (Baron, Pietras, 2003, s. 461). W tym samym duchu napisana została bulla unii z Ormianami *Exultate Deo* (1441). Owszem, w tym dokumencie Kościół ormiański nie został wprost nazwany Kościołem, ale patriarcha ormiański został uznany za legalnego hierarchę. Ogólnie rzecz biorąc, bulle te wskazują, że obie strony są wobec siebie równe i przywracają jedność w ramach jednego Kościoła Chrystusowego (Sesboüé, 2007, s. 96–97).

Zgoła odmiennie potoczyły się losy bulli unii z Koptami *Cantate Domino* (1442). Znaczący wpływ na zmianę tonu w tej bulli miały dzieje związane z buntowniczym soborem w Bazylei, który pierwotnie był wszakże zwołany przez papieża, ale w 1437 roku Eugeniusz IV (1431–1447) przeniósł go do Ferrary w celu zawarcia tam unii z Grekami (Dyl, 1997, s. 100; Sesboüé, 2007, s. 98). Otóż już po zawarciu unii z Grekami i Ormianami papież wzywa buntowniczy sobór w Bazylei do zaprzestania oporu. W 1440 roku Eugeniusz IV oskarża uczestników tego soboru o zapoczątkowanie nowej schizmy w Kościele zachodnim, na wzór niedawno zakończonej wielkiej schizmy zachodniej (1378–1417). Jednocześnie papież ten przedstawia delegację Greków, pragnącą zawrzeć unię z Rzymem w Ferrarze w jak najlepszym świetle, stawiając ją jako wzór do osiągnięcia jedności kościelnej (Baron, Pietras, 2003, s. 548–551, 568–569).

Dlatego też w rezultacie zawirowań związanych z buntowniczym soborem w Bazylei w ostatniej chronologicznie bulli unijnej *Cantate Domino* zawartej z Koptami (1442) pojawiają się wyraźne orzeczenia nacechowane ekskluzywizmem soteriologicznym:

[Kościół Rzymski – B.M.] mocno wierzy, wyznaje i głosi, że nikt z tych, co są poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i Żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą stać się uczestnikami życia wiecznego, ale pójdą „w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom” (Mt 25,41), jeśli przed końcem życia nie będą do niego włączeni (Baron, Pietras, 2003, s. 603, 605).

Nieco niżej w dokumencie tym wyraźnie podkreślono, że „nikt – jakichkolwiek by jałmużn nie udzielał, nawet gdyby dla imienia Chrystusa przelał swą krew – nie może być zbawiony, jeśli nie pozostaje w łonie Kościoła katolickiego i w jedności z nim” (Baron, Pietras, 2003, s. 605)¹. Bernard Sesboüé, komentując to odbiegające od treści pozostałych bulli sformułowanie, wskazuje, że nie było ono już aktem Soboru Florenckiego, a jedynie aktem papieża, gdyż Grecy zaraz po podpisaniu bulli *Lætentur cæli* wyruszyli w drogę powrotną do Bizancjum. Dlatego też powyższe orzeczenie nie może być traktowane jako nieomyślne (Sesboüé, 2007, s. 103–106).

Niestety, Sobór Ferraro-Florencki nie doprowadził do przywrócenia jedności między zachodnimi i wschodnimi chrześcijanami. Poszczególne Kościoły lokalne

¹ To orzeczenie zawarte w bulli *Cantate Domino* stanowi cytat z Fulgencjusza z Ruspe (zm. ok. 532) (Fulgentius, wyd. 1847, s. 37, 78–79). Jednak długa tradycja przypisywała te słowa Augustynowi z Hippony (zm. 430), co przyczyniło się w dużej mierze do rozpowszechnienia się tej opinii w Kościele katolickim (Hryniewicz, 1995, s. 60).

tradycji bizantyńskiej na soborach lokalnych zrywały unię. Pierwszy uczynił to Kościół moskiewski w 1441 roku, a ostatni był Kościół konstantynopolitański w 1484 roku, na co miał bez wątpienia wpływ upadek Bizancjum (Hryniewicz, 1983, s. 32). Również unie zawarte z Ormianami i Koptami okazały się nietrwałe (Roberson, 2005, s. 175–176, 179). Z kolei w zachodnim chrześcijaństwie po orzeczeniach florenckich pojawiła się praktyka rebaptyzacji nawracających się z prawosławia Rusinów, trwająca aż do 1564 roku, kiedy to synod prowincjonalny we Lwowie położył jej kres (Hryniewicz, 1995, s. 28–29).

Z orzeczeń soborów unijnych wynika zatem, że pierwotnie główne motywy prób przywrócenia jedności między wschodnim i zachodnim chrześcijaństwem były nie tyle czysto teologiczne, ile raczej polityczno-pragmatyczne. Natomiast spośród motywów teologicznych na pierwszym planie pierwotnie było zażegnanie schizmy jako takiej. Dopiero w ostatniej bulli unijnej *Cantate Domino* z Koptami pojawia się wyraźne twierdzenie o tym, że poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia. Wydaje się, że to sformułowanie jest o tyle ważne, o ile będzie ono miało niemały wpływ na zawieranie podobnych unii kościelnych w dobie potrydenckiej.

Od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II

Kolejne unie z Kościołem katolickim poszczególne Kościoły wschodnie zaczęły zawierać od czasu trwania Soboru Trydenckiego (1545–1563) aż do I połowy XIX wieku (Roberson, 2005, s. 169–219)². Jedną z najważniejszych spośród nich jest unia brzeska (1596), którą zawarła prawosławna metropolia kijowska. Jej bowiem współcześni spadkobiercy stanowią najliczniejszą wspólnotę wśród katolickich Kościołów wschodnich³. W ramach zawierania tej unii miało miejsce zderzenie dwóch wzajemnie wykluczających się koncepcji soteriologiczno-eklezjologicznych. Otóż biskupi ruscy, reprezentujący metropolię kijowską, mimo braku jedności z Rzymem, uważali się wciąż za prawdziwy Kościół lokalny (Gudziak, 2008, s. 322–323). Swoją postawę wobec zawarcia unii hierarchia ruska motywowała ogólnymi racjami soteriologicznymi, na które Rzym jeszcze na początku lat 90. XVI wieku nie wpływał w znaczący sposób.

Jeszcze na tajnych obradach odbytych 2 grudnia 1594 roku biskupi metropolii kijowskiej mówili o sobie, że są „ludźmi tego samego Boga i jako synowie jednej Matki, świętego Kościoła katolickiego” (*unius dei homines et tanquam unius Matris Sanctae Ecclesiae catholicae filii*; Welykyj, 1970, s. 33)⁴. Te słowa stanowią dowód na to, że nie wątpili oni „w możliwość zbawienia w obrębie wspólnoty własnego Kościoła. Równocześnie jednak zdawali sobie sprawę ze wszystkich negatywnych skutków

² W 1553 roku część hierarchii i wiernych asyryjskiego Kościoła wschodniego zawarła unię z Rzymem. Unia ta okazała się jednak nietrwała. Kolejną zawarto dopiero w 1830 roku (Roberson, 2005, s. 169–170).

³ Chodzi tutaj o Ukraiński Kościół Greckokatolicki (UKGK), do którego należy obecnie ponad pięć milionów wiernych (Roberson, 2005, s. 196). Oprócz UKGK spadkobiercą unii brzeskiej jest Białoruski Kościół Greckokatolicki liczący ok. pięciu tysięcy wiernych (Roberson, 2005, s. 217–218).

⁴ Tłumaczenie z łaciny – M.B.

schizmy” (Hryniewicz, 1995, s. 63). Owszem, wskazują oni, że uleganie wpływom różnych herezji⁵ i tym samym odchodzenie od ortodoksyjnej wiary ma swoją przyczynę w braku zgody z Rzymem. Z drugiej strony hierarchowie ruscy podkreślają, że najpierw oczekiwali nowych inicjatyw zjednoczeniowych ze strony patriarchy Konstantynopola i innych patriarchów wschodnich. Dopiero z powodu ich braku postanowili nawiązać bezpośrednio rozmowy z Rzymem w sprawie przywrócenia jedności kościelnej. Jednak głównym motywem przywrócenia jedności dla biskupów metropolii kijowskiej była koncepcja soteriologiczna bazująca na założeniu, że „bez zjednoczenia Kościołów ludzie mają poważne przeszkody na drodze do zbawienia. Co więcej, zbawienie wielu jest narażone na niebezpieczeństwo wskutek niezgody w sprawach religijnych” (Welykyj, 1970, s. 33–34; Hryniewicz, 1995, s. 63).

Co również jest istotne, unia z Rzymem nie miała na celu zerwania jedności z innymi Kościołami wschodnimi (Hryniewicz, 1995, s. 64). Jeszcze 27 sierpnia 1595 roku czterech biskupów ruskich podpisało wstępną deklarację, w której stwierdzają, że „jedność Kościoła Bożego jest pożyteczna dla naszego zbawienia i ustanowiona przez samego Chrystusa” (Welykyj, 1970, s. 126)⁶.

Zgoda odmiennie do kwestii unii podeszli teologowie rzymscy, którzy na zlecenie papieża Klemensa VIII (1592–1605) mieli przygotować odpowiedni dokument ogłaszający i ustanawiający unię kościelną. Decydującą rolę odegrał w tych przygotowaniach dominikanin Juan Zaragoza de Heredia, który wysunął wiele zastrzeżeń do projektu dokumentu unijnego przygotowanego w 32 artykułach przez stronę prawosławną⁷. Sakramentalna wizja Kościoła przedstawiona w projekcie biskupów ruskich zderzyła się bowiem z eklezjologią instytucjonalną, wypracowaną przez teologów katolickich tuż po Soborze Trydenckim. Jej aksjomatem nie było już nawet *extra Ecclesiam nulla salus*, ale wręcz *extra Ecclesiam romanam nulla salus*. Skoro zatem przynależność do Kościoła rzymskiego jest konieczna do zbawienia, to pragnący unii prawosławni hierarchowie metropolii kijowskiej nie mogą proponować Rzymowi żadnych warunków wstępnych. Dlatego nie należy się dziwić, że zredagowane przez biskupów ruskich 32 artykuły trafiły *ad acta* (Hryniewicz, 1995, s. 65; Gudziak, 2008, s. 323).

Z perspektywy potrydenckiej teologii katolickiej unia kościelna nie polegała jedynie na przywróceniu komunii sakramentalnej. W rzeczywistości przez zawarcie unii Rusini zostają włączeni do Kościoła rzymskiego jako pojedynczy chrześcijanie, nietworzący żadnego Kościoła metropolitalnego. Przychodzą oni niejako z próżni eklezjalnej i poddają się władzy papieża. I to ten właśnie akt, mający charakter przede wszystkim prawnokościelny, uważano wówczas za najistotniejszy element konstytutywny Kościoła (Hryniewicz, 1995, s. 65–66; Gudziak, 2008, s. 323).

W *Konstytucji apostolskiej „Magnus Dominus”*, będącej oficjalnym aktem zawarcia unii przez biskupów ruskich przybyłych do Rzymu, Klemens VIII przyjmuje wyżej opisaną eklezjologię przenikniętą na wskroś ekskluzywizmem soteriologicznym. I tak, w konstytucji tej wyraźnie napisano, że biskupi ruscy i powierzeni im

⁵ Zapewne chodzi tutaj przede wszystkim o poglądy głoszone przez zwolenników Reformacji.

⁶ Tłumaczenie z języka ruskiego – M.B.

⁷ Chodzi tutaj o *Articuli seu conditiones unionis berestensis...* (Welykyj, 1970, s. 107–110).

wierni „nie byli członkami Ciała Chrystusa, którym jest Kościół, ponieważ nie byli złączeni z Jego widzialną głową Kościoła, najwyższym Biskupem Rzymskim, [...] nie byli wewnątrz Owczarni Chrystusa, wewnątrz Arki Zbawienia, ani w Domu zbudowanym na skale” (Welykyj, 1970, s. 218)⁸.

I dlatego też biskupi ruscy „mocno postanowili powrócić do Kościoła rzymskiego, ich Matki i wszystkich wiernych, wrócić do Biskupa Rzymu, zastępcy Chrystusa na ziemi, wspólnego Ojca i Pasterza całego ludu chrześcijańskiego” (Welykyj, 1970, s. 218–219). Dalej w konstytucji Klemens VIII opisuje przebieg audiencji, na którą stawili się dwóch biskupów relatorów⁹, którzy osobiście zabiegali o zawarcie unii. Najpierw zostali „łaskawie dopuszczeni” przed oblicze papieża (Welykyj, 1970, s. 219). Następnie, upadając do stóp papieża, „ponownie z pokorą prosili o przyjęcie ich do ciała Kościoła katolickiego i do posłuszeństwa Kościołowi rzymskiemu” (Welykyj, 1970, s. 221).

Po wyznaniu wiary biskupów ruskich Klemens VIII przyjmuje ich do Kościoła katolickiego i jednocześnie „łaskawie zezwala, dopuszcza i nadaje (*indulgemus*) prawo zachowania ruskich tradycji” (Welykyj, 1970, s. 225; Gudziak, 2008, s. 323). W ten sposób dopiero w momencie przyjęcia unii papież niejako eryguje unicką metropolię kijowską, tak jakby ona wcześniej nie istniała (!). Natomiast sami hierarchowie unicy zaczęli aktywnie propagować ideę zjednoczenia z Rzymem w duchu orzeczenia bulli unii z Koptami *Cantate Domino* i konstytucji *Magnus Dominus*, głosząc wprost, iż poza Kościołem rzymskim nie ma zbawienia (Hryniewicz, 1995, s. 66–67).

Od połowy XVI wieku, po tym, jak część duchownych i wiernych Kościołów wschodnich zawarła unię z Rzymem, w Kościele katolickim zaczęły pojawiać się unijne patriarchaty wschodnie, które cieszyły się starożytnym pochodzeniem. W praktyce jednak były one ledwie cieniem patriarchatów starożytnych, tak że niejednokrotnie musiały wręcz walczyć o przetrwanie (Przekop, 1987, s. 84). Od 1533 roku papieże zatwierdzali wschodnich patriarchów katolickich według formuły *in patriarcham praefecit*, która wręcz podkreślała, iż biskup Rzymu jest jedynym depozytariuszem najwyższej władzy w Kościele, natomiast władza patriarcha wywodzi się z papieskiego urzędu. Dopiero zatwierdzony wybór patriarchy przez papieża daje udział temu pierwszemu w pełni władzy biskupa Rzymu (Przekop, 1987, s. 84–85).

W dobie potrydenckiej papieże częstokroć podkreślali wyższość Kościoła łacińskiego nad Kościołami wschodnimi. Papież Benedykt XIV (1740–1758) w konstytucji *Etsi pastoralis* (1742) skierowanej do italogreków orzekł, że obrządek łaciński stoi ponad innymi obrządkami, ponieważ jest on pod stałą kontrolą Stolicy Apostolskiej, a inne, ze względu na to, że tej kontroli się wymykają, są podejrzane i zagrażające czystości wiary (Przekop, 1987, s. 90). Również papież Pius IX (1846–1878) w encyklice *In suprema Petri Apostoli Sede* (1848) zaadresowanej do wschodnich hierarchów katolickich twierdził, że wyższość obrządku łacińskiego nad obrządkami wschodnimi musi być koniecznie zachowana, ponieważ obrządki te w wielu punktach odbiegają jeszcze od liturgii łacińskiej (Przekop, 1987, s. 93).

⁸ Wszystkie tłumaczenia *Konstytucji apostolskiej „Magnus Dominus”* z łaciny – M.B.

⁹ Chodzi o biskupów: włodzimierskiego i brzeskiego Hipacego Pocieja (1541–1613) i łucko-ostrogskiego Cyryla Terleckiego (zm. 1607).

Z drugiej strony należy podkreślić, że patriarcha chaldejski Józef Audo (1847–1878) i melchicki Grzegorz II Youssef (1864–1897) stawiali zdecydowany opór wobec ograniczania ich władzy patriarszej przez papieża. Patriarcha Grzegorz wprost odwoływał się przy tym do Soboru Florenckiego, który miał stanowić gwarant nienaruszalności praw wschodnich patriarchów (Przekop, 1987, s. 95; Baron, Pietras, 2003, s. 477). Była to reakcja na traktowanie katolickich Kościołów wschodnich jako „gorszej” części Kościoła katolickiego, którą należy w jak największym stopniu upodobnić do Kościoła łacińskiego. Taka postawa sprzyjała latynizacji katolickich Kościołów wschodnich oraz przyjęcia i umacniania w nich opinii, iż poza Kościołem rzymskim nie ma zbawienia (*extra Ecclesiam romanam nulla salus*). Z drugiej strony należy podkreślić, że Leon XIII (1878–1903) w liście apostolskim *Orientalium dignitas* (1894) uznał wszystkie obrządki za równe sobie, a misjonarzy łacińskich przestrzegł pod groźbą kar kanonicznych przed przeciąganiem wiernych Kościołów wschodnich na ryt łaciński. To zarządzenie spotkało się jednak z dużym oporem ze strony misjonarzy rzymskokatolickich, a nawet Kurii Rzymskiej (Przekop, 1987, s. 101–102).

Epoka posoborowa

Istotną zmianę w odniesieniu do rozumienia zasady *extra Ecclesiam nulla salus* wniosło nauczanie Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Już w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* napisano, że „Kościół Chrystusa [...] trwa w Kościele katolickim, rządzonym przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim w komunii, chociaż i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” (Przybył, 2002, s. 110). Pisząc o Kościołach wschodnich, niebędących w jedności z Rzymem, ojcowie soborowi podkreślają, że zachowały one m.in. sukcesję apostolską, posiadają prawdziwe, a zwłaszcza Eucharystię, kult świętych, własną dyscyplinę kościelną i duchowość (Przybył, 2002, s. 117–118, 203–205)¹⁰. A zatem, sobór uznał tych chrześcijan wschodnich za prawdziwe Kościoły lokalne, w których zachowały się liczne pierwiastki Kościoła. To z pewnością zdecydowana zmiana w eklezjologii po Soborze Watykańskim II w Kościele katolickim.

Ta zmiana myślenia dotyczy także katolickich Kościołów wschodnich, których przedstawiciele brali czynny udział w obradach tego soboru. Co więcej, delegacja melchitów, na czele z patriarchą Antiochii Maksymosem IV Saighem (1947–1967):

[Wywarła – M.B.] na Vaticanum II wpływ nieproporcjonalnie wielki w zestawieniu z ich liczebnością. Ich interwencje wielokrotnie zmuszały Sobór do uświadomienia sobie, że katolicyzm to zjawisko szersze i bardziej zróżnicowane, niż dotąd wydawało się to biskupom Zachodu. [...] Znali tradycję zachodniego Kościoła, lecz przyglądali się jej obiektywnie, a niekiedy wręcz krytycznie (O'Malley, 2011, s. 173).

¹⁰ Chodzi tutaj konkretnie o konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* (nr 15) i dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (nr. 14–18).

W tym kontekście nie dziwi fakt, iż to właśnie z inicjatywy greckokatolickiego arcybiskupa melchickiego patriarchatu antiocheńskiego Eliasza Zoghby'ego (1954–2008) w 1995 roku padła propozycja ustanowienia tzw. komunii podwójnej, która miałaby polegać na tym, że greckokatolicki patriarchat melchicki byłby jednocześnie w jedności z Rzymem i prawosławnym patriarchatem Antiochii. Propozycja ta spotkała się z negatywną reakcją ze strony Rzymu, jak również nie została zaaprobowana przez prawosławny patriarchat Antiochii (Hryniewicz, 2004, s. 333–336).

Natomiast kiedy na przełomie lat 80. i 90. XX wieku wskutek liberalizacji prawa wyznaniowego w bloku wschodnim Kościoły greckokatolickie zaczęły wychodzić z podziemia i odbierać swoje utracone mienie, które wcześniej władze komunistyczne przekazały Kościołom prawosławnym, doszło do poważnego kryzysu w dialogu katolicko-prawosławnym na poziomie międzynarodowym. Strona prawosławna zdecydowanie zaczęła naciskać, aby Kościół katolicki potępił metodę uniatyzmu, w wyniku której powstały katolickie Kościoły wschodnie, jako próbę przywrócenia jedności między obydwoma Kościołami (Hryniewicz, 1993, s. 231–288).

Rezultatem kilkuletnich rozmów stał się oficjalny dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym pt. *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty*, podpisany w Balamand (Liban) w 1993 roku. W dokumencie tym (nr 12) wyraźnie napisano, że uniatyzm nie może być przyjęty „ani jako metoda do zastosowania, ani jako model jedności poszukiwanej przez nasze Kościoły” (Hryniewicz, 1995, s. 136)¹¹. Sygnatariusze tego dokumentu zgodzili się w numerze 10, że przyczyną uniatyzmu rozumianego jako rodzaj prozelityzmu była wizja teologiczna Kościoła katolickiego, „wedle której uważał samego siebie za jedyne depozytariusza zbawienia. Wskutek reakcji Kościoła prawosławnego przejął z kolei tę samą wizję, wedle której zbawienie jest tylko w nim” (Hryniewicz, 1995, s. 136).

Najbardziej negatywną postawę wobec tego dokumentu zademonstrowali grekokatolicy rumuńscy, którzy formalnie odrzucili dokument z Balamand. W otwartym liście do Stolicy Apostolskiej abp Gheorghe Guțiu (1924–2011) wskazał na dobrodziejstwa unii z Rzymem, która miała Rumunów uratować przed przyjęciem kalwinizmu oraz pomóc w zachowaniu tożsamości narodu rumuńskiego. Ponadto hierarcha ten przypomniał, że wielu grekokatolików za swoją wierność Rzymowi i wierze katolickiej poniosło śmierć męczeńską, a sam Kościół greckokatolicki w Rumunii został siłą wcielony do Kościoła prawosławnego w 1948 roku pod presją władzy komunistycznej.

Natomiast w Ukraińskim Kościele greckokatolickim dokument z Balamand został przyjęty w sposób bardziej pojednawczy. Metropolita lwowski kard. Myrośław Lubacziwski (1984–2000) uznał bowiem oficjalnie, że dokument ten jest możliwy do zaakceptowania przez katolickie Kościoły wschodnie, a sam uniatyzm jako środek dążenia do jedności jest na przyszłość nie do przyjęcia (Hryniewicz, 1995, s. 148, 152).

Również we współczesnym *Katechizmie Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego* w kwestii zbawienia poza Kościołem wyłożona została nauka zgodna z tym,

¹¹ Tłumaczenia całego tego dokumentu z języka francuskiego na polski dokonał Wacław Hryniewicz (1936–2020) (Hryniewicz, 1995, s. 135–142).

co głosi Sobór Watykański II. I tak, sam Chrystus pragnie, aby „owoce zbawienia przez sakramenty święte służyły nadal zbawieniu każdego człowieka, póki On nie przyjdzie w chwale” (*Kamexu3M*, 2011, s. 159)¹². Katechizm ten podkreśla także znaczenie prymatu papieża, jednocześnie wskazując na niewątpliwy autorytet soborów powszechnych, będących najwyższym przejawem soborowości Kościoła (*Kamexu3M*, 2011, s. 102–103).

Wnioski

Katolickie Kościoły wschodnie w ciągu wieków swego istnienia z zasady rozumiały zasadę *extra Ecclesiam nulla salus* tak, jak ją rozumiał Kościół rzymskokatolicki (łaciński). To chrześcijanie wschodni pragnący jedności z Rzymem musieli dostosować się do eklezjologii, która w danym momencie historycznym panowała w Kościele rzymskokatolickim.

Przez pierwsze wieki od wielkiej schizmy (1054) na Zachodzie panowała większa świadomość tego, że odpowiedzialność za podział chrześcijaństwa ponoszą obie strony sporu. Jednak od ogłoszenia bulli unii z Koptami *Cantate Domino* (1442) na Zachodzie zaczęto utożsamiać zbawienie z jednością z biskupem Rzymu. Ta jedność odtąd była wręcz rozumiana jako warunek konieczny do osiągnięcia zbawienia. Stąd też nie dziwi fakt, że katolickie Kościoły wschodnie chętnie przejmowały zwyczaje liturgiczne i dyscyplinarne Kościoła rzymskokatolickiego. Tym bardziej że obrządku wschodnie aż do pontyfikatu Leona XIII traktowano jako „gorsze” od łańciskiego.

Teologia katolickich Kościołów wschodnich odrodziła się w pełnej swej okazałości dopiero w latach 90. XX wieku, gdy Kościoły te po upadku komunizmu mogły rozwijać swoją działalność w sposób nieskrępowany. Z drugiej strony nie należy się spodziewać, że teologia tych Kościołów w odniesieniu do zasady *extra Ecclesiam nulla salus* będzie w znaczący sposób różnić się od teologii Kościoła rzymskokatolickiego. Jednak to nie oznacza, że teologia tych Kościołów w tej kwestii będzie pozbawiona swojej specyfiki.

Literatura

- Baron, A., Pietras, H. (układ i oprac.). (2003). *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łańcisk, grecki, arabski, ormiański, polski. T. 3: (1414–1445) Konstancja – Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bokwa, I. (red.). (2007). *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Cyprianus. (1871). *Opera omnia II*. W: G. Hartel (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Vol. 3.2, s. 778–799). Vienna: CSEL.
- Dyl, J. (1997). *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów: Biblos.
- Fulgentius. (1847). *De fide*. *Patrologia Latina*, Vol. 65, 671–708. Paris: J.-P. Migne.
- Gudziak, B. (2008). *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

¹² Wszystkie tłumaczenia z tego katechizmu na język polski – M.B.

- Hryniewicz, W. (1983). *Wschód i Zachód chrześcijaństwa. Od schizmy do dialogu*. W: A. Polkowski (red.), *Jan Paweł II w dialogu z Kościołem wschodnim* (s. 11–50). Warszawa: Pax.
- . (1993). *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*. Warszawa: Verbinum.
- . (1995). *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- . (2004). *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*. Kraków: Znak.
- Катехизм Української Грекокатоліцької Церкви. Христос наша Пасха*. (2011). Львів: Свічадо.
- O'Malley, J. W. (2011). *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Przekop, E. (1987). *Rzym – Konstantynopol na drogach podziału i pojednania*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Przybył, M. (red.). (2002). *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallotinum.
- Roberson, R. (2005). *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*. Kraków: Homini.
- Sesboüé, B. (2007). *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne* (tłum. A. Kuryś). Poznań: W drodze.
- Welykyj, A. (red.). (1970). *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*. Romae: PP. Basiliani.

BP MARCIN HINTZ

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Wydział Teologiczny

e-mail: m.hintz@chat.edu.pl

ORCID: 0000-0001-7663-1085

DOI: 10.34813/ptr4.2020.13

Extra Ecclesiam nulla salus w ewangelicyzmie

Extra Ecclesiam nulla salus – Protestant point of view

Abstract. The issue of salvation is at the heart of Protestantism. Jesus Christ – God's Son, true God, and true man is the Savior of all humankind. The traditional Protestant (Evangelical) theology, in both Lutheran and Calvinist confessional forms, regarding the exclusive salvation of the Church was in line with the teaching of the ancient Church. The denominational books of Lutheranism, especially the *Augsburg Confession*, showed that Lutheran theology in the science of salvation is biblical and it is in line with the teaching of the first councils of the indivisible Church.

The teaching of the Evangelical-Reformed tradition followed in the same direction. The *Heidelberg Catechism* discusses in detail the *Apostolic Creed*, deriving from it the basic concepts of both soteriology and ecclesiology. In the *opus magnum* of John Calvin – *Institutio*, we find a direct reference to the concept of St. Cyprian proclaiming that there is no salvation outside the Church.

With the emergence of the Neoprotestantism in evangelical theology and spirituality (Schleiermacher), the question of the exclusivity of the Church in the process of salvation ceased to be obvious.

Keywords: Ecclesiology, Protestantism, Soteriology, Salvation, Church, Luther, Calvin.

Wprowadzenie

Kwestia zbawienia należy do centralnych tematów protestantyzmu. Jezus Chrystus – Boży Syn, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek jest Zbawicielem (gr. *soter*, łac. *salvator*), czyli jedynym odkupicielem grzesznego człowieka.

Historycznie patrząc, to właśnie od kwestii kupczenia zbawieniem, a dokładniej od odniesienia się teologicznego do sprzedaży listów odpustowych mających zapewnić nabywcy uzyskanie zbawienia własnego lub też zmarłych krewnych, rozpoczął się ciąg wydarzeń, który doprowadził do powstania trzeciej wielkiej rodziny konfesyjnej w chrześcijaństwie (Noll, 2017, s. 20). Symbolem sprzeciwu wobec listów odpustowych stała się „ikona reformacyjna”, czyli przedstawienie ks. dr. Marcina Lutra (1483–1546) przybijającego 95 *tez przeciw odpustom* do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze.

Protestantyzm *per saldo* stanowi drugi co do wielkości po katolicyzmie nurt w chrześcijaństwie, obejmuje on denominacje wyrosłe w ramach zachodniego chrześcijaństwa w odniesieniu do dzieła reformy Kościoła przeprowadzonego w XVI wieku. Liczba wyznawców identyfikujących siebie z szeroko definiowanym protestantyzmem sięga 750 milionów ludzi na całym świecie (Clarke, Beyer, 2009, s. 510–511). W ramach całego kompleksu wyznań zaliczanych do tradycji protestanckiej wyróżnia się ewangelicyzm – jako pierwotny nurt protestantyzmu. To w odniesieniu do zwolenników reformy Kościoła przeprowadzonej przez Lutra i jego zwolenników użyto w roku 1529 po raz pierwszy nazwy „protestantyzm”. Określenie to zresztą zostało sformułowane na sejmie Rzeszy Niemieckiej w Spirze, w kontekście bardziej politycznym niż w odniesieniu do samej doktryny. Ewangelicyzm w tradycyjnym rozumieniu obejmuje kościoły tradycji luteranńskiej, reformowanej, ewangelicko-unijnej oraz w niektórych kontekstach – jak w Polsce – metodystycznej. W tym opracowaniu ukážemy jedynie luteranńskie i reformowane rozumienie wyłączności zbawienia w Kościele.

Między poszczególnymi wyznaniem istnieją jednak różnice w odczytaniu przesłania biblijnego, a także wiele jest punktów spornych co do roli tradycji kościelnej w życiu i wierze współczesnego Kościoła. Denominacje ewangeliczne stawiają Pismo Święte przed tradycją i starają się w swym praktykowaniu wiary oraz pobożności być wierne biblijnym zapisom. Ewangelicy chcą przede wszystkim żyć w zgodzie z Bożym Słowem, jednocześnie pielęgnując własne tradycje wyznaniowe. Łączy je przekonanie, że zbawienie człowieka dokonuje się przez jednorazową ofiarę Jezusa Chrystusa na krzyżu. Ewangelicyzm podąża za zachodnim modelem soteriologicznym, podczas gdy starożytny, grecki Kościół reprezentuje model nauki o pojednaniu, w którym Chrystus jest zwycięzcą, a Bóg w swym Synu pokonał moce zepsucia i doprowadził do swego pojednania ze światem, zgodnie z zapisem 2 Kor 5,19 „Bóg w Chrystusie świat z sobą pojednał, nie zaliczając im ich upadków, i powierzył nam słowo pojednania” (Aulén, 1930, s. 503).

Szwedzki badacz Gustaw Aulén wyróżnia trzy typy nauki o pojednaniu, pozycjonując paradygmat ewangelicki jako powrót do przywołanego powyżej modelu klasycznego, w którym inkarnacja Bożego Syna odgrywa centralną rolę, a pojednanie jest pojmowane jako dar. Przeciwstawia mu model „łaciński” sformułowany przez Anzelma z Canterbury (1033–1109), wywodzący się już od św. Cypriana, który określić można jako doktrynę satysfakcji, czyli zadośćuczynienia (Aulén, 1930, s. 509). Ojciec scholastyki pojmuje *reconciliatio* jako „satysfakcyjną kompensację”.

Model anzelmiański był punktem odniesienia reformacyjnej nauki o pojednaniu i usprawiedliwieniu.

Dla współczesnej teologii ewangelickiej nauka o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę stanowi jej jądro i w kontekście tożsamości ewangelickiej mówi się o kryteriologicznym charakterze czy funkcji nauki o usprawiedliwieniu (Porada, 2010). W dużej mierze tożsamość ewangelicka ma charakter redukcyjny w stosunku do całości przekazu zachodniego chrześcijaństwa. Także w kwestii wyłączności zbawienia w Kościele znajduje ta zasada swój wyraz w rozumieniu chrystologicznym. Zgodnie z pryncypium reformacyjnym *solus Christus* zostały zdefiniowane *notae Ecclesiae* ewangelicyzmu, które stanowią punkt wyjścia także dla ewangelickiej soteriologii i ekklezjologii.

Normatywna tożsamość ewangelicka

Dla Kościołów ewangelickich tradycja jest ważnym punktem odniesienia, jednak nie posiada rangi równej spisanemu Słowu Bożemu. Stąd Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu zawsze i wszędzie w praktyce oraz doktrynie Kościoła stoi ponad tradycją, a ta powinna zawsze się do Pisma odwoływać, dlatego też reformatorzy XVI wieku odrzucili te tradycje ludzkie, które powstały w biegu dziejów Kościoła, a były niezgodne ze Słowem Bożym. Wyrażono to za pomocą zasady pryncypium teologicznego: *sola Scriptura*.

Pismo Święte potrzebuje jednak wykładu i syntetycznego ujęcia prawd wiary. Taką funkcję pełniły i pełnią od czasu starożytności wyznania wiary. Kościoły Reformacji przyjęły wszystkie starokościelne wyznania wiary i uchwały pierwszych soborów, a w okresie krystalizowania własnej nauki, w duchu apostołskim, sformułowały też własne księgi wyznaniowe, czyli symboliczne, stanowiące systematyczny wykład nauki Kościoła (Uglorz, 1995, s. 123). Protestantyzm wyróżnia obok naczelnego źródła wiary, jakim jest Biblia jako *norma normans*, także źródła drugiego planu, czyli *norma normata* (Pöhlmann, 1990, s. 66); wśród nich można wskazać pewien hierarchiczny porządek.

Według luteriańskiej dogmatyki najstarszymi symbolami wiary, uznawanymi przez cały Kościół powszechny, są trzy starokościelne wyznania wiary: apostołskie, nicejsko-konstantynopolitańskie oraz atanazjańskie. Te tzw. symbole ekumeniczne mają, zgodnie z ustaleniami teologii okresu ortodoksji luteriańskiej, znacznie większy autorytet niż symbole partykularne, gdyż są zgodnie przyjmowane przez cały powszechny, czyli katolicki, niepodzielony jeszcze Kościół. Celem bowiem działań reformatorów XVI wieku było przywrócenie Kościołowi wiary i kształtu z czasów apostołskich kontynuowanej przez nauczanie starożytnego Kościoła, który dał wykład swego rozumienia prawd Bożych w kanonach pierwszych siedmiu soborów Kościoła powszechnego. W toku organizowania życia kościelnego czasu Reformacji konieczne stało się zestawienie całości nauki odnowionego, zreformowanego Kościoła. Reforma przeprowadzona przez Lutera, a także świadectwo jego życia miały charakter wydarzenia totalnego i zupełnego (Abromeit, 2017, s. 113).

W ten sposób doszło, najpierw po stronie Reformacji wittenberskiej, do powstania ksiąg wyznaniowych luteranizmu, które zostały następnie ujęte w całość w roku 1580 pod nazwą *Liber concordiae* – *Księgi zgody*. Do luteranckich ksiąg wyznaniowych zaliczamy: *Wyznanie augsburskie* i jego *Obronę* autorstwa Filipa Melanchtona, *Mały i duży katechizm* Lutra i tegoż *Artykuły szmalkaldzkie* oraz *Traktat o władzy i prymacie papieża* Melanchtona i dzieło zbiorowe *Formułę zgody* z 1577 roku. W 50. rocznicę ogłoszenia *Wyznania augsburskiego* wydano jako zbiór domknięty ową *Księgę zgody* jako oficjalny wykład nauki luteranckiego Kościoła. We wszystkich tych księgach problematyka zbawienia ma centralne miejsce. Luteranizm o wiele silniej niż inne wyznania ewangeliczne akcentuje rolę ksiąg wyznaniowych, stąd bywa też określany wprost jako Kościół ksiąg wyznaniowych (Karski, 2005, s. 143).

Wyznanie augsburskie, znane też jako *Confessio Augustana*, stanowi najważniejszą księgę wyznaniową luteranizmu. W polskiej nazwie Kościoła, jak też w jego austriackiej czy słowackiej iteracji, spotykamy się z nazwą Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania lub Kościół Ewangelicko-Augsburski. Wyznanie stanów ewangelickich zostało przygotowane przez Filipa Melanchtona, najbliższego współpracownika Lutra, pierwotnie jako wyznanie stanów i miast ewangelickich na sejm Rzeszy, zwołany 25 czerwca 1530 roku do Augsburga przez cesarza Karola V. W świecie luteranckim w 2020 roku obchodzona jest 490. rocznica tego wydarzenia, które ugruntowało podwaliny tożsamości luteranckiej. Jednym z nadrzędnych celów, jakie sformułował cesarz wobec zwołanego przez siebie sejmu Rzeszy, było przywrócenie jedności *Sacrum Imperium Romanum* w kontekście zagrożenia, jakie stwarzał spodziewany najazd wojsk Imperium Osmańskiego, a jednym z warunków owej jedności miało być przywrócenie jedności w wierze – jedności konfesyjnej w państwie – stąd też szczególne zaproszenie cesarza skierowane było do książąt niemieckich oraz wolnych miast Rzeszy, w których wprowadzono już wyznanie reformacyjne. Cel polityczny nie został osiągnięty, a *Confessio Augustana* określiło luterancką tożsamość, w tym ewangelickie rozumienie zbawienia i Kościoła.

Obok tradycji luteranckiej w ewangelicyzmie istnieje druga główna grupa Kościołów: Kościoły ewangelicko-reformowane, zwane też „kalwińskimi”. Mają one własne księgi wyznaniowe, które jednak nie odgrywają takiej roli, jak to ma miejsce w luteranizmie. Na pierwszy plan wyraźnie wysuwa się *Katechizm heidelberski* z 1563 roku. Do najważniejszych ksiąg wyznaniowych kalwinizmu zalicza się także *II konfesję helwecką* (*Confessio helvetica posterior*) autorstwa Henryka Bullingera, wydaną w 1566 roku, i jej tłumaczenia czy lokalne iteracje, takie jak chociażby polska *Konfesja sandomierska*.

Jak zauważa Rafał Marcin Leszczyński, „teologia i duchowość ewangelicko-reformowana ma charakter teocentryczny. W jej centrum stoi Bóg, pojmowany jako niczym nieuwarunkowany władca kosmosu. Przekonanie to wiąże się z ontologiczną zasadą teologii reformowanej *finitum non capax Infiniti*” (Leszczyński, 2014, s. 11). To odróżnia duchowość reformowaną od chrystocentrycznego paradygmatu luteranckiego.

Między różnymi Kościołami ewangelickimi nie istnieją zasadnicze różnice w pojmowaniu wiary, a jedynie mamy do czynienia z różnym rozłożeniem akcentów.

Ewangelicy koncentrują się na osobie Jezusa Chrystusa, w Nim widząc źródło życia doczesnego i wiecznego, a prawdy wiary czerpią bezpośrednio z Pisma Świętego. To stanowi o ich ewangelickiej tożsamości wyznaniowej. W świecie luterzańskim o wiele silniej podkreśla się elementy tożsamościowe skupione wokół ksiąg wyznaniowych XVI wieku.

Oficjalne źródła doktryny ewangelicyzmu

Formuła *extra Ecclesiam nulla salus* to często cytowana krótka wersja zdania św. Cypriana z Kartaginy (ok. 200–258), która dopiero w średniowieczu, a dokładnie na Soborze IV Laterańskim w 1215 roku, została przyjęta jako dogmat chrześcijańskiego Zachodu. Została ona zaakceptowana przez nauczanie reformatorów XVI wieku i znalazła swoje miejsce w korpusie doktrynalnym Kościołów ewangelickich.

W procesie tworzenia się doktryny Kościołów ewangelickich w roku 1529 doszło do ostatecznego wyodrębnienia nurtu luterńskiego i szwajcarskiego, określanego w uproszczeniu mianem „kalwinistycznego”. Na dyspucie teologicznej w Marburgu Marcin Luter i Ulryk Zwingli nie doszli do porozumienia w sprawie rozumienia komunii świętej, co doprowadziło do zerwania więzi między społecznościami reformacyjnymi w Wittenberdze i Szwajcarii.

W zbiorze pism wyznaniowych luteranizmu, czyli w *Księdze zgody – Liber concordiae* wydanej w 1580 roku, Kościół ewangelicki odwoływał się wprost do tradycji apostołskiego Kościoła, umieszczając na początku tego zbioru trzy starokościelne symbole wiary w następującej kolejności: *Symbolum apostolicum*, *Symbolum nicaeno-constantinopolitanum*, *Symbolum athanasianum*. Za sprawą normatywności *Małego katechizmu* Lutra, w świecie luterzańskim bardziej rozpowszechnione było *Credo apostolicum*, w którym atrybutami Kościoła są jedynie świętość i katolickość. Jest to ujęcie pierwotne, które w ostatecznej formule przyjętej na Soborze w Konstantynopolu w roku 381 zostało rozszerzone i wskazuje na cztery atrybuty Kościoła: „Wierzymy w [...] jeden, święty, katolicki (powszechny) i apostołski Kościół” (Baron, Pietras, 2007, s. 24–25). Reformacyjne nauczanie o Kościele zawarte w CA VII wskazuje na jeden święty Kościół, który trwać będzie po wszystkie czasy.

W swoim nauczaniu Marcin Luter odwoływał się bezpośrednio do Biblii zgodnie z zasadą *sola Scriptura*. Wyznania wiary starożytnego Kościoła miały dla niego charakter pomocniczy. W interpretacji Biblii Luter ewoluował od czterorakiego wykładu sensu tekstu (literalny, alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny) w kierunku jedynie literalnego jego odczytywania (Sojka, 2017, s. 806). Ważnym elementem reformacyjnego rozumienia Pisma było rozróżnienie na literę i ducha Tekstu.

Ponadto Biblia w interpretacji Lutra posiada dwa wymiary: jest środkiem łaski (*medium salutis*) oraz epistemologiczną normą poznania Boga. Pisma Ojców Kościoła, w tym zwłaszcza św. Augustyna, nie mogą zaciemniać pierwotnego sensu Pisma Świętego, lecz mogą być pomocą w jego interpretacji. Luter twierdził jednak, że tekst Biblii jest klarowny i Słowo Boże nie potrzebuje zewnętrznej interpretacji; Biblia interpretuje się sama przez się (*Scriptura Sacra sui ipsius interpres*). Dla re-

formatorów całe Pismo Święte świadczy o Chrystusie, On jest w jego centrum, ono głosi naukę o zbawieniu w Chrystusie, o środkach łaski w procesie zbawienia, czyli *ordo salutis* (Uglorz, 1995, s. 106). *Ordo salutis*, czyli porządek zbawienia, to nauka, która rozwinęła się w okresie *ortodoksji luterkańskiej* z objaśnienia trzeciego artykułu wiary w *Małym katechizmie* Lutra z 1529 roku: jego przedmiotem jest *poświęcenie* (*articulus tertius de sanctificatione*). Zawiera wy tłumaczenie fenomenu stopniowej realizacji Bożego planu zbawienia wobec człowieka tudzież absorpcji przez człowieka darów zbawienia od usprawiedliwienia po życie wiernego rodzące dobre uczynki.

Luter w pełni podzielał wiarę, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Nie miał na myśli jednak Kościoła instytucjonalnego. Kościół jest dla Niego w pierwszym rzędzie wspólnotą duchową i jako taki jest duchowy, niewidzialny (*Ecclesia invisibilis*). Podkreśla to zapis innej księgi wyznaniowej, stworzonej przez Lutra w 1537 roku, znanej jako *Artykuły szmalkaldzkie*. W niej reformator pisze, że Kościół to „wierzący, czyli święci, owieczki słuchające głosu swojego pasterza” (KWKL, 1999, s. 355; ArtSzm III, XII, 2). Kościół niewidzialny, zgodnie z CA VIII, jako zgromadzenie świętych i szczerze wierzących, nie jest oddzielony od Kościoła urzędowego, który posiada Słowo i Sakramenty, lecz tkwi w nim i jest jego tworem.

W nurcie ewangelicko-reformowanym znaczenie ksiąg wyznaniowych nigdy nie znalazło tak znaczącego miejsca w doktrynie kościelnej. Kościoły, nawiązując w swym nauczaniu do dzieła zapoczątkowanego przez reformatorów szwajcarskich, w wielu przypadkach formułowały własne, lokalne wyznania wiary lub też modyfikowały, adoptowały zapisy ksiąg wydanych w Szwajcarii.

Trzeba też podkreślić, że w tradycji reformowanej o wiele silniej wskazuje się na kolektywny wysiłek reformatorów, niż ma to miejsce po stronie luteranów. Wszak to światowa organizacja Kościołów ewangelickich wyznania augsburskiego nawiązuje wprost do nazwiska reformatora i przyjęła w 1947 roku nazwę Światowa Federacja Luterkańska. O wiele starszy Światowy Alians Kościołów Reformowanych, utworzony w 1875 roku, przekształcony w 2010 roku na mocy połączenia z organizacją znaną jako Reformowana Rada Ekumeniczna w Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych, nigdy nie miał tendencji do odwoływania się wprost do dziedzictwa Jana Kalwina (1509–1564). Obok Kalwina, na równi z nim, stawia się pierwszego szwajcarskiego reformatora Ulryka Zwingliego (1484–1531), działającego w Strasburgu Martina Bucera (1491–1551), reformatora Bazylei Johanna Ocolampadiusa (1482–1531) czy też następców Zwingliego i Kalwina: Heinricha Bullingera (1504–1575) w Zurychu i Teodora de Bèze (1519–1605) w Genewie. Polski ewangelicyzm reformowany odwołuje się także do dziedzictwa prekursora Reformacji Jana Husa (1370–1415). Autorzy najważniejszej księgi wyznaniowej ewangelicyzmu reformowanego, czyli *Katechizmu heidelberskiego*, to jest Zachariasz Ursyn (1534–1583) i Kacper Olewian (1536–1587), nawet nie są wymieniani w tym gronie. Katechizm składa się ze 129 pytań i odpowiedzi, podzielony jest na trzy części: *Niedola człowieka*, *Zbawienie człowieka*, *Wdzięczność człowieka* (*Katechizm heidelberski*, 1988).

Extra Ecclesiam nulla salus w luteranizmie. Luterańska nauka o usprawiedliwieniu

W sposób pełny luterańska nauka o zbawieniu została wyłożona w księdze, która ma największe znaczenie wśród luterańskich ksiąg wyznaniowych. Jest nią *Konfesja augsburska* (łac. *Confessio Augustana*), czyli *Augsburskie wyznanie wiary*. Określenie pochodzi od nazwy miejscowości, gdzie odczytano na sejmie Rzeszy 25 czerwca 1530 roku wyznanie przygotowane przez Filipa Melanchtona. Kościół luterański w wielu krajach używa też nazwy Kościół Ewangelicko-Augsburski lub Kościół Wyznania Augsburskiego, co podkreśla znaczenie tego dokumentu doktrynalnego. Wyznanie *augsburskie* składa się z 28 artykułów wiary, z których artykuły 1–21 stanowią wykład wiary, a kolejne omawiają zniesione w Kościele ewangelickim nadużycia, czyli dotychczasowe praktyki i działania mające miejsce w Kościele, a niezgodne z duchem Pisma Świętego. Jak zaznacza sztandarowe opracowanie luterańskich ksiąg wyznaniowych, celem działań obozu reformatorów była odnowa Kościoła, a w żadnym wypadku chęć założenia nowego tworu eklezjalnego. Wyznanie wiary, które było od roku 1528 przygotowywane przez ewangelickich teologów pod kierunkiem Lutra, miało właśnie wyrazić i wyłożyć to przekonanie (Pöhlmann, Austad, Krüger, 1996, s. 169).

Samo zestawienie tytułów poszczególnych artykułów *Konfesji* wskazuje na to, że na pierwszym planie znajduje się problematyka soteriologiczna powiązana z chrystologią, która swą kulminację znajduje w artykule IV; na drugi zaś plan wysuwają się kwestie eklezjologiczne. Kolejne artykuły prowadzą w stronę *Articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, czyli artykułu, od którego zależy, czy Kościół (luterański) stoi, czy też się chwieje. W nim bowiem znajdujemy kulminację reformacyjnej zasady *sola gratia et fide* oraz *solus Christus* (Pośpiech, 1980, s. 55).

Centralne miejsce w *Konfesji* ma więc artykuł IV: *O usprawiedliwieniu*, który zawiera naukę o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę. Artykuł głosi:

Kościół nasz nauczają także, iż ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwiani darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski, i że grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swą śmiercią dał zadośćuczynienie za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość przed swoim obliczem (CA IV, KWKL, 1999, s. 144).

W artykule tym wyrażona jest w największym skrócie reformacyjna zasada – tylko z łaski przez wiarę, względnie: *tylko łaska, tylko wiara (sola gratia et sola fide)*. Reformacja koncentruje się na kwestii usprawiedliwienia grzesznika przed Bogiem. *Mały katechizm* Lutra w wykładzie *Credo apostoelskiego* pisze jednak o zbawieniu, wskazując, że Jezus Chrystus grzesznego człowieka wybawił, odkupił i pozyskał od wszelkiego grzechu (KWKL, 1999, s. 46). Kwestia zbawienia człowieka została więc wyłożona w reformacyjnej nauce o usprawiedliwieniu.

Zasada *sola gratia* wyklucza udział człowieka w dziele zbawienia, podkreśla, że człowiek w wyniku grzechu pierworodnego, który całkowicie zepsuł ludzką naturę, czyli pierwotną sprawiedliwość, jest niezdolny do czynienia dobra. Grzech

pierworodny sprawia, że człowiek sam z siebie nie może nic uczynić dla zbawienia. Odkrycie tej prawdy doprowadziło augustiańskiego mnicha, profesora teologii na uniwersytecie w Wittenberdze, ks. Marcina Lutra do ogłoszenia w 1517 roku 95 *tez przeciw odpustom* i podjęcia dzieła reformy Kościoła. Zasada *tylko wiara* wyklucza jakąkolwiek zasługę człowieka przed Bogiem i demonstrowuje, że dobre uczynki są owocem wiary i ludzką odpowiedzią na dar łaski. Usprawiedliwienie i świętość są darowane człowiekowi z zewnątrz przez Chrystusa. Artykuł ten stanowi centrum reformacyjnej nauki o zbawieniu, podkreśla wyłączność Chrystusa w dziele zbawienia: sprawiedliwość zostaje człowiekowi podarowana na zasadzie imputacji (*imputatio*; Grane, 2002, s. 57).

Mały katechizm odrzuca możliwość indywidualnego dotarcia do Chrystusa i neguje drogę racjonalnego poznania Boga. W omówieniu trzeciego artykułu wiary znajduje się słynny zapis wskazujący na niemoc człowieka w tym względzie: „Wierzę, że ani przez własny rozum, ani przez siły swoje w Jezusa Chrystusa, Pana mego, uwierzyć ani z Nim połączyć się nie mogę” (KWKL, 1999, 46). Również *Konfesja augsburska* w CA V jasno stwierdza w odniesieniu do zasady *sola fide*: „Abyśmy tej wiary dostąpili, ustanowiona jest służba nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów”. Kościół jest wymiarem, przez który zbawienie zostaje darowane grzesznemu człowiekowi; wiara jako dar Boży potrzebuje *medium* przekazu. Nie ma innej drogi Boga do człowieka jak tylko w Kościele.

Zapisy ksiąg wyznaniowych w *Liber concordiae* posiadają zwartą, jednorodną naukę o zbawieniu człowieka w Chrystusie. Od ogłoszenia *Konfesji augsburskiej* minęło 490 lat. Sformułowana wówczas kompleksowa nauka o usprawiedliwieniu wciąż stanowi centrum ewangelickiej teologii (Jüngel, 2011, s. 185) i pełni w niej kryteriologiczną funkcję: usprawiedliwienie w Chrystusie z łaski przez wiarę stanowi punkt odniesienia wszelkiej refleksji i aktywności wierzącego.

Luterańska nauka o Kościele

Boże Słowo, w rozumieniu CA IV, potrzebuje *medium*, środka, przez który dotrze do człowieka. Tym medium jest słowo i sakramenty jako środki łaski (CA V). To sam Bóg więc ustanowił służbę nauczania ewangelii (*ministerium docendi evangelii*). Urząd ten jest zakotwiczony w Duchu Świętym, który sam sprawia wiarę, która jest zawsze jego wolnym darem. Tym samym wyklucza to samodzielną drogę poznawczą (zbliżenia się?) człowieka do Boga, bez zewnętrznego słowa i sakramentów, gdyż grozi to subiektywizmem. Wiara rodzi się więc we wspólnocie ludzi wierzących, czyli w Kościele, i następuje przez przyjęcie Słowa jako środka łaski. Zrozumiałe jest zatem, że w drugiej części artykułu V występuje tak silne potępienie „anabaptystów i innych, którzy sądzą, że Duch Święty zstępuje na ludzi bez zewnętrznego słowa, przez własne ich przygotowania i uczynki” (KWKL, 1999, s. 144).

Kolejne artykuły *Wyznania augsburskiego*, po zdefiniowaniu procesu usprawiedliwienia, podejmują problematykę eklezjologiczną. CA V mówi o służbie Kościoła (*ministerium Ecclesiastico*) oraz CA VII wprost o Kościele (*De Ecclesia*). Środkami

Bożego działania są słowo oraz sakramenty jako środki łaski (CA V). To sam Bóg ustanowił służbę nauczania ewangelii (*ministerium docendi evangelii*).

W teologii luterńskiej podstawowe cechy Kościoła określane są łacińską formułą *notae Ecclesiae*. Także w obszarze eklezjologii autor *Konfesji* Filip Melanchton, odwołując się do wcześniejszych *Artykułów szwabachskich* napisanych przez samego Lutra, stworzył formułę, której celem było wykazanie, że tzw. strona ewangelicka wyznaje wiarę apostołską, zgodną z przekazem biblijnym Starego i Nowego Testamentu, opartą także na pismach Ojców Kościoła (Grane, 2002, s. 16–17).

W CA VII odnajdujemy luterńską definicję Kościoła: *Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* (BSLK, 1930, I, s. 61). Polskie tłumaczenie oddaje *congregatio sanctorum* jako zgromadzenie świętych, ale CA ma na myśli niewidzialną wspólnotę, *Ecclesia invisibilis*, nie zaś instytucję Kościoła. Tak sformułowana doktryna bazuje na eklezjologicznych przemyśleniach Lutra wyrażonych we wcześniejszych pismach, ujmujących istotę Kościoła Chrystusowego. Zapis ten odwołuje się także wprost do *Artykułów szwabachskich* (Grane, 2002, s. 84). Definicja ta stała się dobrem wspólnym całego luteranizmu i dla tej tradycji konfesyjnej stanowi otwartą formułę w kierunku dopełniania jej innymi możliwymi *differentia specifica*.

Do języka teologii luterńskiej dwie definicyjne cechy Kościoła (*notae Ecclesiae*) weszły jako fundament eklezjologiczny: są to raczej znaki rozpoznawcze Kościoła jako takiego. W centrum Kościoła jest służba. Nie jedność terytorialna, instytucjonalna czy więź formalno-prawna znajdują się na pierwszym planie. Kościół wewnętrzny – ukryty znajduje się w tym zewnętrznym, widzialnym i nigdy poza nim.

Pierwszy akapit CA VII ma fundamentalne znaczenie dla pojmowania powszechności Kościoła w tradycji luterńskiej: „jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy” (*una sancta Ecclesia perpetuo mansura sit*). To wskazanie odnosi się do mistycznego trwania Kościoła Chrystusowego na ziemi. W kolejnym zdaniu przywołanego akapitu Kościół jest powiązany ze Słowem i sakramentem; jedność Kościoła powinna być budowana wokół tych dwóch elementów. Dla Reformacji luterńskiej elementem jednoczącym jest więc prawda, a nie struktura kościelna (Janik, 1980, s. 66). Oznacza to, że jedność powinna być oparta na prawdzie oraz budowana wokół prawdy zwiastowania Słowa i udzielania sakramentów. Jak zauważa współczesny duński komentator CA Leif Grane, tak sformułowana, otwarta definicja Kościoła zawiera w sobie także *implicite* hierarchiczne pojęcie Kościoła, a jej ostrze skierowane jest przeciwko „marzycielom”, czyli tym, którzy nad wyraz podkreślają subiektywizm wiary (Grane, 2002, s. 87).

W części drugiej CA VII odnajdujemy otwartą formułę, która głosi, że dla jedności Kościoła nie jest konieczne, aby wszędzie występowały takie same tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi. Ten zapis stanowi *magna charta* i jednocześnie podstawę współczesnego, luterńskiego pojmowania ekumenizmu: jedność w pojednanej różnorodności. Tym samym różne Kościoły lokalne czy różne rodziny konfesyjne stanowią część Kościoła powszechnego, którego głową i fundamentem jest Jezus Chrystus.

W żadnym miejscu zapisów eklezjologicznych *Konfesji augsburskiej* nie znajdziemy wprost zapisu: *extra Ecclesiam salus non est*. Kościół jest jednak pojmowany jako wyłączne medium Bożego działania prowadzącego do wiary (CA V). Poza Kościołem, na własną rękę, takie działanie nie ma miejsca. Do tego zadania powołany został Kościół, a jego egzystencję opisują kolejne artykuły CA.

Następny zapis eklezjologiczny jest zawarty w CA VIII i odpowiada na pytanie: czym jest Kościół? Kościół to święci, czyli wierzący w Chrystusa. Głową Kościoła jest Chrystus i działa przez Ducha Świętego, dlatego Kościół na ziemi ma charakter ukryty. Jak dopowiada CA VIII: „Chociaż Kościół jest właściwie zgromadzeniem świętych i szczerze wierzących, to jednak ponieważ w tym życiu wielu obłudników i złych ludzi jest pomieszanych z godnymi”, to nie jest on w swej ziemskiej postaci doskonały, nie można zatem utożsamiać go z jakąś organizacją kościelną, gdyż w każdej z nich mogą być owi obłudnicy i źli ludzie, którzy są przemieszani ze świętymi, czyli prawdziwie wierzącymi. Konsekwencją tego zapisu jest to, że można przystępować do sakramentów, których udzielają niegodni. Konfesja omawia *de facto* kwestię obecności w instytucjonalnym, widzialnym Kościele świętych i szczerze wierzących obok obłudników oraz złych ludzi.

Zatem CA podąża za rozwiązaniami przyjętymi w starożytnym Kościele, dlatego w drugiej części artykułu znajduje się potępienie donatystów i im podobnych, którzy przeczyli temu, że niegodni mogą pełnić służbę w Kościele. Artykuły od IX do XV mówią o praktykach kościelnych, właściwym przyjmowaniu sakramentów i wreszcie artykuł XIV – *De ordine ecclesiastico* podkreśla konieczność należytego powołania (*rite vocatus*) dla sprawowania sakramentów i nauczania w Kościele. Tym samym doktryna powszechnego kapłaństwa sformułowana przez Lutra w piśmie z 1520 roku *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego* nie może być interpretowana jako nowe rozumienie urzędu kościelnego, lecz jako zniesienie jakościowej różnicy między duchownymi a świeckimi (Milerski, 2004, s. 45). Kościół ma urząd (*ministerium*) zwiastowania i udzielania sakramentów, nie posiada jednak wyodrębnionego ontologicznie stanu duchownego. Tym samym kapłaństwo nie ma charakteru sakramentalnego, a liczba sakramentów zostaje ograniczona do dwóch (chrzest i komunია święta).

Przedstawiony powyżej zarys luterńskiej eklezjologii stał się trwałym dziedzictwem tego nurtu konfesyjnego. Do czasów obecnych, w swej większości, zwłaszcza tradycyjne, współczesne kościoły luterskie zgadzają się ze stwierdzeniem, że poza Kościołem nie ma zbawienia.

Extra Ecclesiam nulla salus w kalwinizmie

W teologii ewangelicko-reformowanej księgi wyznaniowe, jak wspomniano, nie pełnią tak istotnej funkcji jak w luteranizmie. Istnieje jednak jasno określona tożsamość wyznaniowa kalwinizmu i reformowana pobożność. To drugie pojęcie ewangelickiej pobożności nurtu kalwinistycznego, w ramach której solidnie wykonywana praca rozumiana jako powołanie i sposób na walkę z grzeszną naturą ludzką, jak też ak-

tywność w sferze polis, która prowadzi do przemiany świata w miejsce panowania Boga, zastąpiła katolicką ascezę i jej duchowość (Bouwsma, 2011, s. 337), głosząc i realizując zasadę *ad maiorem Dei gloriam*.

Druga część *Katechizmu heidelberskiego*, wydanego w roku 1563 w Palatynacie, zatytułowana jest wprost: *Zbawienie człowieka*. Punktem wyjścia jest, podobnie jak w *Konfesji augsburskiej*, kwestia usprawiedliwienia grzesznika, który zasłużył na karę doczesną i wieczną i który o własnych siłach nie może dokonać swego zbawienia. Dzieła tego może dokonać jedynie ktoś, kto jest prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem (*Katechizm heidelberski*, 1988, s. 24: pytanie 15–17), nazwany dalej Zbawicielem. W kolejnych pytaniach części drugiej omówione zostało *Wyznanie apostołskie* (pytania 23–58).

W dalszej partii *Katechizmu* wyłożono reformowane rozumienie wiary i sakramentów jako widzialnych znaków i rękojmi ustanowionych przez Boga (pytanie 66). *Differentia specifica* eklezjologii reformowanej jest rozumienie karność kościelnej jako trzeciej *notae Ecclesiae* (pytania 81–85). W żadnym miejscu *Katechizmu* nie znajdziemy wprost nauki o tym, że zbawienia nie ma poza Kościołem. Zwłaszcza w nauce o *disciplina Ecclesia* widać, że Bóg posługuje się Kościołem jako środkiem, przez który zwraca się do człowieka. Odpowiedź na pytanie 83 traktuje wprost o funkcji Kościoła: „Głoszenie Ewangelii oraz karność kościelna, dzięki tym dwóm środkom Królestwo Niebios zostaje otwarte dla wierzących, a zamknięte przed niewierzącymi” (*Katechizm heidelberski*, 1988, s. 55). Takiego ekskluzywnego zapisu nie odnajdziemy na łamach CA! Dla luteranów więc *disciplina* nie należy do istoty Kościoła.

W odniesieniu do samego Jana Kalwina w kontekście dyskusji na temat zbawczej roli Kościoła przywołuje się dwa fragmenty głównego dzieła Kalwina *Institutio christianae religionis*, wciąż nieprzetłumaczonego w całości na język polski. Kalwin tam pisze: „Poza Kościołem nie można oczekiwać przebaczenia grzechów, zbawienia” oraz: „widzialny Kościół jest matką wszystkich wierzących” (Kalwin IV, I, 4).

W sporach mających miejsce w ewangelicyzmie reformowanym doszło do konfrontacji między arminianizmem a zwolennikami sformułowanej przez Kalwina i Bèze nauki o predestynacji, w której Kościół stanowił zgromadzenie wybranych do zbawienia na mocy suwerennego wyboru Boga. Zwolennicy Jakuba Arminiusza (1560–1609) głosili, że zbawienie jest darem, który Bóg oferuje bez wyjątku każdemu grzesznikowi, a także że to człowiek samodzielnie przez swoją postawę może dostąpić zbawienia. Rozumienie to podważało więc również rolę Kościoła w procesie zbawienia. Remonstranci głosili pogląd, że człowiek jest obdarzony wolną wolą i sam decyduje o tym, jaki będzie jego los i czy uzyska życie wieczne. Ortodoksyjny kalwinizm odrzucił poglądy arminianizmu na Synodzie w Dordrechcie (1618–1619). Także kalwinizm anglosaski potępił idee arminianizmu w *Westminsterskim wyznaniu wiary* z 1646 roku.

W okresie neoprotestantyzmu przywołać należy koncepcję wywodzącego się z tradycji reformowanej ojca ewangelicyzmu unijnego Friedricha Daniela Schliermachera. W monumentalnej *Glaubenslehre* rozumie on Jezusa jako prawzorzec człowieka. Od innych ludzi Jezus różni się stałą mocą świadomości Bożej oraz bez-

grzesznością połączoną z doskonałością (Schleiermacher, 1831, II, s. 28). Działalność zbawcza Jezusa polega na tym, że przyjmuje on wierzących do mocy świadomości Bożej oraz do wspólnoty swojej niezakłóconej szczęśliwości wiecznej, której nie należy jednak do końca utożsamiać z Kościołem. Dla Schleiermachera zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa nie są właściwymi częściami chrystologii (Schleiermacher, 1831, II, s. 89).

Koncepcja ta zasadniczo podważa formułę *extra Ecclesiam nulla salus*. Kościół, w interpretacji ojca neoprotestantyzmu, powstaje przez skoordynowane oddziaływanie na siebie i współdziałanie ze sobą pojedynczych odrodzonych ludzi. Kościół ma wymiar zasadniczo horyzontalny; jest stowarzyszeniem ludzi wyznających podobne zapatrywania. Schleiermacher podkreślał w *Glaubenslehre* znaczenie Kościoła niewidzialnego rozumianego jako ogół ludzi odrodzonych, który pozostaje nieomylny, podczas gdy Kościół widzialny podlega zawsze błędom (s. 405–410). Od czasów Schleiermachera teologia liberalna przestała podchodzić radykalnie do kwestii zbawienia w Kościele, koncentrując się na etycznej stronie chrześcijańskiego orędzia.

Podsumowanie

Tradycyjna teologia ewangelicka, zarówno w luterńskiej, jak i kalwinistycznej formie konfesyjnej, w kwestii wyłączności zbawienia w Kościele była zgodna z nauczaniem starożytnego Kościoła. Księgi wyznaniowe luteranizmu, zwłaszcza *Konfesja augsburska*, wykazywały, że teologia ewangelicka w nauce o zbawieniu ma charakter biblijny i jest zgodna z nauczaniem pierwszych soborów niepodzielnego Kościoła.

W tym samym kierunku podążało nauczanie tradycji ewangelicko-reformowanej. *Katechizm heidelberski* omawia szczegółowo *Apostolskie wyznanie wiary*, wyprowadzając z niego podstawowe pojęcia zarówno dotyczące soteriologii, jak i eklezjologii. W *opus magnum* Jana Kalwina odnajdujemy wprost nawiązanie do koncepcji św. Cypriana głoszącej, że poza Kościołem nie ma zbawienia.

Wraz z pojawieniem się neoprotestantyzmu w teologii i duchowości ewangelickiej kwestia wyłączności Kościoła w procesie zbawienia przestała być oczywista. Indywidualizm neoprotestancki, także w kwestii zbawienia, wskazuje na bezpośrednią relację wierzącego z Bogiem. Zatem Kościół przestał być niezbędny jako instytucja pośrednicząca w dziele zbawienia.

Literatura

- Abromeit, H. J. (2017). The Luther Effect: What Was the Aim of the Reformer and What Was The Result? *Gdański Rocznik Ewangelicki*, 11, 107–114.
- Aulén, G. (1930). Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens. *Zeitschrift für Systematischen Theologie*, 8, 501–538.
- Baron, A., Pietras, H. (układ i oprac.). (2007). *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. T. 1: Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II* (s. 325–787). Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Bouwsmas, W. J. (2011). Duchowość Jana Kalwina. W: J. Raitt, B. McGinn, J. Meyendorff (red.). *Duchowość chrześcijańska. Późne średniowiecze i reformacja* (t. 2, s. 325–340). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- BSLK. (1930). *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Bd. 1–2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Calvin, J. = Kalwin, J. (1988). *Unterricht in der christlichen Religion = Institutio christianae religionis* (hrsg. O. Weber). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Clarke, P. B., Beyer, P. (2009). *The World's Religions. Continuities and Transformations*. London: Routledge.
- Grane, L. (2002). Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli Reformacji luteranckiej (tłum. K. Lazar, J. T. Maciuszko). Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Janik, R. (1980). Jedność Kościoła w nauce ksiąg symbolicznych Kościoła luteranckiego. *Z Problemów Reformacji*, 2, 65–82.
- Jüngel, E. (2011). *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Karski, K. (2005). *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Katechizm heidelberski*. (1998). Warszawa: Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego.
- KWKL. (1999). *Księgi wyznaniowe Kościoła luteranckiego*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Leszczyński, R. M. (2014). Duchowość ewangelicko-reformowana. *Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 47(1), 1–15.
- Luther, M. (1930). Kleiner Katechismus. W: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Bd. 2, s. 510–541). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Milerski, B. (2004). Urząd duchowny w teologii Marcina Lutra i księgach wyznaniowych. *Przegląd Ewangelicki*, 2, 42–61.
- Noll, M. A. (2017). *Protestantyzm. Krótkie wprowadzenie* (tłum. M. Potz). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Pöhlmann, H. G. (1990). *Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Pöhlmann, H. G., Austad, T., Krüger, F. (1996). *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Porada, R. (2010). Kryteriologiczna funkcja nauki o usprawiedliwieniu a problem sukcesji apostoelskiej. *Studia Oecumenica*, 10, 277–291.
- Pośpiech, J. (1980). Usprawiedliwienie z wiary – „Articulus stantis et cadentis ecclesiae”. *Z Problemów Reformacji*, 2, 53–64.
- Schleiermacher, F. D. E. (1831). *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Bd. 2). Berlin: G. Reimer.
- Sojka, J. (2017). Luterancka hermeneutyka dzisiaj. Odczytanie hermeneutycznego dziedzictwa luteranckiej Reformacji w refleksji Światowej Federacji Luteranckiej. *Rocznik Teologiczny*, 59(4), 803–819.
- Uglorz, M. (1995). *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.

WOJCIECH GAJEWSKI

Uniwersytet Gdański

Instytut Historii

e-mail: wojciech.gajewski@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-2958-6143

DOI: 10.34813/ptr4.2020.14

***Extra Ecclesiam nulla salus* w perspektywie pentekostalnej**

Extra Ecclesiam nulla salus in the Pentecostal Perspective

Abstract: The Pentecostal movement is presently the fastest growing current in Christianity. We are dealing with a high degree of diversity. Dynamic development is accompanied by questions about the preservation of the traditional vision of ecclesiology and soteriology. The Pentecostal movement grew out of Protestantism, especially its evangelical wing. It contains a tradition for this environment soteriological doctrine, partly also ecclesiological. Many theses about doctrine of church are still being defined. The Final Reports of the dialogue conducted by the Vatican Secretariat for Christian Unity with certain Pentecostal Churches, leaders and theological circles are a great help in this regard. The article is an attempt to answer the question about the reception of the formula of St. Cyprian: *extra Ecclesiam nulla salus* in the classic Pentecostal movement.

Keywords: Soteriology, Ecclesiology, Church, Protestantism, Evangelicalism, Pentecostalism.

Wstęp

Badacza, podejmującego się przedstawienia zagadnienia z obszaru teologii pentekostalnej, musi cechować ostrożność w formułowaniu wniosków ogólnych. W żadnej kwestii nie istnieją oficjalne stanowiska wspólne dla całego ruchu pentekostalnego. Ruch pentekostalny jest bowiem fenomenem bardzo zróżnicowanym,

dynamicznym i wielomilionowym¹. Szacuje się, że na początku XXI wieku na świecie liczba zielonoświątkowców sięgnęła 523 milionów wiernych (Barrett, Johnson, 2003, s. 24–25). Mimo że statystyki nie są wolne od ułomności, należy zwrócić uwagę na wyjątkową skalę zjawiska, zwłaszcza że ruch pentekostalny w kwestii wzrostu skutecznie rywalizuje z szybko rozwijającym się islamem (Kobyliński, 2014, s. 100–101).

W szerokim nurcie protestantyzmu z założenia nie ma urzędowego strażnika ortodoksji², brakuje też dogmatów (rozumianych jako prawda wiary podawana przez upoważniony do tego organ kościelny). Na straży ortodoksji stoją starochrześcijańskie wyznania wiary, księgi konfesyjne (ewangelicyzm augsburski) i (lub) katechizmy (ewangelicyzm reformowany). W przypadku ruchu pentekostalnego nie tylko nie istnieją wyżej wymienione dogmaty, ale nie ma też ksiąg wyznaniowych i katechizmów. Nie przyjmuje się również *en bloc* dorobku chrześcijaństwa antycznego, w tym *credo* czy uchwał soborowych³, podobnie jak nie ma jednoznacznej oceny twórczości teologicznej pism reformatorów XVI wieku. Ponadto literatura teologiczna w tych kręgach nie jest zbyt popularna⁴. Szukając odpowiedzi na pytanie o stosunek zielonoświątkowców do starożytnej formuły *extra Ecclesiam nulla salus*, oprzemy nasze poszukiwania na założeniach, które sformułował Jerzy Kłoczowski (Kłoczowski, 1993, s. 279; por. Barańska, 2015, s. 731–732).

Zamiast tego istnieje głębokie przekonanie co do miarodajnej i wystarczającej roli Pisma Świętego. W klasycznym pentekostalizmie uważane jest ono za kryterium ostateczne, czego wyrazem jest oficjalne stanowisko Kościoła zielonoświątkowego w Polsce: „Wierzymy, że Pismo Święte – Biblia – jest Słowem Bożym, nieomylnym i natchnionym przez Ducha Świętego, i stanowi jedyną normę wiary i życia” (Gajewski, 2007, s. 133). Przyjęcie jako aksjomatów zasad *sola Scriptura*, wraz z *sola fide et gratia* oraz *solus Christus*, stanowi o przynależności środowiska pentekostalnego do

¹ Więcej na temat ruchu pentekostalnego, jego historii i założeń zob. Gajewski, 2012, s. 168–173.

² W katolicyzmie taką funkcję pełni Urząd Nauczycielski Kościoła, w chrześcijaństwie wschodnim – synody, a z definicji w obu przypadkach – sobory (Glaeser, 2016, s. 34–35).

³ Większość Kościołów pentekostalnych uznaje wartość czterech pierwszych soborów. Nie oznacza to jednak, że sformułowane tam wyznania służą kościelnemu nauczaniu. Jak zauważa Jeffrey Gros: „Większość protestantów w USA nie uważa Credo Nicejskiego, sformułowanego w IV wieku, za kluczowe dla ich kultu” (Gros, 2003, s. 34). W praktyce *credo* nie jest odmawiane na nabożeństwach, a w konsekwencji – część wiernych w ogóle nie ma świadomości ich istnienia. Polscy zielonoświątkowcy uznają wyjątkową wartość starochrześcijańskich wyznań wiary. W preambule do *Prawa wewnętrznego Kościoła Zielonoświątkowego Rzeczypospolitej Polskiej* czytamy: „Zbory tworzące Kościół Zielonoświątkowy w Rzeczypospolitej Polskiej stanowią część Kościoła Powszechnego, Ciała, którego Głową jest Jezus Chrystus, Pan i Zbawiciel (Ef 1,22–23). Dlatego w łączności z innymi chrześcijanami, wierni Kościoła Zielonoświątkowego wyznają swoją wiarę słowami apostoelskiego i nicejsko-konstantynopolińskiego wyznania wiary” (*Prawo wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej*, 2020, art. 1.2).

⁴ W języku polskim nie ma praktycznie żadnego kompleksowego opracowania z zakresu teologii zielonoświątkowej. Istniejące przyczynki nie pozwalają na pełniejszą orientację w większości zagadnień; por. Bednarz, Tomaszewski, 2010. W tym ponad 550-stronicowym opracowaniu możemy przeczytać m.in., że powstało jako pomoc dla nauczania religii na poziomie ponadgimnazjalnym, a jej autorami są m.in. wykładowcy i studenci seminarium teologicznego (Bednarz, Tomaszewski, 2010, s. 7). Drugim kompendium jest „niewielkie dziełko” Myera Pearlmana, *Doktryny biblijne. Zarys teologii systematycznej*, Suchacz 1998 (tytuł ang. *Knowing the Doctrines of the Bible*), pierwsze wydanie z 1937 roku.

rodziny Kościołów protestanckich. Jednak to nie oznacza, że wszyscy zielonoświątkowcy utożsamiają się z protestantyzmem (Modnicka, 2013, s. 31).

Poza opracowaniami teologicznymi, które pozwalają uchwycić eklezjologię pentekostalną i z tej perspektywy dostrzec ewentualną recepcję cyprianowej formuły, pomocne mogą być dokumenty z dialogów katolicko-zielonoświątkowych. Dokumenty te, zwane *Raportami końcowymi* (RK), powstały w wyniku spotkań ekumenicznych zainicjowanych w roku 1972 i trwających do dziś⁵. Dialog toczy się między niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi oraz członkami ruchu charyzmatycznego i ich przywódcami a Kościołem rzymskokatolickim. Kolejne, kilkuletnie okresy rozmów tematycznych podsumowuje raport, przedstawiający zbieżności i rozbieżności debatujących stron (Pontifical Council for Promoting Christian Unity, 2020). Z opublikowanych dotychczas raportów najbardziej interesować nas może trzeci i piąty: RK III – *Perspektywa koinonii*⁶, RK V – *O stawianiu się chrześcijaninem. Rozważania w oparciu o Pismo Święte i pisma patrystyczne oraz refleksje współczesne*⁷.

Pentekostalizm: ruch czy Kościół?

W myśl zasady nieoznaczoności Heisenberga nie można dokładnie zmierzyć jednocześnie położenia cząstki oraz jej pędu. Ta reguła mechaniki kwantowej przypomina sytuację badacza ruchu pentekostalnego. Aby opisać konkretną ideę, trzeba niejako stracić z oczu dynamikę ruchu. Jeden z lepiej zorientowanych badaczy eklezjologii pentekostalnej – fiński pastor luterński Veli-Matti Kärkkäinen przywołał ważne pytania (zaczerpnął je z dysertacji Paula D. Lee): „Jeśli w przypadku pentekostalizmu mamy do czynienia z ruchem, to czy warto lub w ogóle można mówić o eklezjologii? Co eklezjologia znaczy dla zielonoświątkowca?” (Kärkkäinen, 2007, s. 2).

Rzeczywiście, w przypadku pentekostalizmu mamy do czynienia z dynamicznie rozwijającym się ruchem religijnym, który istnieje obecnie w fazie globalnego wzrostu (Gajewski, 2017, s. 53). Ruch ten tworzy mozaikę różnych denominacji, mających odrębną podmiotowość, własną nazwę, strukturę i doktrynę. O zakresie tego zróżnicowania niech świadczy fakt, że polski pentekostalizm, liczony na kilkadziesiąt tysięcy wiernych, jest reprezentowany przez blisko czterdzieści denominacji, z których największą jest Kościół zielonoświątkowy (Jańczuk, 2016, s. 29). Łącznie liczba wiernych tego Kościoła w Polsce liczy nieco ponad dwadzieścia pięć tysięcy (*Wyznania religijne w Polsce 2015–2018*, 2019, s. 149). Zasadne jest w związku z tym pytanie o samoświadomość eklezjalną społeczności pentekostalnych. Owa

⁵ Pierwszy raport powstał w roku 1976, drugi w 1982, trzeci w 1989 (podpisał się pod nim m.in. pastor Edward Czajko z Kościoła Zielonoświątkowego w RP, dotychczas jedyny polski sygnatariusz dialogu), czwarty w 1997, piąty w 2006, szósty w 2015.

⁶ W wersji angielskiej raport znajduje się w: *Information Service, The Secretariat for Promoting Christian Unity*, Vatican City, 75 (1990). W języku polskim tłumaczony fragmentarycznie w pracy: Dąbrowska-Macura, 2008.

⁷ Raport w wersji angielskiej w: *Information Service, The Secretariat for Promoting Christian Unity*, Vatican City, 129 (2008). W języku polskim w: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, 2 (2009), s. 59–176.

świadomość wiąże się w znacznym stopniu z postrzeganiem idei zbawienia. Te wątki – eklezjologia i soteriologia – wzajemnie się przenikają, zresztą podobnie jak w przypadku formuły Cypriana. Z tego powodu obydwie zostaną poddane analizie.

Nim dotkniemy tej kwestii, warto scharakteryzować zróżnicowanie środowiska pentekostalnego, jako że artykuł jest reprezentatywny dla części tego zjawiska. Pentekostalizm rozwinął się w wieku XX w tzw. *trzech falach*: klasycznej, charyzmatycznej i neocharyzmatycznej. *Pierwsza fala* to najwcześniejszy okres ruchu (lata 1901/1906–1950/1960). Leszek Jańczuk postrzega tę falę jako najbardziej zbliżoną do protestantyzmu w szacie ewangelikalnej (Jańczuk, 2016, s. 30). Kościoły powstałe w tym okresie, i (lub) na tej bazie, cechuje radykalizm i fundamentalizm, ponieważ eklezjalnie związane są z metodystycznym nurtem uświęceniowym, mającym u podstaw teologię arminiańsko-wesleyańską, a mentalnie – stojącym w opozycji do teologii liberalnej (Synan, 2006, s. 145).

Druga fala nie jest jednorodna. Z jednej strony mamy do czynienia z ruchem wiary, z drugiej z ruchem charyzmatycznym w protestanckich Kościołach historycznych (początki – lata 50.–60.). Ruch wiary (Word-Faith Movement) to nurt teologiczny, głoszący przesłanie o uzdrowieniu, a jeszcze bardziej o dobrobycie duchowym i materialnym, ponieważ zgodnie z nauczaniem liderów tego nurtu, taka jest wola Boga dla wszystkich wierzących w Chrystusa (*prosperity theology/gospel*; Synan, 2006, s. 397). Jedną z technik osiągnięcia sukcesu jest pozytywne wyznawanie (*positive confession*; Sawa, 2018, s. 390–391). Drugi nurt, zrodzony w tym samym czasie, to ruch charyzmatyczny. Pojawił się najpierw w Kościele episkopalnym w USA, aby następnie zagościć w Kościołach anglikańskich, luterańskich, presbiteriańskich, metodystycznych i innych protestanckich (Synan, 2006, s. 181–248). Do Kościoła katolickiego pentekostalizm trafił w roku 1967 i znalazł tu bardzo podatny grunt do rozwoju (Odnova w Duchu Świętym; Synan, 2006, s. 250–277).

Trzecia fala pojawiła się na przełomie lat 80./90. Jest obecnie najdynamiczniejszym nurtem pentekostalizmu. Określana bywa jako *reformacja nowoapostolska* ze względu na radykalny charakter przemian (reformacja) oraz ideę powoływania tzw. pięciu służb – apostołów, proroków, nauczycieli, ewangelistów i pastorów (Sawa, 2018, s. 394). Temu zjawisku towarzyszą gwałtowne przebudzenia, które stają się załącznikiem nowych Kościołów, szczególnie na kontynencie afrykańskim, ale też w Ameryce Południowej i Azji (Daleki Wschód). Niektóre zjawiska i idee, mające swoje źródło w trzeciej fali (tzw. Toronto Blessing – uzdrowienie międzypokoleniowe), wzbudzają poważne kontrowersje w samym ruchu pentekostalnym⁸. Część badaczy stwierdza wręcz, że trzecia fala nie ma charakteru zielonoświątkowego, a wielu przedstawicieli tej fali radykalnie odcina się od pentekostalizmu (Jańczuk, 2016, s. 31). Część z nich głosi koniec epoki denominacji (konfesji) na rzecz kościołów lokalnych, niezwiązanych z żadnym konkretnym wyznaniem. Jańczuk zwraca uwagę na wyjątkową labilność tego nurtu: „[Kościoły trzeciej fali – W.G.] są bardzo niejednolite, niestabilne doktrynalnie i wciąż ewoluują. Doktryna trzeciej fali jest

⁸ *Stanowiska i prawo Kościoła Zielonoświątkowego w RP*, 2020: a) stanowisko w sprawie stosunku do zjawisk towarzyszących duchowemu ożywieniu; b) stanowisko w sprawie zjawisk zachodzących w ramach tzw. ruchu wstawienniczego.

trudna do usystematyzowania ze względu na jej nieustanną ewolucję, a każdy bardziej znany lider ma w istocie swoją własną doktrynę” (Jańczuk, 2016, s. 31). W tym przyczynku na zasadę św. Cypriana spoglądać będę z perspektywy pentekostalizmu klasycznego.

Soteriologia pentekostalna

Klasyczni zielonoświątkowcy głoszą naukę o zbawieniu w nurcie ewangelikalnym. Kontrowersje w ewangelikalizmie wzbudza doktryna o chrzcie w Duchu Świętym. We wczesnym okresie istnienia niektóre środowiska zielonoświątkowych głosiły, że brak charyzmatów, towarzyszących wylaniu Ducha Świętego (m.in. mówienie językami), jest dowodem braku zbawienia. Wydaje się, że ta koncepcja była implikacją powszechnego potępienia ruchu pentekostalnego ze strony innych denominacji na początku XX wieku. Dziś trudno byłoby znaleźć wśród teologów pentekostalnych rzeczników koncepcji, w myśl której charyzmaty stanowią dowód zbawienia. Dominuje raczej przekonanie, że charyzmaty są dodatkowym błogosławieństwem, które staje się udziałem osoby wierzącej w Chrystusa, wyposażeniem do składania świadectwa i służby. Myer Pearlman ujął to następująco:

Główną cechą tej obietnicy jest udzielenie mocy do służby, a nie odrodzenie ku żywotowi wiecznemu. Kiedykolwiek czytamy o tym, jak Duch na kimś spoczywa, dotyka go czy napęlnia, mowa jest nie o Jego zbawczym działaniu, lecz o udzieleniu mocy do służby (Pearlman, 1998, s. 242).

Zbawienie zdefiniowane jest w środowisku pentekostalnym jako uwolnienie człowieka od życia w grzechu i pod przekleństwem, a co za tym idzie – od gniewu Bożego i zatracenia wiecznego (Bednarz, Tomaszewski, 2010, s. 227). Soteriologia pentekostalna jest wypadkową antropologii, hamartologii i chrystologii, a w minimalnym stopniu sakramentologii. Związana jest z porządkiem (*ordo salutis*) przyjętym w środowisku ewangelikalnym. Część jednak środowiska bazuje na teologii reformowanej, która podkreśla mocniej niż inne te atrybuty Boga, które nie ograniczają Jego wyboru – suwerenności i wolności w udzielaniu daru zbawienia. Problem ten przedstawił zwięźle Daniel B. Pecota:

Wśród chrześcijan ewangelicznych istnieją różnice zdań między tymi, którzy wyznają partykularyzm albo ograniczone pojednanie (Chrystus umarł tylko za tych, których Bóg w suwerenny sposób wybrał), i tymi, którzy wierzą w uniwersalizm warunkowy albo nieograniczone zaufanie (Chrystus umarł za wszystkich, ale Jego zbawcze dzieło jest skuteczne tylko w odniesieniu do tych, którzy się nawrócą i uwierzą). [...] Oba poglądy są związane z określonym nauczaniem na temat wybrania, oba mają uzasadnienie biblijne i logiczne (Pecota, 2007, s. 205)⁹.

Soteriologię zielonoświątkową można scharakteryzować następująco: katastrofa Edenu doprowadziła do upadku Adama, co pociągnęło za sobą degradację Bożego

⁹ Wśród polskich zielonoświątkowców dominuje ujęcie arminiańskie (uniwersalizm warunkowy).

obrazu w człowieku (Gajewski, 2012, s. 174). Przyjęta w Edenie antykatecheza węża dosięgnęła samej istoty człowieczeństwa, doprowadzając w konsekwencji do totalnego zdeprawowania (Milne, 1992, s. 108–109). Człowiek rodzi się ze skażoną naturą. W Biblii bywa ona określana za pomocą różnych ekwiwalentów: „grzeszne ciało” (lub po prostu „ciało”), „stara natura”, „stary człowiek”. Po upadku w Edenie „ciało” znalazło się w opozycji do Boga. Prawo Boże, jako zewnętrzne, nie jest w stanie zmienić ludzkiego dążenia do życia „według ciała”. Tora pomaga do pewnego stopnia, ale nie jest w stanie wprowadzić człowieka w pełną wolność rozumianą jako „życie według Ducha”, czyli wyzwolenie spod jarzma grzechu (konieczności grzeszenia).

Odpowiedzią na dramat człowieka jest krzyż jako dzieło Chrystusa. Dobrowolna ofiara Syna Bożego, który wziął na siebie grzech świata i poniósł śmierć dla ratowania ludzi, uczyniła zadość Bożej sprawiedliwości i stanowi źródło odkupienia (Suski, 1987, s. 19–20). Krzyż (ofiara) Chrystusa uwalnia każdego człowieka znajdującego się pod potępieniem i umożliwia każdemu, kto wierzy, doświadczenie nowego życia w wolności od „starej natury”, zmuszającej go do życia dla siebie w lęku przed śmiercią (umieraniem). Uznając w Jezusie Mesjasza, a jednocześnie swojego Pana i Zbawiciela, człowiek może doświadczyć nowych narodzin wraz z usprawiedliwieniem, odrodzeniem, usynowieniem i uświęceniem (Czajko, 1984, s. 27–29; Pearlman, 1998, s. 173). Doktryna o udzieleniu darmowego usprawiedliwienia grzesznikowi wierzącemu w Chrystusa jako swojego Pana (*Christus pro me*) stanowi centralny motyw soteriologii zielonoświątkowej (i ewangelikalnej). Usprawiedliwienie zasadza się na suwerennym akcie Boga, który okazuje grzesznemu człowiekowi niezасłużoną i niewyczerpalną życzliwość (łaskę), jeśli tylko zwróci on z wiarą swój wzrok na Ukrzyżowanego. Dzieło Chrystusa, aby okazało się skuteczne dla człowieka, musi zostać zinterioryzowane (Conner, 2000, s. 309).

Tak nakreśloną soteriologię, powiedzmy ogólną, dzieli pentekostalizm z nurtem protestantyzmu. Ale w jej ramach wytworzył własną specyfikę. Osią soteriologii pentekostalnej jest nowonarodzenie (*born again*). Stanowi ono konieczny warunek, bez którego nikt nie może osiągnąć zbawienia. Łączy się to z dwoma niezbędnymi i ściśle ze sobą związanymi aktami – nawróceniem/opamiętaniem i wiarą/zaufaniem (Pecota, 2007, s. 205; por. Nowak, 2014, s. 63–64). Istota narodzenia na nowo polega na takim doświadczeniu Boga, w wyniku którego dochodzi do:

odwrócenia się od grzechu i odkupienia ze zła... Zielonoświątkowcy podkreślają jednocześnie, że zbawienie nie zależy od tego, czego doświadcza konwertyta w momencie nawrócenia. Jest ono zakorzenione w woli Boga, który chce, aby ludzie przychodzili do Niego, ufając Jezusowi Chrystusowi w kwestii przebaczenia i odpuszczenia grzechów i w ten sposób dostępowali zbawienia (RK V, 155).

Konsekwencją nowych narodzin jest radykalna przemiana natury człowieka, która partycypuje w nowym stworzeniu. Nie chodzi wyłącznie o jakąś poprawę, częściową korektę dotychczasowego postępowania, ale zdecydowaną zmianę, umożliwiającą grzesznikowi udział w Bożej naturze (Nowak, 2014, s. 96). Autentyczne doświadczenie nowych narodzin jest otwartą bramą do zbawienia i życia wiecznego. Piotr Nowak skonstatował to dobitnie: „bez doświadczenia nowonarodzenia nie

można być zbawionym” (Nowak, 2014, s. 96, 100). Zatem pomówienia pentekostalizmu, że głosi teologię zewnętrznej imputacji odrodzenia, są nieuzasadnione i niesprawiedliwe.

Wiara i doświadczenie nowonarodzenia stanowią warunek zbawienia, a ich zewnętrzną postacią, niejako manifestacją i (lub) proklamacją jest chrzest, który jest niejako zewnętrznym znakiem wiary nawróconego: „ludzie nie są chrzczeni po to, by osiągnąć zbawienie, lecz dlatego, iż zostali zbawieni” (Pearlman, 1998, s. 175, 275). Z tego powodu chrztu nie udziela się ludziom nieświadomym (np. niemowlętom), ale tym, którzy osobiście odpowiadają na kerygmat, ponieważ według oficjalnej doktryny chrzest stanowi „finalny akt procesu narodzenia na nowo” (*Stanowiska i prawo Kościoła Zielonoświątkowego w RP*, 2020, stanowisko w sprawie chrztu).

Eklezjologia pentekostalna

W doktrynie pentekostalnej są obszary lepiej i gorzej teologicznie zagospodarowane. Do drugiej grupy ewidentnie należy eklezjologia. Znajduje się ona na peryferiach teologii systematycznej. Zauważają to twórcy dialogu katolicko-zielonoświątkowego. Porównując stan świadomości eklezjologicznej, autorzy raportu stwierdzają:

Katolicy posiadają wielowiekową tradycję refleksji eklezjologicznej, natomiast ruch pentekostalny istnieje mniej niż sto lat i nie miał tak wielu okazji do podejmowania teologicznej refleksji na temat eklezjologii. Poza tym zielonoświątkowcy są zwolennikami różnorodnych koncepcji eklezjologicznych, które jednak łączą wspólne podstawy (RK III, 11).

Wczesna eklezjologia pentekostalna skoncentrowana była na wydarzeniu chrztu w Duchu Świętym, który tworzył najważniejszy aksjomat teologiczny ruchu. Teolodzy zielonoświątkowi dostrzegają poważne braki w badaniach nad Kościołem, co skutkuje w ostatniej dekadzie wzrostem ilości opracowań oraz dysertacji poświęconych szerszemu spojrzeniu na Kościół (Coulter, 2010, s. 318)¹⁰. Wiesława Dąbrowska-Macura, analizując eklezjologię obu podmiotów, skonstatowała: „W dialogu doktrynalnym teologowie katoliccy i przedstawiciele ruchu pentekostalnego przyjęli koncepcję eklezjologii uznającą, że Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa ożywionym przez Ducha Świętego, istniejącym i rozwijającym się dzięki nieustającej Jego opiece wyrażającej się w darach charyzmatycznych” (Dąbrowska-Macura, 2008, s. 886).

Koncepcja Kościoła jako rzeczywistości duchowej jest bez wątpienia bliska ruchowi zielonoświątkowemu. Istniejące podziały i rozdrobnienie nie wpływają na alienację poszczególnych wspólnot. Są one raczej przekonane o istnieniu jednego Kościoła, którego konkretne społeczności są widzialnymi postaciami. W tej perspektywie widać oczywiście wpływy teologii protestanckiej i jej doktryny na temat widzialnego i niewidzialnego Kościoła (*Ecclesia visibilis et invisibilis*), powszechnych

¹⁰ Warto zwrócić uwagę, że część podręczników teologicznych wiąże eklezjologię z misjologią; por. Horton, 2007, s. 525–567.

w księgach wyznaniowych oraz katechizmach ewangelickich i anglikańskich. Ideę tę trafnie i niezwykle zwięźle wyraził Filip Melanchton w *Obronie wyznania augsburskiego*:

[Symbol – W.G.] nazywa go Kościołem powszechnym nie po to, byśmy rozumieli, że Kościół to zewnętrzna, zorganizowana instytucja pewnych ludów, lecz że to raczej ludzie rozproszeni po całym świecie, którzy zgodni są co do Ewangelii i mają tego samego Chrystusa, i tego samego Ducha Świętego, i te same sakramenty, niezależnie od tego, czy mają te same ludzkie tradycje, czy odrębne [...]. Kościół w szerokim znaczeniu tego słowa obejmuje dobrych i złych – źli są w Kościele tylko nominalnie, nie zaś realnie, dobrzy są zaś i realnie, i nominalnie (*Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, art. VII–VIII, *O Kościele*, 10, s. 227)¹¹.

Istotą tej konstatacji jest założenie, że Kościół niewidzialny jest osadzony w widzialnym, ale jego granice się nie pokrywają. Zgodnie z tą wizją „chrześcijanie” nienarodzeni są wyłączeni z dóbr duchowych, których uczestnikami są chrześcijanie nowonarodzeni. Uznanie tej zasady prowadzi częściowo do deprecjacji społeczności widzialnych i do atomizacji, ale jest to wyłącznie jeden z elementów, rzeczywiście charakterystycznych dla zielonoświątkowej eklezjologii. Nie mniej ważne i zdecydowanie powszechniejsze jest podejście, które wiąże się z akcentowaniem wagi lokalnej wspólnoty, czemu służy m.in. dyscyplina kościelna.

Autorzy *Raportu końcowego* (III, 10) zwrócili też uwagę na koinonijny charakter eklezjologii pentekostalnej: „W nauczaniu zielonoświątkowym koinonia jest rozumiana jako podstawowy aspekt życia i posługiwania kościelnego, relacji do świata i wzajemnych odniesień chrześcijan do siebie”. Według Kärkkäinena zielonoświątkowcy, mówiąc o Kościele, mają na myśli przede wszystkim wymiar wspólnotowy, charyzmatyczną społeczność (Kärkkäinen, 2007, s. 2). Podkreślają oni koinonijny wymiar Kościoła przede wszystkim dlatego, że nie jest tak bardzo skupiony na instytucji. Główny akcent położony jest raczej na wspólnotowe przeżywanie wiary bez konieczności tworzenia czy zachowywania istniejących struktur. Kwestie te są ewidentnie drugorzędne i choć mają znaczenie, nie należą do imponderabiliów (Bosch, 1991, s. 492–496).

Uwypukla się nieraz, że początek wiary wiąże się z osobistym doświadczeniem koinonii Ducha Świętego, czego wyrazem są charyzmaty – dary duchowe. U podstaw społeczności jest więc koinonia w Duchu Świętym. Dopiero to doświadczenie prowadzi do odkrycia wartości koinonii jako wspólnoty lokalnej (zboru). Budzenie się tej świadomości może być procesem długotrwałym i wciąż niezakończonym. Priorytetem jest zagłębianie się we wspólnotę-koinonię Boga, jak to wynika z *Raportu*: „Zarówno zielonoświątkowcy, jak i rzymskokatolicy wierzą, że koinonia między chrześcijanami jest zakorzeniona w życiu Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Co więcej: wierzą, że życie trinitarne jest najwyższym wyrazem jedności, do której dążymy

¹¹ Obrona „Wyznania augsburskiego” (2018). W: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*. Por. *Katechizm heidelberski*: „Syn Boży od początku aż do końca świata wybiera spośród całej ludzkości swój Kościół i przeznacza go do wiecznego życia. Duchem swoim i Słowem gromadzi go, chroni i utrzymuje w jedności prawdziwej wiary” (*Katechizm heidelberski*, 1988, s. 33).

wspólnie” (RK III, 29). Obydwie strony zgodziły się, że koinonia jest najważniejszym pojęciem oddającym istotę Kościoła jako rzeczywistości boskiej i ludzkiej (Dąbrowska-Macura, 2008, s. 304).

Kärkkäinen, zwracając szczególną uwagę na pojęcie „koinonia” jako na najistotniejszy element pentekostalnej eklezjologii, nie jest odosobniony. Podobnie czynią inni badacze (Chan, 2006, s. 23). Simon Chan, singapurski teolog zielonoświątkowy, odwołując się do innej znanej formuły Cypriana: „Nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę” (*De catholicae unitate Ecclesiae*; PL 4, 503 A), zwraca uwagę na krytyczny stosunek zielonoświątkowców do tej idei. Zresztą w opinii tego badacza stanowi to cechę wspólną całego protestantyzmu charakteryzowanego myśleniem w kategoriach: *wierzący tworzą Kościół*, a nie: *Kościół tworzy wierzących* (Chan, 2000, s. 177).

Środowiska pentekostalne, przygotowujące *Trzeci raport końcowy*, wyraźnie odcinały się od traktowania Kościoła jako znaku i narzędzia Bożego, a co za tym idzie – konieczności zachowania jedności strukturalnej (RK III, 90). Raczej uznają, że każdy członek wspólnoty jest i powinien być takim znakiem oraz narzędziem zbawienia (RK III, 94). Dla zielonoświątkowców przepowiadanie słowa i świadoma odpowiedź wiary jednostki stanowi element konstytutywny Kościoła, a nie chrzest i formalną przynależność do struktur. Akcentuje się przy tym bardziej wymiar wspólnoty lokalnej niż powszechnej.

Rekapitulacja

Według luterńskiego badacza Kärkkäinena pentekostalny model Kościoła zasadniczo odbiega zarazem od modelu katolickiego (kult i teatrum)¹², jak i protestanckiego (kazalnica i nauczanie; Kärkkäinen, 2007, s. 4). Trzeba pamiętać, że pentekostalizm zerwał z ewangelicyzmem wraz z jego soteriologią i eklezjologią, gdy ten upodobił się do Kościoła katolickiego w modelu religijności masowej, gdzie miejsce nawrócenia i nowonarodzenia zajął sakramentalizm. Nawiązując do tych spostrzeżeń, ośmielę się zaproponować definicję Kościoła w nurcie pentekostalnym: ekklesia to koinonia charyzmatyków, usługujących sobie wzajemnie w celu budowania i wzrostu na drodze chrześcijańskiego rozwoju, gdzie przekazywana jest Ewangelia w mocy Ducha Świętego i gdzie należycie sprawowane są sakramenty-ustanowienia Chrystusowe.

Niejednokrotnie pentekostalna wizja Kościoła sprawia wrażenie inkluzywnej. Poniekąd wskazuje na to nieprzywiązywanie większej wagi do sztyldów kościelnych, niechęć do sformalizowanych struktur, otwartość na inne wyznania – szczególnie funkcjonujące w łonie rodziny ewangelikalnej, nieakcentowanie różnic, głęboka niechęć do nadmiernie rozwiniętej instytucjonalizacji, a przede wszystkim traktowanie Kościoła w sposób mistyczny i duchowy oraz podkreślanie roli organizmu

¹² To jest ocena katolicyzmu w modelu religijności masowej. Obok niego funkcjonują w katolicyzmie różnorodne modele: od charyzmatycznych, przez duchowościowo-zakonne, po neokatechumenalny (Górka, 2014b).

(ciała Chrystusa), a nie organizacji. Wydaje się jednak, że to pierwsze wrażenie nie jest adekwatne.

W pentekostalizmie tylko ci, którzy narodzili się na nowo, stanowią realny i zarazem nominalny Kościół, ponieważ tylko oni mają zbawienie zagwarantowane Słowem Bożym. Jednak Kościół widzialny (nominalny) nie pokrywa się całkowicie z niewidzialnym (realnym). W każdej denominacji chrześcijańskiej można spotkać wierzących wyłącznie nominalnie. Sobór Watykański II ostrzegł katolików przed przynależnością do Kościoła „ciałem”, a nie „sercem” (*Lumen Gentium*, KK 14). W pentekostalizmie tylko nowonarodzeni tworzą Kościół jako Ciało Chrystusa. I oni mają nadzieję zbawienia, pozostali zaś wezwani są do nawrócenia i nowonarodzenia. Poniekąd pojęcie Kościoła niewidzialnego jest w pentekostalizmie pewnego rodzaju figurą retoryczną, bowiem w istocie nowonarodzony jest istotą „widzialną” – przez postawy i znaki.

Idea Kościoła w pentekostalizmie jest istotnie powiązana ze specyficzną soteriologią i znajduje się w jej funkcji. Według tej soteriologii „duch jest zbawiony, dusza jest zbawiana, ciało będzie zbawione” (Gajewski, 2012, s. 177). Ten popularny w środowisku pentekostalnym (także w ewangelikalnym) aforyzm wyraża istotę zbawienia jako procesu rozłożonego w czasie. Duch zostaje ożywiony w chwili nowonarodzenia, dusza wciąż podlega procesowi rewitalizacji. Ciało nowonarodzonego też doświadcza uzdrowienia, ale jego pełnia zostanie osiągnięta dopiero podczas zmartwychwstania. Między zbawieniem ducha i ciała rozciąga się proces trwający od momentu nowych narodzin do zmartwychwstania. Fundamentalną rolę w tym procesie odgrywają wspólnota i udział w niej. Stąd zielonoświątkowcy z całą mocą podkreślają walor lokalnego zboru, nawet kosztem Kościoła powszechnego, ponieważ przez uczestnictwo w społeczności charyzmatyków dokonuje się proces wzrostu. Zgodnie z ideałem Kościoła jerozolimskiego (Dz 2,42) dokonuje się to przez trwanie w nauce apostoelskiej (Słowo), we wspólnocie (koinonia), w łamaniu chleba (sakrament) i (wspólnotowej) modlitwie (Gajewski, 2012, s. 179–180). Procesualna soteriologia pentekostalna ma, jak się okazuje, więcej wspólnego z soteriologią biblijną i starożytnego chrześcijaństwa, niż dotychczas zdawano sobie z tego sprawę¹³.

Zbawienie ducha Bogusław Górka na podstawie Nowego Testamentu identyfikuje z nowym narodzeniem, które wyraża się w uwolnieniu od zasady grzeszności personalnej (Górka, 2014a). To zbawienie, zgodnie z tradycją Kościoła starożytnego, może nastąpić poza wspólnotą wierzących (Czyżewski, 2020). Do tego doświadczenia nowonarodzenia ekklesia nie jest konieczne potrzebna (czego dowodem są liczne świadectwa, również opublikowane w internecie). Jednak poza realną wspólnotą wierzących, jako Ciało Chrystusa, nowonarodzony (zbawiony w duchu) nie może doświadczyć zbawienia duszy. I w tym punkcie eklezjologia pentekostalna jest kompatybilna z zasadą św. Cypriana: *extra Ecclesiam nulla salus*. Kwestia Kościoła w całej krasie pojawia się więc dopiero na drugim stopniu procesualnej soteriologii pentekostalnej.

¹³ Wdzięczny jestem ks. prof. Bogdanowi Czyżewskiemu i prof. Bogusławowi Górcie za udostępnienie mi, na ostatnim etapie prac nad moim przyczynkiem, swoich przełomowych artykułów.

Przed pentekostalizmem jako wyzwanie stoi więc konieczność podjęcia refleksji teologicznej nad tym istotnym zagadnieniem i wyprowadzenie z niej dalekowzrocznych wniosków: eklezjologicznych, pastoralnych i strukturalnych. Pentekostalizm jest wciąż ruchem, chrześcijaństwem w drodze, na której, dzięki inspiracji Ducha Świętego, jest mocno osadzony fundament – nowonarodzenie.

Literatura

- Barańska, A. (2015). Chrześcijańskość – czym jest i jak ją mierzyć? Kilka uwag natury metodologicznej. *Kwartalnik Historyczny*, 122(4), 731–738.
- Barrett, D. B., Johnson, T. M. (2003). Annual Statistical Table on Global Mission. *International Bulletin of Missionary Research*, 27(1), 24–25.
- Bednarz, E., Tomaszewski, R. (red.). (2010). *Wprowadzenie do nauki o Biblii oraz doktryny i praktyki ruchu zielonoświątkowego*. Warszawa: Warszawskie Seminarium Teologiczne.
- Bosch, D. (1991). *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Book.
- Chan, S. (2000). Mother Church: Toward a Pentecostal Ecclesiology. *The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 22(1), 23–46.
- . (2006). *Liturgical Theology. The Church as Worshipping Community*. Downers Groves: InterVarsity Press Academic.
- Conner, K. (2000). *Fundamenty doktryny chrześcijańskiej* (tłum. M. Muszczyński). Wrocław: Instytut Chrześcijański.
- Coulter, D. M. (2010). Christ, the Spirit, and Vocation. Initial Reflections on a Pentecostal Ecclesiology. *Pro Ecclesia*, 19(3), 318–339.
- Czajko, E. (1984). *Wprowadzenie do dogmatyki biblijnej. Skrypt dla studentów Seminarium i Szkół Teologicznych Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego*. Warszawa: ZKE.
- Czyżewski, B. (2020). Aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus* w starożytności chrześcijańskiej. *Przegląd Religioznawczy*, 278(4), 93–103.
- Dąbrowska-Macura, W. (2008). *Wspólnota – klucz do jedności. Kościół jako koinonia według dokumentów końcowych z dialogu katolicko-zielonoświątkowego*. Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia.
- Gajewski, W. (2007). Kościół zielonoświątkowy: geneza, dzieje, teologia, duchowość. W: Z. J. Winnicki, T. Dębowski (red.), *Nierzyskokatolickie Kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce* (s. 114–142). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- . (2012). Progresywny charakter duchowości pentekostalnej. *Przegląd Religioznawczy*, 244(2), 167–182.
- . (2017). Geografia i demografia eklezjalnych wspólnot protestanckich. W: M. Szulakiewicz, Ł. Dominiaka (red.), *Religie w dialogu. V Międzynarodowy Kongres Religioznawczy. Toruń 14–16 września 2017* (t. 2, s. 45–57). Toruń: Fundacja Societas et Ius.
- Glaeser, Z. (2016). Czym jest sobór dla Kościoła? Perspektywa rzymskokatolicka. W: T. Kałużny, Z. J. Kijas (red.), *Przed Soborem Wszechprawosławnym* (s. 31–54). Kraków: Wydawnictwo Naukowe UJP II.
- Górka, B. (2014a). Kerygmat nowotestamentowy w perspektywie podejścia inicjacyjnego. *Przegląd Religioznawczy*, 254(4), 113–129.
- . (2014b). Wybrane modele katolickiego myślenia religijnego na tle modelu Kościoła apostołskiego. *Świat i Słowo*, 23(2), 99–129.
- Groblicki, J., Florkowski, E. (red.). (1968). *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum.

- Gros, J. (2003). A Pilgrimage in the Spirit: Pentecostal Testimony in the Faith and Order Movement. *The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 25(1), 29–53.
- Horton, S. M. (ed.). (2007). *Systematic Theology*. Springfield: Logion.
- Jańczuk, J. (2016). Wspólnoty pentekostalne w Polsce i ich klasyfikacja. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 25(4), 29–42.
- Kärkkäinen, V.-M. (2007). The Church as the Fellowship of Persons an Emerging Pentecostal Ecclesiology of Koinonia. *PentecoStudies*, 6(1), 1–15.
- Kłoczowski, J. (1993). Historia społeczno-religijna. *Kwartalnik Historyczny*, 100(4), 269–281.
- Kobyliński, A. (2014). Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa. *Studia Philosophiae Christianae*, 50(3), 93–130.
- Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*. (2018). Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Milne, B. (1992). *Pozna prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*. Katowice: Areopag.
- Modnicka, N. (2013). *Małe światy polskiego ewangelikalizmu. Studium z antropologii interpretatywnej*. Łódź: Wydawnictwo Biblioteka.
- Nowak, P. (2014). Nowonarodzenie w perspektywie pentekostalnej. *Rocznik Teologiczny ChAT*, 61(1), 89–102.
- On Becoming a Christian: Insights from Scripture and the Patristic Writings with Some Contemporary Reflections. Report of the Fifth Phase of the International Dialogue Between Some Classical Pentecostal Churches and Leaders and the Catholic Church (1998–2006). (2008). *Information Service. The Secretariat for Promoting Christian Unity*, Vatican City, 129, 162–215.
- Pearlman, M. (1998). *Doktryny biblijne. Zarys teologii systematycznej* (tłum. K. Dubis). Suchacz: Life Publishers International.
- Pecota, D. B. (2007). The Saving Work of Christ. W: S. M. Hortona (ed.), *Systematic Theology. Pentecostal Perspective* (s. 325–374). Springfield: Logion.
- Perspectives on Koinonia. The Report from the Third Quinquennium of the Dialogue Between the Pontifical Council for Promoting Christian Unity of the Roman Catholic Church and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders 1985–1989. (1990). *Information Service. The Secretariat for Promoting Christian Unity*, Vatican City, 75, 72–81.
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity. (2020). *Dialogue with Pentecostals Last published documents of the Joint International Commission for Catholic–Pentecostal Dialogue*. Pobrane z: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_pentecostals.htm [dostęp: 15.06.2020].
- Prawo wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej* (2020). Pobrano z: https://kz.pl/wp-content/uploads/2020/02/Prawo_Wewnetrzne_KZ-2019.pdf [dostęp: 15.06.2020].
- Raport piątej fazy międzynarodowego dialogu między niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami a Kościołem rzymskokatolickim (1998–2006). O stawianiu się chrześcijaninem. Rozważania w oparciu o Pismo Święte i pisma patrystyczne oraz refleksje współczesne. (2009). *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, 2, 1–85.
- Sawa, P. (2018). Kontrowersje wokół teorii i praktyk we wspólnotach charyzmatycznych. Próba oceny z perspektywy katolickiej i ewangelikalnej. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 51(2), 387–407.
- Stahl, B. (red.). (1988). *Katechizm heidelberski* (tłum. G. Pianko). Warszawa: Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego.
- Stanowiska i prawo Kościoła Zielonoświątkowego w RP* (2020). Pobrano z: <https://kz.pl/stanowiska-i-prawo-kosciola-zielonoswiatkowego/> [dostęp: 15.06.2020].
- Suski, M. (1987). *Zbawienie*. Cieszyn: ZKE.

- Synan, V. (2006). *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001* (tłum. M. Wilkosz). Kraków, Szczecin: Instytut Wydawniczy Compassion.
- Wyznania religijne w Polsce 2015–2018. (2019). Pobrano z: <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/wyznania-religijne-w-polsce-20152018,5,2.html#> [dostęp: 15.06.2020].

ANDRZEJ MIGDA

Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie

Religioznawcza Pracownia Badań Pentekostalnych

e-mail: andrzejmigda@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0001-8700-5514

DOI: 10.34813/ptr4.2020.15

Recepcja aksjomatu *extra Ecclesiam nulla salus* w ruchu neopentekostalnym

How is understood axiom: *extra Ecclesiam nulla salus*
in the neopentecostal movement

Abstract. The text was created as part of a monograph on the issue of exclusivity in religions. The author describes the views on soteriology and ecclesiology in Polish neopentecostal communities and presents an outline of the genesis, development and nature of neopentecostalism. He describes the phenomenon of conversion in neopentecostalism and the type of spirituality based on subjective religious experience. At the base of the neopentecostal way of thinking lies intense experience of God's presence transforming human. From it is born the desire to experience communication with God. Axiom: *extra Ecclesiam nulla salus* in the neopentecostal movement is understood as an experience of God's presence throughout the whole community which rooted in „newborn” leads to a spousal relationship with Jesus Christ.

Keywords: Pentecostal movement, Neopentecostalism, Ecclesiology, Protestantism, Soteriology, Church.

Wstęp

Celem studium jest przybliżenie poglądów i duchowości środowisk odnośnie do soteriologii i eklezjologii neopentekostalnej, wymykających się ciągle naukowej obserwacji. Aby sprostać temu „karkołomnemu” zadaniu postawionemu mi przez redaktorów zeszytu, muszę w kilku zdaniach przybliżyć czytelnikowi to środowisko,

które nie opiera swoich wierzeń na *Breviarium fidei*, ale na sprywatyzowanym przekonaniu religijnym. Zadania nie ułatwia mi okoliczność, że w środowisku wspólnot i Kościołów neopentekostalnych recepcja świadectw patrologii jest nikła, pogłębiona refleksja nad pismami Orygenesza (Czaja, 2006, s. 353) i Cypriana z Kartaginy (Kracik, 1994, s. 22) zgoła nieobecna, zaś idea Kościoła, mimo podobieństw, rozumiana jest inaczej.

Geneza, rozwój i charakter neopentekostalizmu

Zielonoświątkowy ruch narodził się w wyniku wielu doświadczeń religijnych. Jego powstanie dzielimy w literaturze przedmiotu na trzy etapy zwane „falami” (Melton, Baumann, 2002, s. 1008–1009). Tak ewoluowała wywodząca się z Los Angeles i Topeki pentekostalna duchowość początku XX wieku¹.

Pierwsza fala, zwana klasycznym pentekostalizmem, rozwinęła się w Kalifornii z początkiem XX wieku. Jej symbolem stały się przebudzeniowe wydarzenia przy Azusa Street oraz glosolalia. Druga fala, nazwana przez zielonoświątkowe środowiska w nawiązaniu do prorocтва Joela „deszczem jesiennym”, rozpoczęła się w latach 50. i jako „ruch charyzmatyczny” przeniknęła do Kościołów tradycyjnych, nie wyłączając Kościoła katolickiego, w którym rozwija się jako Odnowa w Duchu Świętym. Następnym etapem kształtowania idei zielonoświątkowej był ruch tzw. trzeciej fali (The Third Wave of the Holy Spirit) rozwijający się od lat 80. XX wieku (Migda, 2013, s. 165–166). Określenie to zostało ukute w 1983 roku przez C. Petera Wagnera, wykładowcę Fuller School Seminary Missions World².

Termin ten określa poruszenie religijne obejmujące dwie ostatnie dekady XX wieku, kiedy chrześcijanie pochodzący z różnych denominacji doświadczać mieli w sposób szczególny znaków, cudów oraz darów Ducha Świętego. Ruch ten znany jest również pod nazwą The Signs and Wonders Movement lub Vineyard Movement. Od czasu kryzysu w 1995 roku (wykluczenie zboru w Toronto ze struktur Vineyard) występowanie w poszczególnych zborach, temperatura, a także nasilenie cech charakterystycznych dla „trzeciej fali” zależne są od lokalnego przywództwa zboru. Znanym przedstawicielem egemplifikującym duchowość tego ruchu była rodzina Kościołów Vineyard założona przez pastora Johna Wimbera. Ten pastor oraz Ralph Martin, współodpowiedzialny za katolicką Odnowę w Duchu Świętym w USA, demonstrowali swoje idee na dwóch konferencjach zorganizowanych w Polsce w latach 1991 i 1994 (Wimber, 1991). W tym nurcie w kanadyjskim zborze Toronto Airport Christian Fellowship narodził się w 1994 roku ruch Toronto Blessing, czyli przebudzenie w Toronto³. Ekstatyczna duchowość Toronto wraz z towarzyszącymi

¹ Szerzej na temat duchowości chrześcijańskiej zob. Collins, 2000, s. 61–226.

² Szerzej na temat historii ruchu zielonoświątkowego zob. Zeller, 2009.

³ Toronto Blessing – ruch zainspirowany kazaniami wygłaszanymi przez Rodneya Howarda Browne’a, znanego z propagowania takich zachowań jak „święty śmiech”, „zasypianie w Duchu Świętym” oraz przebywanie w stanie upojenia z Duchem Świętym. W 1994 roku, 20 stycznia, podczas kazania Randy Clarka, przemawiającego na zaproszenie Johna Arnotta w kaplicy Airport Vineyard Church w Toronto, ludzie uczestniczący w nabożeństwie zaczęli nagle w spontaniczny sposób śmiać

jej „przejawami mocy” skłoniła badaczy do opisywania neocharyzmatycznych doświadczeń w kategoriach duchowości pneumasomatycznej, czyli obejmującej zarówno sferę ducha, jak i ciała (Migda, 2013, s. 167).

W 1995 roku w zborze Assemblies of God w Brownsville (Pensacola) miało miejsce kolejne ważne dla ruchu zielonoświątkowego przebudzenie (Brownsville Revival)⁴. Z rodziny Kościołów Vineyard wywodzi się również ruch Prorocy (Kansas City Fellowship), którego głównymi przedstawicielami są Bob Jones, Paul Cain, John Paul Jackson, Rick Joyner i C. Peter Wagner. Głoszone przez nich idee mają silny związek z ruchem Latter Rain (William Branham, zm. 1965; Migda, 2013, s. 168). W ostatnich dwóch dekadach XX wieku zaobserwować można było dynamiczny rozwój Ruchu Wiary (Faith Movement) reprezentowanego przez takich duchownych jak Kenneth Hagin, Kenneth Copeland, Morris Cerullo czy Benny Hinn. Wydarzeniem szeroko komentowanym w kręgach pentekostalnych było również przebudzenie rozpoczęte w Ignited Church w Lakeland na Florydzie 2 kwietnia 2008 roku, a związane z postacią kanadyjskiego ewangelisty Todda Bentleya. Podsumowując, możemy opisać zjawisko „trzeciej fali” zielonoświątkowej jako nieustannie falujący proces zmian opierających się na lokalnych przebudzeniach zmierzających do budowania wśród wiernych świadomości ciała Chrystusa jako Kościoła będącego w nieustannym ruchu zmierzającego do zjednoczenia z oblubienicą w procesie przeobstwienia bliskim ideom reformacyjnym Kaspara Schwenkfelda (Kołakowski, 1997, s. 112; Wąs, 2005, s. 142).

Próba scharakteryzowania neopentekostalizmu na podstawie konkretnego wyznania wiary jest zadaniem trudnym, nawet jeśli badanie dotyczy jednej denominacji. Powodem takiej sytuacji jest fakt, że pastor prowadzący lokalną społeczność, pozbawiony wszelkich funkcji kapłańskich, staje się niejako teologiem wspólnoty wyjaśniającym wszystkie zagadnienia przez swoją interpretację Biblii. W ruchu zielonoświątkowym każdy pastor musi pełnić taką funkcję, co skutkuje tym, że mamy tyle teologii, ilu pastorów. Konieczność dokonania interpretacji teologicznej odczytywanego fragmentu Biblii, a także doświadczeń religijnych przeżywanych przez członków prowadzonego zboru jest wyzwaniem stojącym przed każdym zielonoświątkowym duchownym (Mezzardi, Brovetto, 2005, s. 408). Stawia go to przed bardzo trudnym zadaniem, przerastającym niejednokrotnie jego kompetencje. Nie może odnieść się do oficjalnej wykładni teologicznej skonstruowanej przez Magisterium Kościoła. Jediną zielonoświątkową ogólnie obowiązującą normą jest interpretacja Biblii. Ponadto polski ruch neopentekostalny cechuje antyintelektualizm i choć sytuacja

się histerycznie, krzyczeć, podskakiwać i tańczyć. Te niezwykle zachowania uznano za manifestację mocy Ducha Świętego zstępującego na zgromadzonych. Na wieść o tych wydarzeniach rozpoczął się pewnego rodzaju zielonoświątkowy ruch pielgrzymkowy. Więcej o Toronto Blessing zob. Migda, 2013, s. 166–167; por. także Ziemia, 1995, s. 8–9.

⁴ Przebudzenie rozpoczęło się w kościele Brownsville Assembly of God w Pensacola na Florydzie. W prowadzonych przez pastora Johna Kilpatricka oraz ewangelistę Steve’a Hilla nabożeństwach udział wzięło łącznie ponad dwa miliony osób. Cechą charakterystyczną tego przebudzenia był nacisk położony na pokutę stanowiącą wstęp do uzyskania uwolnienia oraz uświęcenia i przemiany życia. Szerzej zob. Synan, 2006, s. 435–446.

ta zmienia się obecnie, to wciąż można spotkać w wielu zborach postawy niechętnie naukowemu dyskursowi oraz refleksji teologicznej (Gajewski, 2004, s. 91).

W ostatnich latach dostrzega się wyraźny wzrost zainteresowania różnego rodzaju szkołami biblijnymi, jednak nie zmienia to sytuacji, że brakuje wydawnictw naukowych opisujących krytycznie recepcję napływających do Polski zielonoświątkowych idei religijnych. Istnieje duża liczba różnego formatu i objętości budującej literatury, tłumaczonej z języka angielskiego, której obecność wypełnia wierzącym powstałą lukę wydawniczą. Taka sytuacja powoduje, że pastory i liderzy podejmują próby przeniesienia na grunt polskiego ruchu zielonoświątkowego idei religijnych obecnych w tych publikacjach. Wydawane więc w Polsce książki stanowią dla wierzących inspirację do działania, rzadko do intelektualnej zadumy. Warto nadmienić o tym, że w pismach i kazaniach neopentekostalnych recepcja pism reformatorów jest właściwie nieobecna, a sam ruch jawi się badaczom jako w dużej mierze aintelektualny, oparty na doświadczeniu i wynikających z niego przekonaniach religijnych.

Klasyczny pentekostalizm zmierzał w kierunku ortodoksyjnego protestantyzmu, nawiązując do luterńskiego neopietyzmu (wpływ Stanowczych Chrześcijań). Obecnie w tzw. trzeciej fali obserwuje się tendencje zbliżania do charyzmatycznego katolicyzmu. Rzadko już spotyka się w polskich zborach zielonoświątkowych postawy antykatolickie powszechne w latach 80., przedstawiające Kościół katolicki jako biblijną nierządnicę, której porzucenie jest warunkiem wejścia do Królestwa Niebieskiego (Delmanowicz, 2010, s. 9–11).

Nurt neopentekostalny obejmuje wspólnoty kościelne, których wyznania są dziś bardzo zbliżone do siebie, bowiem poglądy ich założycieli, kiedyś stanowiące czytelne wyznaczniki doktrynalne, z czasem uległy złagodzeniu. Warto również zaznaczyć ekumeniczne spojrzenie na Kościół tak bliskie charyzmatykom „trzeciej fali”. Taka sytuacja może być spowodowana tym, że wielu pastorów zielonoświątkowych oraz członków ich zborów ma za sobą formację w katolickich grupach Odnowy w Duchu Świętym (szerzej zob. Zieliński, 2009).

Ruch „trzeciej fali” w Polsce jest zjawiskiem mniejszościowym w stosunku do katolicyzmu i należy opisywać go w kategoriach religijności mirakularnej, która zdaniem Ariela Zielińskiego traktowana być powinna jako odrębny typ religijności ludowej (Zieliński, 2004, s. 59).

Można przyjąć, że ruch neopentekostalny jest reakcją na tradycyjny, sformalizowany kult i suche, intelektualne traktowanie wiary. Silnie podkreślając realność miłości Bożej i różnorodność duchowych doświadczeń, zapewnia wiernych o potężnym i aktywnym działaniu *sacrum* w aktualnym momencie historycznej rzeczywistości. Dążenie neopentekostalistów do poczucia eklezjalnej jedności spowodowane jest również krytycznym odbiorem mniejszości pentekostalnej w społeczeństwie polskim. Wierni postrzegani są często jako „sekciarze” lub uważa się ich za osoby niezwiązane z tradycją chrześcijańską (problemem dla tego środowiska jest też kulturowa kalka: Polak – katolik – patriota). Jako mniejszość kierują się zatem w stronę doświadczeń duchowych, które rekompensowałyby poczucie napięcia z większością społeczeństwa. Pentekostalne doświadczenie religijne jest też ściśle

związane z określonym kryzysem wartości, którego ma doświadczać część „letnich”, „niedzielnych” czy kulturowych chrześcijan.

Doświadczenie nowonarodzenia fundamentem neopentekostalizmu

Podstawowym momentem, na którym koncentruje się duchowość członków neopentekostalnych społeczności, jest przeżycie nawrócenia, zwanego inaczej nowonarodzeniem. Opisując ruch neopentekostalny, można do naczelných postulatów szesnastowiecznej reformacji, wyrażonych w czterech „*sola*”, dodać obecnie piątę, opisujące neopentekostalne doświadczenie, hasło: *sola experientia* (Siemieniowski, 2002, s. 94).

Można zaryzykować twierdzenie, że duchowość neopentekostalna to próba powrotu do stanu opisywanego przez Émile’a Durkheima jako elementarna forma życia religijnego zawierająca w sobie taniec, trans, wizje, sny i uzdrowienia (szerzej zob. Durkheim, 1990). W ten sposób akcentowane jest tu często subiektywne religijne doświadczenie. Duchowość neopentekostalna jawi się więc jako konglomerat wiary, emocjonalnej wrażliwości oraz doświadczenia. Mozaika tego typu duchowości zawiera w sobie silny element mistycyzmu, który zdaniem badaczy może być odpowiedzią na pytanie o powód dynamicznego rozwoju ruchu zielonoświątkowego (Miller, Yamamori, 2007, s. 172). Alister McGrath podkreśla, że w wypadku tego typu duchowości mamy do czynienia nie z doktryną, ale z egzystencjalnym rozumieniem wiary, podkreślającym „osobiste spotkanie z żyjącym Chrystusem” (McGrath, 1994, s. 51).

Zdaniem zielonoświątkowców doświadczenie nowego narodzenia przenosi wierzącego w zupełnie nową rzeczywistość. Wydarzenie to tworzy według nich zupełnie nowe okoliczności na planie fizycznym, a także powoduje, że chrześcijanin uzyskuje możliwość bezpośredniego kontaktu z Bogiem. W polskich społecznościach należących do pierwszej fali ruchu zielonoświątkowego przekonanie to przyjmowane jest zwykle jako „możliwość naprawy dotychczasowego życia przy aktywnym współudziale ze strony Ducha Świętego”. W wyniku takiego współdziałania następować ma „duchowy kontakt z Chrystusem”, którego efektem jest dokonujący się w życiu wierzącego proces uświęcenia prowadzący ostatecznie przez śmierć fizyczną wierzącego do „współzasiadania z Chrystusem przy duchowym stole w niebie”. Jednak w niektórych zborach należących do „drugiej i trzeciej fali” zielonoświątkowej akcent przesuwa się na realne doświadczenie przeniesienia już w doczesnym życiu do innej rzeczywistości. Chrześcijanie pouczani są o konieczności zreinterpretowania w nowy sposób fragmentu z listu do Efezjan dotyczącego miejsca zajmowanego przez wierzących „na okręgach niebieskich” (Ef 2,1–7). Ich zdaniem, aby właściwie odczytać sens wypowiedzi apostoła Pawła, potrzebne jest objawienie. Polscy przedstawiciele ruchu wstawienniczego należącego do „trzeciej fali” pentekostalnej uważają, że doświadczenia takiego wierzący powinni poszukiwać w swojej duchowej praktyce (wywiad swobodny z pastorami Z. Wiesławem oraz R. Jerzym, Legnica, konferencja

„Szkola Słowa – piękno i siła prawdziwego uświęcenia”, 14.09.2008). Wnioski na temat możliwości przeniesienia wierzących na „okręgi niebieskie” formułowane były w trakcie konferencji „Powstań armio” w kwietniu 2000 roku. W jednym z konferencyjnych wykładów na ten temat uczestnicy usłyszeli:

przez to objawienie, a nie przez teologiczno-poznawcze słowa ludzi, którzy niewiele rozumieją, możesz doświadczyć, że zasiadasz z Chrystusem w okręgach niebieskich. Ten, który rozumie, przyjdzie i będzie zasiadać z Chrystusem, będzie jaśnieć w całej pełni. Diabeł ucieknie, bo zobaczy, że zdobyłeś to miejsce: prawdy, światła, pokory, miłości, mocy i zmartwychwstania. To jest duchowa walka – poznać Jezusa ukrzyżowanego. Ludzie w Polsce tęsknią za objawieniem mocy przychodzącej z ofiary. Mocą, która pokona śmierć, niewolę i bałwochwalstwo w Polsce, będzie jedność Kościoła (Mendez, 2000, s. 63).

W ruchu neopentekostalnym żywe są idee nawiązujące do Schwenkfelda, który uważał, że człowieczeństwo i boskość są ze sobą stale skorelowane. Człowiek jego zdaniem, zaopatrzony jest w tzw. teofaniczną naturę pozwalającą mu przezwyciężyć swoje fizyczne ograniczenia i połączyć się z istotą boską (Kołakowski, 1997, s. 112). Schwenkfeld twierdził, że ludzie nie mogliby uczestniczyć w boskiej naturze Chrystusa, jeśli ludzka natura nie byłaby z kolei boska i niestworzona (Koyré, 1995, s. 14). Jego zdaniem, zbawienie nie jest wyzwoleniem, ale przeobóstwieniem (Migda, 2013, s. 112–158). Deifikacja człowieka stanowić ma według niego ostateczny cel Boga (Koyré, 1995, s. 24). Rola Chrystusa nie wyczerpuje się według Schwenkfelda w byciu zbawcą. Nawet bez grzechu, i wszystkich wynikających z niego konsekwencji dla człowieka, potrzeba było wcielenia Chrystusa właśnie po to, aby *theosis* uczynić możliwą (Koyré, 1995, s. 24). Człowiek „odnowiony” to człowiek, w którym proces przeobóstwienia już się rozpoczął. To człowiek „powołany do życia” przez Boga (Koyré, 1995, s. 33). Takie przekonanie żywe jest w środowiskach neopentekostalnych i przedstawiane jako proces „uświęcenia”, który w efekcie ma prowadzić do osiągnięcia jedności z Chrystusem tak ścisłej, że pozostanie jedynie różnica substancjalna. Wzorem w tej kwestii dla fundamentalistycznie odczytujących Biblię wiernych jest cytat z listu do Galacjan 2,19–20:

Ja bowiem przez Prawo umarłem dla Prawa, abym żył dla Boga. Wraz z Chrystusem jestem ukrzyżowany, żyję zaś już nie ja, żyje we mnie Chrystus; teraz zaś żyjąc w ciele, żyję w wierze w Syna Bożego, który mnie pokochał i wydał za mnie samego siebie (*Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny*, 2019).

Nowonarodzeni wierzą, że stają się „obywatelami nowego duchowego królestwa”. Tadeusz Adamczak, pastor Kościoła Wiary w Gorzowie Wielkopolskim, wypowiada się na ten temat w taki sposób:

[...] jedynym rozwiązaniem problemu upadłej natury jest jej zamiana na inną. Powtórne narodzenie to duchowa zmiana natury [...] wszystko stało się nowe. Także twoje obywatelstwo. Stałeś się obywatelem Królestwa Bożego, królestwa światłości [...]. Poprzez fakt zaakceptowania Chrystusa uzyskałeś pewne miejsce w niebie! [...] Masz nową naturę. Stałeś się duchowo kimś podobnym w naturze do samego Boga [...] to nie fantazja, to

absolutna realność [...]. Jesteś ukryty w Nim. Bóg jest twoim Tatą – masz jak każde dziecko, łatwy do Niego dostęp. On ma zawsze dla ciebie czas. Jest gotowy, by rozmawiać i odpowiadać na twe pytania (Adamczak, 2003, s. 21–27).

Adamczak, opisując sytuację nowonarodzonego chrześcijanina, nie stosuje wezwań i zapewnień o tym, co kiedyś nastąpi. Jego wypowiedź zawiera natomiast stwierdzenia o zamianie natury wierzącego, która skutkuje „nowym obywatelstwem”, a także możliwością niczym nieskrępowanej absolutnie realnej komunikacji z Bogiem.

Nowonarodzenie bramą do eklezji jako Oblubienicy Chrystusa

Uwzględniając różnorodność duchowych doświadczeń oraz różnice interpretacyjne w kwestiach teologicznych, można stwierdzić, że u podstaw neopentekostalnego sposobu myślenia leży codzienne, transformujące człowieka, intensywne przeżycie obecności Boga. Z niego rodzi się dążenie do doświadczenia komunikacji i łączności z Bogiem. Doświadczenie takiej społeczności jest właściwie niezbędne w przełożeniu *credo* na konkretne zachowania w życiu codziennym (Perrin, 2007, s. 242–243) i stanowi źródło wiary oraz wiedzy płynącej z doświadczenia bezpośredniej obecności Boga w świecie (Perrin, 2007, s. 252).

Lista przekonań dotyczących organizmu Kościoła w duchowości neopentekostalnej jest bardzo długa i odmienia się przez poszczególne przypadki wiernych, interpretujących je teologicznie według poglądów obecnych w lokalnym zborze. Punktem wyjścia do refleksji nad eklezjologią jest również koncentracja na realizacji misyjnej narracji Dziejów Apostolskich. Narracji akcentującej nieustanny ruch wpisany zadaniem wierzących w *missio Dei*. Domaga się szerszych badań pytanie o sposób, w jaki przedmiotowe środowiska budują swoje „krótkoterminowe” struktury, których podstawową cechą wydaje się „aktualna użyteczność” i nieustanna zmiana, wpisana na stałe w opowieść zielonoświątkową opartą na doświadczeniu.

W opowieść neopentekostalną wpisana jest także na stałe potrzeba transgresji rozumianej jako „doświadczenie świadomego dążenia do integrowania swojego życia nie w kategoriach izolacji i zaabsorbowania samym sobą, lecz – poprzez przekroczenie samego siebie – ku temu co postrzegane jest jako ostateczna wartość” (Wiseman, 2009, s. 21). Tak tworzony jest neopentekostalny zestaw przekonań, wierzeń, a także emocji związanych z transcendencją, również z *sacrum*, rzadziej z rytuałem, czy religijną instytucją (Szymańska, 2001, s. 95). W ten sposób duchowość staje się „centralnym systemem zarządzania życiem” członków społeczności związanych z tzw. trzecią falą (Pasek, 2008, s. 14). Społeczności, w których wierni czują, że stare formy wiary wypaliły się, a silnie odczuwają potrzebę cudów (Migda, 2013, s. 361).

Przez spontaniczną ekspresję religijności ludowej społeczności takie w bardzo silny sposób akcentują odrębność wyznaniową lokalnych wspólnot i przez to krystalizują ich identyfikację denominacyjną, zaznaczając wyraźnie opozycję „biblijny – niebiblijny”, „swój – obcy”. Brak rozbudowanej ortodoksji nie stanowi przeszkody

dla tego typu praktykowania wiary, o ile nie zaburza tożsamości pentekostalnej oraz wzbogaca duchowość poszczególnych członków ruchu zielonoświątkowego, kierując ich w stronę egzystencjalnego przeżycia, gdzie wiara spotyka się z pragnieniami i niepokojami codzienności.

W pieśniach uwielbienia (czyli w neopentekostalnej muzyce liturgicznej) towarzyszących nabożeństwom Jezus przedstawiany jest jako oblubieniec obsypujący pocałunkami swoją oblubienicę, która stanowi alegorię Kościoła. Duchowość wywodząca się z przebudzenia w Toronto charakteryzuje się dążeniem do przeżycia „uszcześliwiającego spotkania z Jezusem”. Aby opisać ten idealny stan szczęśliwości, używa się w literaturze przedmiotu nazwy *orgazmic mysticism* (Percy, 1998, s. 285). Można powiedzieć, że mamy tutaj zarysowaną oblubieńczą tożsamość definiującą w ruchu neopentekostalnym rozumienie Kościoła jako ciała Chrystusa oblubieńca.

Eklezjologia neopentekostalna odchodzi zupełnie od modelu Kościoła jako organizacji reprezentującej Chrystusa zarządzającego dystrybucją ciała eucharystycznego. Przekonaniom o bliskim powrocie Chrystusa towarzyszy powszechnie obecna tzw. oblubieńcza tożsamość. Wierzący uważają, że jako społeczność stanowią „biblijną oblubienicę”, którą Chrystus, niczym narzeczon, zabierze do swego domu w trakcie paruzji. Istotą takiego przesłania stanowi zdaniem pastora Jacka Sierki „objawienie uczuć Jezusa” oraz jego oddanie się wierzącym, poświadczane w różnego rodzaju stanach wizyjnych i prorocत्वach. Uważając się za spadkobierców literalnie rozumianych obietnic wyrażonych w tekście Nowego Testamentu, wierzą oni, że w czasach obecnych, rozumianych przez nich jako czasy ostateczne, doświadczać będą w szczególny sposób obecności bożej oraz „bożego serca”⁵.

Mamy tutaj do czynienia z ekskluzywnym dla neocharyzmatyków przekonaniem o diametralnej różnicy między tworzeniem organizacji kościelnej, do której się należy, a tworzeniem rozumianego prawie substancjalnie społecznego ciała Chrystusa, które jest Kościołem. Warto zauważyć, że neopentekostalne stanowisko wyrażone powyżej nie wprowadza rozróżnienia ciała społecznego oraz ciała eucharystycznego. Coraz częściej słyszy się w kazaniach opowieść akcentującą społeczny wymiar wypowiedzi Chrystusa: „Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy: to jest bowiem ciało moje” (Mt 26,26). Mamy tutaj zaakcentowany społeczny wymiar Ciała, czyli w rozumieniu przedmiotowej grupy wyznaniowej Kościoła, który musi być Kościołem z wyboru (Modnicka, 2000, s. 77). Symbol łamanego chleba jest dla nich alegorią społeczności Kościoła, za którą Jezus oddał życie. Takie stanowisko wydaje się korespondować z zasadą *extra Ecclesiam nulla salus* streszczoną w przekonaniu relacjonowanym w ten sposób: „Jeśli jesteś z wyboru włączony w Ciało, jesteś jedno z Chrystusem. Realizując ideał uświęcenia (przebóstwienia) w życiu wierzących, realizuje się dokonane zbawienie. Jeśli więc jesteś częścią ciała, jesteś zbawiany, a poza tym ciałem zbawienia nie ma” (wywiad swobodny z B. Fabianem, 4.07.2020).

Warto zaznaczyć, że w tych środowiskach uważa się, że organizacja Kościelna daje jedynie religię, której kult nie może być utożsamiany ze zbawieniem, a wręcz temu zbawieniu przeszkadza. Eklezjologia „trzeciej fali” nie ma zatem stale umocowanych

⁵ Szerzej na temat duchowych trendów zob. Sierka, 2010.

form kultowych. W kazaniach dotyczących tej tematyki słyszy się czasem cytaty z *Listu do Diogneta*, mające umocnić pogląd o „niewidzialnej religii” chrześcijan: „Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie” (*List do Diogneta*, nr 5–6, *Chrześcijaństwo w świecie*).

Badając tego typu społeczności, trudno religioznawcy w tym miejscu nie zauważyć trafnych obserwacji Thomasa Luckmanna opisanych w *Niewidzialnej religii*:

Ani nowa społeczna forma religii, ani nowa forma moralności nie ograniczają się wyłącznie do wyizolowanej jednostki. Sprywatyzowana religia dąży do odnalezienia rozproszonej podstawy społecznej w grupach i instytucjach wtórnych, a sprywatyzowana moralność wciąż jest kwestią praktyki interakcyjnej. „Zawartość” religii uwzględnia tradycyjne poglądy o kościelnej i polityczno-ideologicznej proveniencji, jakkolwiek są one teraz pozbawione instytucjonalnej władzy ortodoksji w starym stylu. Są to wyspy otoczone morzem religii, w której część oddaje się niewielu rzeczom poza samodogadującym sobie, quasi-autonomicznemu Ja (wypowiedź T. Luckmanna, 2003).

Prywatyzacja tworzy pewnego rodzaju „bezwyznaniową religijność”, która przejawia się w relatywizacji doktryny religijnej, selektywności dogmatów, nakazów religijnych czy synkretyzmie ideowym. Religijność taka charakteryzuje się bezpośredniością, zaktualizowaniem i kontekstowością (które polegają na tym, że znaczenia religijne ujawniają się w konkretnej sytuacji życiowej, przy czym przenikają całość życia codziennego) oraz intencjonalnością. Człowiek, stając wobec nieskończonych wyborów, staje się twórcą swojej religijności (Grotowska, 1999, s. 54).

Budując, zdaniem neopentekostalistów, bezreligijne społeczności, tworzą oni nową, areligijną, ale jednak religię. Powstająca w ten sposób specyficzna areligijna eklezjologia oparta jest głównie na opozycji do Kościołów państwowych (w tym również Kościoła zielonoświątkowego) oraz Kościołów, w których członkostwo nabywa się w wyniku chrztu niemowląt i nieświadomych dzieci. Zdaniem przedstawicieli opisywanych środowisk Kościoł rozumiany jako eklezja musi być społecznością, w której uczestniczą ludzie na podstawie własnego wyboru, realizując ideał wolnościowości. W ten sposób ludzie nie przychodzą do Kościoła na nabożeństwo, ale tworzą je, będąc Kościołem.

„Nowa natura” chrześcijanina jest, według przywołanej relacji, podobna do natury Boga. Doświadczenie zjednoczenia z Bogiem jako „ukrycie w Nim” jest celem neozielonoświątkowców zgodnie z żywioną przez nich wiarą o uczestnictwie w społecznym ciele Chrystusa, stanowiącą podstawę ich eklezjologii. Rozproszeni w społecznościach wolnych lub należących do różnych denominacji, uważają, że formuła *extra Ecclesiam nulla salus* nie odnosi się do konkretnego Kościoła widzialnego, ale do jego prawdziwego ciała, tworzonego bez względu na konfesyjną przynależność poszczególnych wierzących, dla których Chrystus ma stać się wszystkim we wszystkim.

Wydaje się, że coraz popularniejsze w Polsce koncepcje rozwoju i ruchu przebudzeniowego wśród wiernych skupionych wokół tzw. Kościołów domowych dotyczą budowania jedności chrześcijan wokół właśnie tak rozumianego ciała Kościoła. Neopentekostaliści uważają obecnie, że żadna religia nie może ich zbawić, a gwa-

rantuje to jedynie uczestnictwo w żywej, areligijnej eklezji ciała Chrystusa. Ciało to pozostaje w nieustannym ruchu, tworząc tym samym dynamicznie rozwijający się ruch religijny.

Stale obecne w polskiej tradycji neozielonościowej są dwa czynniki: detradycjonalizacja oraz deinstytucjonalizacja. Należy oczywiście postrzegać te dwa czynniki przez pryzmat specyfiki polskiego pentekostalizmu; detradycjonalizacja przyciąga do zborów konwertytów poszukujących alternatywnego wymiaru duchowości wobec dominującego wzorca katolickiego. Z kolei detradycjonalizacja jest też powodem ciągłej migracji i „wymiany” członków wspólnot przechodzących od zboru do zboru w wyniku polemik dotyczących praktyki życia religijnego i odmiennych wizji rozwoju duchowego. Deinstytucjonalizacja w polskim pentakostalizmie wyraża się nie tyle w traktowaniu Kościoła jako dostawcy usług, ile w tworzeniu małych, alternatywnych charyzmatycznych wspólnot, które w kontraście do wspólnot przywiązanych do konserwatywnych modeli duchowości dają członkom poczucie olbrzymiej autonomii w kwestii rozwoju duchowego.

Zakończenie

Raczej nie jest możliwe przedstawienie spójnej, uporządkowanej i kontekstualnej eklezjologii neopentekostalnej. Eklezjologii ukształtowanej przez misję rozumianą i odmienianą przez przypadki poszczególnych historycznych kontekstów, narracji pastorów, liderów i sieci zborów, które swojego rozwoju upatrują w zrozumieniu „pięćorakiej służby”⁶. Wydaje się, że bez bardzo wnikliwych badań możemy pokusić się jedynie o aproksymację duchowości tych środowisk, budujących swoje eklezjologiczne przekonania na doświadczeniu religijnym prowadzącym do stwierdzeń „wierzę, ponieważ doświadczam”.

Mimo szczątkowej znajomości pism Orygenesesa i św. Cypriana środowiska neozielonościowe zgodziłyby się z aktualnością stwierdzenia *extra Ecclesiam nulla salus*, rozumiejąc eklezję na swój, ekskluzywny sposób. Czy tak jest w istocie? Odpowiedź na to pytanie wymaga przeprowadzenia badań nieobecnych aktualnie w polskiej literaturze. Cel mojego opracowania był o wiele skromniejszy i mam świadomość, że w tak krótkim studium nie sposób zawrzeć wszystkich, niewątpliwie istotnych informacji pozwalających dostrzec wiele niuansów oraz zabarwień opisywanych przeze mnie poglądów i stanowisk reprezentantów „trzeciej fali”.

Jedno możemy stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem. Według aksjomatu św. Cypriana zbawienia można dostąpić wyłącznie w eklezji, tymczasem w ruchu neopentekostalnym zbawienie-nowonarodzenie prowadzi do eklezji-obłubienicy Jezusa Chrystusa. Kwestią otwartą pozostawiam pytanie: czy to zbawienie, które może osiągnąć neozielonościowiec w ciele Chrystusa, jest tym samym zbawieniem, które postuluje św. Cyprian w aksjomacie?

⁶ Pięć służb wymienionych w Liście do Efezjan 4,11 (apostołowie, prorocy, nauczyciele, pasterze, ewangelisci), które według eklezjologii ruchu „trzeciej fali” są stopniowo odnawiane i mają w przyszłości stanowić podstawę jego posługiwania.

Literatura

- Adamczak, T. (2003). *Powtórne narodziny*. Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Absolutnie Fantastyczne.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny*. (2019). Poznań: Ewangeliczny Instytut Biblijny.
- Collins, K. (ed.). (2000). *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*. Grand Rapids: Baker.
- Czaja, A. (2006). Traktat o Kościele. W: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka* (s. 289–543). Warszawa: Wydawnictwo Więź.
- Delmanowicz, D. (2010). Kochajmy katolików. *Chrześcijanin*, 7–12, 9–11.
- Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego* (tłum. A. Zadrożyńska-Barącz; wstęp i red. nauk. E. Tarkowska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gajewski, W. (2004). Dynamika ewangelikalizmu polskiego. Krytyczne spojrzenie z uwzględnieniem perspektywy pentekostalnej. W: T. Zieliński (red.), *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia* (s. 83–95). Warszawa, Katowice: Wydawnictwo Credo.
- Grotowska, S. (1999). *Religijność subiektywna*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Kołakowski, L. (1997). *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Koyré, A. (1995). *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku* (tłum. L. Brogowski). Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Kracik, J. (1994). Poza Kościołem nie ma zbawienia – historia pojmowania formuły. *Znak*, 469(5), 18–27.
- Luckmann, T. (2006). *Niewidzialna religia*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- McGrath, A. (1994). *Evangelicalism and the Future of Christianity*. London: Hodder & Stoughton.
- Melton, J., Bauman, M. (eds). (2002). *Religions of the World – A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Mendez, A. (2000). Największe przykazanie. *The Morning Star Edycja Polska*, 2(10), 63–67.
- Mezzardi, L., Brovetto, C. (red.). (2005). *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych. Historia duchowości* (tłum. E. Dobrzelecka, t. 5). Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Migda, A. (2013). *Mistycyzm Pentekostalny w Polsce*. Kraków: Nomos.
- Miller, D., Yamamori, T. (eds). (2007). *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*. Berkeley: University of California Press.
- Modnicka, N. (2000). *Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce jako Kościół wyboru. Analiza etnologiczna wspólnoty religijnej*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Pasek, Z. (2008). Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej. W: I. Fiut (red.), *Idee i Myśliciele* (s. 13–26), Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- Percy, M. (1998). The Morphology of Pilgrimage in the Toronto Blessing. *Religion*, 28(3), 281–288.
- Perrin, D. B. (2007). *Studying Christian Spirituality*. New York: Routledge.
- Siemieniowski, A. (2002). *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*. Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego.
- Sierka, J. (2010). *Pozytywne duchowe trendy*. Pobrane z: <http://www.zarazwracam.org/nowosci/pozytywne-duchowe-trendy/> [dostęp: 21.04.2010].
- Synan, V. (red.). (2006). *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*. Kraków, Szczecin: Instytut Wydawniczy Compassion.
- Szymańska, B. (2001). *Duchowość pogranicza*. W: M. Kudelska (red.), *Człowiek wobec świata na przełomie wieków* (s. 87–99). Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum.

- Wąs, G. (2005). *Kaspar von Schwenckfeld: myśl i działalność do 1534 roku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wimber, J. (1991). *Ewangelizacja w mocy*. Kraków: Instytut Wydawniczy Agape.
- Wiseman, J. (2009). *Historia duchowości chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Zeller, G. (2009). *A Brief History of Pentecostalism*. Pobrane z: http://www.middletownniblechurch.org/doctrine/charis35.htm#brief_history [dostęp: 21.04.2010].
- Zieliński, A. (2004). *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- . (2009). *W okolicy schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Ziemba, W. (1995). Gdy Duch przychodzi z mocą. Co to jest „Toronto blessing”? *Chrześcjanin*, 7–8, 8–9.

BOGUSŁAW GÓRKA

Uniwersytet Gdański

Instytut Historii

e-mail: boguslaw.gorka@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9268-7721

DOI: 10.34813/ptr4.2020.16

Aktualność zasady *extra Ecclesiam nulla salus*¹

Does the principle *extra Ecclesiam nulla salus* exist today?

Abstract. An ancient theological axiom: *extra Ecclesiam nulla salus* is constantly the subject of wide debate, especially in the Catholic Church. By joining this discourse, my goal was to show under what conditions this axiom can be valid in its original sense. There are two conditions: it is about „filial salvation” achievable in ecclesia, which contains the institution of Christian initiation.

Keywords: „filial salvation”, ecclesia, institution of Christian initiation.

Wstęp

Zasada *extra Ecclesiam nulla salus* rzeczowo znana jest od niepamiętnych czasów. Jedno z pierwszych świadectw przekazał potomności Orygenes (189–232) w homiliach do Księgi Jozuego: *extra Ecclesiam nemo salvatur* (*Homilia in Iesu Nave* III, 5, kol. 841–842)². Spopularyzowana została przez św. Cypriana (200–258), który zbawienie miał utożsamiać z chrztem zbawienia w eklezji (Czyżewski, 2020). W tym względzie biskup Kartaginy kontynuowałby tradycję skodyfikowaną w tzw. dłuższym zakończeniu Ewangelii Marka 16,16 (Górka, 2016b).

¹ Szczególnie chciałbym podziękować Profesorowi Henrykowi Pietrasowi SI za bezcenne uwagi krytyczne w trakcie prac nad tym artykułem.

² „Poza kościołem nikt nie może się zbawić” – tłumaczenia homilii z greki na łacinę dokonał Rufin z Akwilei w drugiej połowie IV wieku.

Od pewnego momentu ta starożytna zasada zaczęła być wykorzystywana do negacji możliwości osiągnięcia jakiegokolwiek zbawienia poza eklezją. Radykalizowano jej interpretację, zawężając ramy eklezji do Kościoła katolickiego (Ledwoń, 2009, s. 58–63). Niemal eksterminacyjny charakter przybrała katolicka interpretacja formuły na Soborze Florenckim³.

Po odkryciu Nowego Świata i ludów, które nigdy nie słyszały o Jezusie, a także po rozłamie w chrześcijaństwie Zachodu powoli następowała swoista „akrobatyka” z interpretacją zasady; łagodzano jej absolutystyczny tenor i poszerzano populacyjny zakres przez pomnożenie dystynkcji: *in re*, *in voto*, *explicite*, *implicite* etc. (Kubacki, 2016, s. 128–160).

Soborowa konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* potwierdziła formalną przynależność do Kościoła katolickiego jako warunek zbawienia dla... katolików – z przestrożą: „Nie dostępuje jednak zbawienia, chociażby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła »ciałem«, ale nie »sercem«”. W odniesieniu do niekatolików wypracowano na Soborze – w nawiązaniu do encykliki *Mystici Corporis Christi* papieża Piusa XII z 1943 roku – teorię o przynależności do Kościoła dla innych chrześcijan i o przyporządkowaniu do niego dla wyznawców judaizmu i islamu (Groblicki, Florkowski, 1968, s. 118–120).

Doniosły wkład w interpretację teologicznego aksjomatu poczynił Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* z 1990 roku, stwierdzając w odniesieniu do niechrześcijan: „Dla nich Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która, choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej” (Ledwoń, Królikowski, 2015, s. 376). Joseph Ratzinger powtórzył tę myśl dziesięć lat później w deklaracji *Dominus Iesus* (2000), wymierzonej w katolickich teologów, suponujących równoprawną zbawczą wartość innych tradycji religijnych.

Dla tradycyjnej katolickiej wykładni zasady zagrożeniem są namnażające się współcześnie propozycje: liberalne, pluralistyczne, dialogiczne, radykalnie inkluzywistyczne – które relatywizują konstytutywny charakter zbawienia w Jezusie Chrystusie i minimalizują rolę Kościoła – i przesadnie ekskluzywistyczne (Majewski, 2019).

Moje usiłowanie w tym przyczynku zmierza do przywrócenia „drogocennemu kryształowi” pierwotnej siły oddziaływania. Aby temu zadaniu sprostać, postaram się odpowiedzieć na następującą kwestię: pod jakimi warunkami aksjomat spopularyzowany przez św. Cypriana jest nadal aktualny – w jego genetycznym, ekskluzywistycznym sensie?

³ Kościół rzymski „Mocno wierzy, wyznaje i głosi, że nikt z tych, co są poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i Żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą stać się uczestnikami życia wiecznego, ale pójść »w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom« (Mt 25,41), jeśli przed końcem życia nie będą do niego włączeni”. Bulla *Cantate Domino* z 4 lutego 1442 roku (Baron, Pietras, 2003, s. 602–604). Tłumaczenia na język polski tekstów greckich i łacińskich – B.G.

Wkład o. Henryka Pietrasa SI do interpretacji starożytnej zasady

Według tego Jezuitę, wybitnego patrologa, historia katolickiej interpretacji formuły *extra Ecclesiam nulla salus* jest historią wielkiego nieporozumienia, bowiem Ojcowie Kościoła nie wypowiadali się w kwestii jakiegokolwiek zbawienia poza eklezją – i nawet nie mieli takiego zamiaru. Z szacunku do prawdy wyłączam z nurtu tej interpretacji powyżej wspomniane, oryginalne stanowisko Jana Pawła II. Stoi za nim intuicja teologiczna, którą bez większego trudu da się uzasadnić przez bezpośrednie odwołanie do nowotestamentowego orędzia, co jednak wykracza poza ramy tego przyczynku.

Henryk Pietras dwukrotnie zabrał głos w sprawie tego aksjomatu. Pierwszy raz uczynił to na łamach *Tygodnika Powszechnego* (Pietras, 2008), drugi raz powrócił do kwestii w artykule naukowym (Pietras, 2010). Największy wkład do dysputy wnosi pierwsza, popularnonaukowa dygresja w formie akademickiego wykładu, naznaczonego osobowością Autora. Profesor istotną przyczynę nieporozumienia w historii wielowiekowej interpretacji tej zasady dostrzega w jednostronnym odczytaniu teologii św. Augustyna, który antytezę dla zbawienia postawił w niezbawieniu, niewidzeniu Boga, ale nie w potępieniu. Niezbawieni u Augustyna pozbawieni są „zbawienia przez chrzest, ale nie możliwości zbawienia w ogóle”. Profesor, konkludując, nadmienił:

dzieł Augustyna w całości prawie nikt nie przeczytał, bo tego było za dużo, więc w głębokim przekonaniu głoszenia prawdy nie tylko nauczano, że w Kościele jest zbawienie (bo jest tu i teraz), ale również to, że wszyscy znajdujący się poza nim będą potępieni (Pietras, 2008).

Dla ugruntowania tej karkołomnej wykładni dopuszczono się m.in. zamiany wyrażenia „zmartwychwstanie sądu” na „zmartwychwstanie potępienia” w Ewangelii wg św. Jana 5,29. Skutki tego „translatorycznego proceduru” naznaczyły teologię chrześcijańską po dziś dzień. Pietras, sięgając po odzyskaną podstawę biblijną, w której antytezą dla „zmartwychwstania życia” jest „zmartwychwstanie sądu”, a nie „zmartwychwstanie potępienia”, stwierdził, że zbawienie (*salus*) w aksjomacie dotyczy wolności od Sądu Ostatecznego. Tę wolność od Sądu uzyskuje się w eklezji w trakcie doczesnej egzystencji.

Jest to jak dotąd najbardziej kreatywna i nowatorska propozycja rozwiązania „węzła gordyjskiego” interpretacji starożytnej zasady. Jednak ten, skądinąd przełomowy, wkład w jej wykładnię został obciążony kilkoma usterkami. Po pierwsze, Profesorowi umknęła z pola widzenia eklezja wyeksponowana w formule. Po drugie, w wyjściowym dla niego tekście biblijnym (J 5,24–29) *explicite* nie ma mowy o eklezji (gr. *ekklesia*) ani o zbawieniu (gr. *soteria*). Po trzecie, Autor w obydwóch przyczynkach, idąc za moimi spostrzeżeniami odnośnie do tej Janowej perykopy⁴, stał się poniekąd zakładnikiem braku mojej ówczesnej precyzji; jeszcze nie dostrze-

⁴ Ten fragment Ewangelii wg św. Jana poddałem dociekliwej wprawce, gdzie wskazałem na *zmartwychwstanie sądu* oraz poczyniłem kilka istotnych ustaleń hermeneutycznych, jak wolność od

głem w niej rzeczowej podstawy pod kluczowe rozróżnienie na zbawienie mesjańskie i zbawienie synowskie. Postaram się w tym przyczynku przezwyciężyć wskazane defekty, lecz z obiektywnej konieczności będę się odwoływał z zasady do własnej twórczości na polu hermeneutyki.

Salus – które?

Przechodząc do zasadniczej debaty, zwracam uwagę czytelnika na pewnego rodzaju hermeneutyczną „alchemię” występującą przy eksploatacji nowotestamentowego przesłania podczas prezentacji zagadnień teologicznych. O ile scholastyczna dogmatyka traktowała Nowy Testament jak „przyprawę do dań serwowanych” w postaci teologiczno-filozoficznych tez, o tyle współczesna teologia religii z upodobaniem używa jego terminów jako protez dla podparcia rozmaitych hipotez. To zjawisko dostrzegalne jest np. przy wykładni standardowo przywoływanego logionu: „Jest rzeczą piękną i godną do przyjęcia przed Bogiem, Zbawicielem naszym, który chce zbawić wszystkich ludzi i doprowadzić do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Przedstawiciele teologii religii gremialnie uznają go za aksjomat nowotestamentowy w przedmiocie tzw. powszechności zbawienia (np. Dupuis, 2003, s. 75–76).

Tymczasem soteriologia logionu wprawdzie posiada uniwersalny zasięg, ale ma zakorzenienie partykularne, judaistyczne, egzystencjalny tenor oraz mistagogiczny charakter. Autor Listu przywołuje „Boga, Zbawcę naszego”, który chce wszystkich ludzi w egzystencji historycznej – tak jak Żydów – „zbawić i doprowadzić do poznania prawdy”⁵. Prawda jako metafora w teologii Pawła czy Jana skrywa Jezusa Mesjasza. Wywód autora Listu odwołuje się do progresu inicjacji soterialnej, gdzie Bóg jako Zbawca przez pierwsze zbawienie, „przedmesjańskie”, przygotowuje kandydata na ucznia dla Jezusa Mesjasza. Dlatego w następnym wierszu mowa jest o drugim etapie wtajemniczenia, „mesjańskim”: „Jeden jest Bóg, jeden *mesites* (pośrednik, medium) między Bogiem i ludźmi, człowiek, Mesjasz Jezus”. Medium w całym procesie inicjacji jest Jezus jako Człowiek – ale na drugim etapie wtajemniczenia Jezus-Człowiek objawia się adeptowi jako Mesjasz. W tym logionie mamy nowotestamentową podstawę do budowania normatywnej doktryny w kwestii pierwszego zbawienia, ale w relacji do zbawienia – tego w eklezji (gdzie *mesites* jest Jezus najpierw jako Mesjasz, a potem jako Syn Boga). To pierwsze zbawienie, nazwijmy przedeklezjalnym, poprzedza zasygnalizowane drugie – eklezjalne.

W nurcie tej samej tradycji znajduje się np. List do Tytusa, w którym te dwa zbawienia tworzą niejako nić Ariadny, przeprowadzającą czytelnika przez labirynt jego tematów. Występują trzykrotnie w korelacji ze sobą, a zarazem w rozgraniczeniu wskutek podwójnego zastosowania tytułu *soter*: najpierw do Boga, a następnie do

Sądu czy zbawienie egzystencjalne. Profesor wskazał na moją inspirację w swojej uprzedniej monografii (Pietras, 2007, s. 19–20).

⁵ Wyrażenie „Bóg, Zbawca nasz” zostało zaczerpnięte z Biblii Hebrajskiej (*ha-’el jeszu’atenu*; Ps 68,20) i jest przykładem na fenomen głębokiego ekskluzywizmu, czyli uplasowania mesjańskiego ekskluzywizmu w ekskluzywizmie biblijnym.

Jezusa Mesjasza (Tyt 1,3–4, 2,10–13, 3,4–6). W środkowej sekwencji, w 2,10–13, łaska Boga – dookreślona jako „zbawienna dla wszystkich ludzi” (*charis tou theou soterios pasin anthropois*) – nie poprzestaje na pierwszym zbawieniu, ale na jego fundamencie spełnia funkcję wychowującą (*paideuousa hemas*), aby zaprawiać adepta do odrzucania bezbożności i światowych pożądań oraz do nabywania rozsądnego i nabożnego życia w oczekiwaniu na epifanię *sotera* (zbawcy), Jezusa Mesjasza (drugie zbawienie)⁶.

Prekursorem zamknięcia pierwszego zbawienia w formułę środowiskową był Jezus, który w rozmowie z Samarytanką stwierdził: „zbawienie jest z Żydów” (J 4,22). Osobliwie teolodzy religii przechodzą do porządku dziennego nad tym twierdzeniem: oceniającym soterialnie judaizm jako system religijny w opozycji do samarytanizmu (Górka, 2008, s. 126 i nn.). Wtłaczając adagium Jezusa w matrycę aksjomatu św. Cypriana, uzyskujemy następujący jego kształt: „poza Żydami nie ma zbawienia” – pierwszego zbawienia w imię Boga jako Ojca. Nasuwa się w pierwszej kolejności pytanie: na czym polegało pierwsze zbawienie?

Odpowiedzi udzielił św. Paweł w Liście do Galatów: „my jesteśmy Żydami z natury, a nie grzesznikami z pogan” (Ga 2,15). Tego „Żyda z natury” następnie Bóg usprawiedliwia przez wiarę w Jezusa Mesjasza (Ga 2,16). Według Listu do Rzymian pierwsze zbawienie niejako wskazuje na to usprawiedliwienie: „którego [Jezusa Mesjasza – B.G.] postanowił Bóg jako przebłagalnię przez wiarę we krwi Jego ku pokazaniu usprawiedliwienia swego, poprzez odpuszczenie poprzednich grzechów w erze powściągliwości Boga” (Rz 3,25–26). O tym pierwszym zbawieniu, ale w odniesieniu do pogan, tak raportuje Klemens Aleksandryjski: „Kto od pogaństwa i od poprzedniego stylu życia skłonił się ku wierze, jednorazowo otrzymał odpuszczenie grzechów” (*Stromata* II 58,1, s. 144).

O ile pierwsze zbawienie starożytności chrześcijańskiej urzeczywistniało się ze względu na eklezję, o tyle drugie zbawienie dokonywało się w eklezji. Niezwykle cenne świadectwo w tej materii pozostawił jeszcze u schyłku starożytności św. Augustyn w traktacie o chrzcie (*De baptismo* IV,1, kol. 153–155). Nawiązując do listu św. Cypriana do Jubajana, stwierdził: „Chrzest eklezji [na odpuszczenie grzechów – B.G.] może istnieć poza eklezją, zaś dar błogosławionego życia można znaleźć jedynie w eklezji”. Augustyn wstawił wyrażenie *beatae vitae* (błogosławione życie) w miejsce referowanego *salutem beatitudinis* (zbawienie błogosławieństwa). Właśnie to zbawienie eklezjalne było przedmiotem aksjomatu popularnego w starożytności (Czyżewski, 2020).

Optymalnym tekstem biblijnym, oświetlającym starożytny aksjomat od strony soterialnej nie jest J 5,28–29, skądinąd bardzo pożyteczny i do niego powrócimy, ale J 3,17–18. W tej dwuwersowej kompozycji zbawienie występuje w kontekście sądu:

Albowiem nie posłał Bóg Syna na świat (*kosmos*), aby osądził świat, lecz aby świat został ocalony (*sodzein*) przez Niego; Ten, który wierzy w Niego, nie jest sądzony, ten zaś który

⁶ Tora – synonim Starego Testamentu – została w Liście do Galatów dookreślona „naszym pedagogiem (*paidagogos*), prowadzącym do Mesjasza, abyśmy zostali usprawiedliwieni z wiary” (3,24–25). Ta sama idea występuje w Rz 10,4.

nie wierzy, już został osądzony, bo nie uwierzył w imię tego „Jedynaka” (*monogenes*), Syna Boga (J 3,17–18).

Jednym ze skutków proklamowanego zbawienia jest wolność od wszelkiego sądu Boga w przyszłości, w tym od wokandy Sądu Ostatecznego na pozycji podsądnego. Wolność od Sądu jest wartością obiektywnie weryfikowalną, bowiem stwarza w egzystencji ludzkiej nowy stan, a nie tylko nowy... nastrój.

Wolność od wszelkiego Sądu Boga automatycznie uzyskuje ten wierzący, który w procesie wtajemniczenia uwierzy w Bóstwo „Jedynaka” (*monogenes*), Syna Boga. Ja to określam jako zbawienie „synowskie”. To zbawienie było i jest celem wtajemniczenia w eklezji. Do jego skutków nawiązuje Jan w 5 rozdziale, ale wyłącznie w J 5,24: „Amen, amen mówię wam, że słuchający Mego słowa i wierzący Temu, który posłał Mnie, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, ale przeszedł ze śmierci w życie”. Jan czyni tu „synowski” wtręt w narrację kompozycji reflektującej teologię mesjańską, zgodnie z własną techniką antycypacji⁷. Nadmieniam przy tej okazji, że w przesłaniu Nowego Testamentu zawiąsem jest teologia „mesjańska”. Z tego „fotela” autorzy nawiązują przez retrospekcję do teologii przedmesjańskiej (część), a przy pomocy antycypacji do teologii „synowskiej” (rzadziej). Ta technika widoczna jest w listach Pawła, Piotra, Jana czy w „kłopotliwym” Liście Jakuba.

Preludium do zbawienia „synowskiego” było i jest po wsze czasy eklezjalne zbawienie „mesjańskie” – zgodnie z progresem inicjacji, np. w epilogu Ewangelii Jana: „abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga” (J 20,31). W kompozycji J 5,25–29 z jednej strony ewangelista przez otwierające wyrażenie „amen, amen” zestawia obok siebie dwa zbawienia eklezjalne i zarazem je rozróżnia (5,24 i 5,25); na pierwszym miejscu sytuuje docelowe zbawienie eklezjalne – „synowskie”; postępując za semickim sposobem prezentacji, na drugim miejscu plasuje zbawienie „mesjańskie”, konstatując jego egzystencjalny wymiar przez dodatek: *już jest*. Nierozróżnianie zbawienia „mesjańskiego” i zbawienia „synowskiego”, wewnętrznie spokrewnionych, wywiera istotny wpływ na jakość interpretacji perykopy J 5,28–29 i trafność poczynionych wniosków⁸. Z drugiej strony ewangelista przy pomocy innej formuły wprowadzającej: „nadchodzi godzina”, spleta ze sobą dwa wymiary zbawienia „mesjańskiego”: egzystencjalny (5,25) z eschatycznym (5,28–29).

W J 5,25 narracja o zbawieniu „mesjańskim” przyjęła następującą postać: „Amen, amen mówię wam, że nadchodzi godzina i już jest, że umarli usłyszą głos Syna Boga i ci, którzy usłyszeli, ożyją” (w zbawieniu „synowskim” widzą Jego oblicze). O ile zbawienie „synowskie” daje automatyczną wolność od wszelkiego Sądu Boga w przyszłości, w tym od wokandy Sądu Ostatecznego na pozycji podsądnego („nie idzie na sąd”), o tyle zbawienie „mesjańskie” „jedynie” oferuje promesę wolności od tego Sądu. Dlaczego? Dlatego że usprawiedliwiony mesjańsko nadal pozostaje

⁷ Podobny wtręt synowski, eucharystyczny 6,51c–56, w narrację mesjańską spotykamy w następnym rozdziale Ewangelii wg św. Jana (Górka, 2010, s. 127 i nn.).

⁸ Bezpośrednie związanie zbawienia i usprawiedliwienia „mesjańskiego” z „synowskim” występuje np. w Liście do Rzymian (5,10): „Jeśli bowiem będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani przez śmierć Syna Jego [usprawiedliwienie] »mesjańskie« – B.G.], o wiele bardziej zostaniemy zbawieni przez Jego życie [zbawienie] »synowskie« – B.G.].” Zob. również Flp 3,9–11 czy Kol 3,1–4.

grzesznikiem naturalnym, chociaż ten grzech natury (pierworodny) nie jest mu odtąd „poczytywany”; przestaje definitywnie być grzesznikiem naturalnym w momencie zbawienia „synowskiego”. W świetle *Sacra Scriptura* luterska sentencja *simul iustus et peccator* ma uzasadnienie w tym jednym, konkretnym przypadku: sprawiedliwy pod względem mesjańskim, ale grzesznik naturalny. W odniesieniu do innych toposów uwarunkowanych inicjacyjnie staje się ona teologiczną niedorzecznością, demolującą niczym maczugą doktrynę nowotestamentowej antropologii i fides.

Realizacja promesy wolności od Sądu Boga uzyskanej w zbawieniu „mesjańskim” następuje w egzystencji historycznej w zbawieniu „synowskim”, ale na granicy czasu i wieczności rozstrzyga się w tzw. weryfikacji pobudzeniowej. Tej weryfikacji dotyczy tekst J 5,28–29: „Nadchodzi godzina, w której wszyscy spoczywający w grobach usłyszą głos Jego [Syna Człowieczego – B.G.] i wyjdą: ci, którzy pełnili *agata* (dobre czyny) na zmartwychwstanie życia, zaś ci, którzy pełnili *faula* (czyny bezwartościowe) na zmartwychwstanie sądu”. Na granicy czasu i wieczności czyny zadecydują o tym, czy umarli w stanie zbawienia „mesjańskiego” osiągnęli wolność od Sądu Ostatecznego, czy jej nie uzyskali. Tu mamy egzemplifikację nowotestamentowej normy wiary (dogma), że każdy sąd odbywa się na podstawie czynów. Jakich czynów w tym konkretnym przypadku?

Te czyny spowite są przeciwstawnymi metaforami: *agata* – *faula*. Drogocenne czyny zostały określone jako *agata*. W nawiązaniu do teologii Pawła, którą Jan zna, dobro jako metafora ukrywa zbawienie i usprawiedliwienie mesjańskie (np. Rz 8,30). Opozycją dla czynów *dobra* w J 5,28–29 nie są *ponera* (czyny zła), ale *faula* – czyny odchyłone od normy dobra. Są one bezwartościowe z punktu widzenia mesjańskiej normy zbawienia i usprawiedliwienia, a nie według kryterium naturalnej czy tzw. powszechnej moralności. Czyniący *agata* w trakcie weryfikacji pobudzeniowej otrzyma „bilet” do zmartwychwstania życia z pominięciem wokandy Sądu Ostatecznego, zaś czyniący *faula* zostanie zdegradowany na ten Sąd. Nowy Testament sytuację degradacji określa słowem „zawstydzenie” (np. 1 J 2,28).

Fenomen eschatycznej weryfikacji pobudzeniowej oświetla od strony egzystencjalnej tekst Pawła z 2 Kor 5,10: „My wszyscy musimy się okazać przed trybunałem Mesjasza, aby każdy otrzymał [zapłatę – B.G.] za to, co uczynił ze względu na ciało: czy *agaton* [dobro – B.G.], czy *faulon* [rzecz bezwartościową – B.G.]”. Paweł najpierw retorycznie utożsamia się z pewną grupą inicjowanych⁹, która znajduje się przed weryfikacją w obliczu „Trybunału Mesjasza”. Okoliczność ta suponuje, że adresaci posłania Listu znajdowali się na mesjańskim etapie wtajemniczenia. W procedurze inicjacji wszyscy mesjaszowcy/chrystusowcy muszą stanąć przed „Trybunałem Mesjasza” (skrutynium)¹⁰, aby być dopuszczonym do wtajemniczenia w zbawienie „synowskie”. Ten warunek ma charakter apodyktyczny, albowiem konstатовany jest przez partykułę *dei*, wyrażającą konieczność, mus. Weryfikacja odbywa się na podstawie *praxis* (*agaton* albo *faulon*) „dokonanym w ciele” (*dia tou somatos*).

⁹ Ta sama technika występuje np. w 1 Kor 2,1–2 (Gajewski, 2015).

¹⁰ *Kanony Hipolita* w wersji arabskiej (z połowy IV wieku) zawierają w kanonie XIX treść, odsłaniającą materię egzaminu katechumena przed chrztem zbawienia (Baron, Pietras, 2009, s. 187).

Zatem zgodnie z nowotestamentową procedurą wtajemniczenia mesjaszowiec/chrystusowiec musi przejść przez „Trybunał Mesjasza”, aby doświadczyć zbawienia „synowskiego”¹¹. Według Listu do Rzymian każdy chrystusowiec w obliczu tego Trybunału sam o sobie zda rachunek z wyżej wymienionych uczynków (14,10–12). Lecz jeśli chrystusowiec umrze fizycznie w stanie zbawienia i usprawiedliwienia „mesjańskiego”, to po wskrzeszeniu z grobu nadal spoczywa na nim ta konieczność wstawienia się przed „Trybunał Mesjasza”. Chrystusowiec musi pozytywnie przejść tę weryfikację pobudzeniową, aby ominąć wokandę Sądu Ostatecznego na pozycji podsądnego. W świetle 2 Kor 5,10 czytelniejszy staje się J 5,28–29.

Z respektu do postulatów *disciplina arcani* zmuszony jestem w tym przyczynku abstrahować od rytualnej treści kerygmatów w procesie wtajemniczenia i ich egzystencjalnego przełożenia, co zostało zawoalowane w języku obrazowym Nowego Testamentu. Koncentruję się na formalnej stronie wtajemniczenia z wyakcentowaniem jego kluczowych progów (*Disciplina arcani*, 2015).

Ecclesia – jaka?

Zawiasem w adagium jest eklezja, która niemal znika w dysputach teologicznych jako konieczne środowisko zbawienia na rzecz Jezusa Chrystusa jako pośrednika. Przywróćmy zatem eklezji należne jej miejsce. W poszukiwaniu eklezji błędnym kierunkiem jest abstrahowanie jej istoty i teleportacja tej idei w „niewidzialny Kościół”. Z drugiej strony na nic zdaje się ucieczka w alegoryzację eklezji przy użyciu kategorii Królestwa Boga; w rzeczy samej Królestwo Boga jest procesualną metaforą konstytuowania się eklezji! – najwyraźniej w Ewangelii Mateusza (Górka, 1997, s. 36–89).

Omawiana starożytna zasada nie interesuje się wcale zbawieniem osiągalnym poza eklezją; ona ma na uwadze jedynie to zbawienie, którego można doświadczyć wyłącznie w eklezji. W nawiązaniu do aksjomatu Jezusa można adagium św. Cypriana sformułować pozytywnie: „zbawienie jest w eklezji”.

W formule spopularyzowanej przez św. Cypriana meritum tkwi nie tyle w kryterium przynależności do eklezji, ile w kryterium samej eklezji. Jaka to była eklezja? Aksjomat sytuuje nas w epoce prężnie działającej instytucji wtajemniczenia, kontynuującej nowotestamentową inicjację aż po jej degradację i zanik wskutek „upaństwowienia” chrześcijaństwa. W celu wydobycia właściwego sensu adagium św. Cypriana spod „zwałów dziejów” nie wolno abstrahować od struktury tej inicjacji. W jej procedurze eklezję identyfikuję z etapem katechumenatu – jako „drogę” (np. Dz 13,48) sensu stricto od powołania „mesjańskiego” do zbawienia, usprawiedliwienia i ożywienia „synowskiego”.

¹¹ Jest to powszechna doktryna w Nowym Testamencie występująca pod szyldem rozmaitej terminologii. Dominuje w nim wyrażenie: *hemera Kyriou / Christou* (np. 1 Kor 1,8), *parousia* (np. 1 Tes 2,19) czy *epifaneia* (np. 2 Tes 2,8). W 1 Liście Piotra występuje termin *apokalypsis* (1,7,13). Z czasownikowych form wskazałbym na *faneroo* (ukazywać się, objawiać – np. 1 Kor 4,5).

Wszystkie pisma Nowego Testamentu zbawienie „mesjańskie” i „synowskie” plasują w tak postrzeganej eklezji¹². Również w starożytności chrześcijańskiej, gdy pojawia się słowo *ecclesia* (gr. *ekklesia*), to w zasadzie mowa jest o społeczności wierzących na popowołaniowym etapie inicjacji (Górka, 2016a). Na przykład Klemens Aleksandryjski, ojciec teologii chrześcijańskiej, nawet trzy tytuły podstawowych swoich dzieł uwarunkował inicjacyjnie: *Protreptikos*, *Paidagogos*, *Stromata*. W procesie wtajemniczenia sam Jezus jako główny Mistagog (Logos) najpierw spełnia funkcję zachęcającego, następnie paidagoga (wychowującego), a w końcu didaskalosa (nauczyciela). Nauczyciel naucza w katechumenacie, przygotowując katechumena „ku zbawieniu” (Łucarz, 2015). W odniesieniu do epoki św. Cypriana, rozkwitu instytucji inicjacji, adagium *extra Ecclesiam nulla salus* można poniekąd sparafrazować w ten sposób: *zbawienia „synowskiego” nie można osiągnąć poza katechumenatem*.

Tak postrzegany katechumenat znajduje się *im Hintergrund* przesłania J 3,17–18: „Albowiem nie posłał Bóg Syna na świat (*kosmos*), aby osądził świat (*kosmos*), lecz aby świat (*kosmos*) został ocalony (*sodzein*) przez Niego”. Kogo konkretnie reprezentuje *kosmos*, jaką kategorię wtajemniczanych w ramach eklezji? Poszukamy odpowiedzi, wychodząc z analizy struktury kompozycji 3,1–21. Hermeneutyczny klucz do niej znajduje się w 3,12: „Jeśli o rzeczach ziemskich powiedziałem wam i nie wierzycie, to jak uwierzycie, jeśli powiem wam o rzeczach niebieskich?”. O „rzeczach ziemskich” (*ta epigeia*) Jezus traktował w 3,3–11, o „rzeczach niebieskich” (*ta epourania*) rozwodził się w 3,13–21. „Rzeczy ziemskie” i „rzeczy niebieskie” są metaforą dwuetapowej inicjacji w zbawienie „synowskie”.

W centrum *ta epigeia* znajduje się przesłanie o narodzinach „z wody i ducha” (metafora pedagogii Tory i proroków) jako warunek wejścia do Królestwa Boga (katechumenat), innymi słowy na „drogę zbawienia” (Dz 16,17). W centrum *ta epourania* stoi kerygmaticzne przesłanie o wywyższeniu i posłaniu Syna „Jedynaka” (*monogenes*). Wehikułem dla tej kerygmaticznej mowy jest motyw z wężem miedzianym na pustyni przybitym na palu jako antidotum na śmiertelny jad plagi wężów. Pustynia jako etap wiodący do Ziemi Obiecanej jest figurą katechumenatu prowadzącego do życia wiecznego. Ale motyw z miedzianym wężem odnosi nas do ściśle określonego momentu na drodze z Egiptu do Palestyny, do kryzysu, który wywołało szemranie Izraelitów przeciw Bogu. Za karę zesłał Bóg na wędrowców plagę wężów, a równocześnie lekarstwo przeciw ich śmiertelnym ukąszeniom.

Otóż w momencie, w którym wtajemniczani na „drodze zbawienia” wchodzili w sytuację buntu („któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci?”; Rz 7,24) z powodu rozpanoszenia się śmierci wskutek „ukąszenia” przez „węża starodawnego”, ogłaszany im był w rytuale, po pozytywnej weryfikacji przed „Trybunałem Mesjasza”, kerygmat o konieczności wywyższenia Jezusa-Człowieka, Syna „Jedynaka” (*monogenes*), za

¹² Wskazuję na miejsca, w których zbawienie „eklezjalne” anonduje się przy zastosowaniu greckiego terminu *soteria*: 2 Kor 1,6; Ef 1,13; Flp 1,28; 1 Tes 5,9; 2 Tes 2,13; Hbr 1,14, 2,3, 6,9; 1 P 1,5,9, 2,2. Z reguły odnosi się ten termin do zbawienia „synowskiego”, ale zdarza się też jego zastosowanie do „zbawienia mesjańskiego” (np. Ef 1,13).

którym bezpośrednio stoi Bóg¹³. Konieczność wywyższenia jest skonstatowana przez znaną partykułę *dei* – musi. W tym rytualnym kerygmacie Syn Boga „Jedynak” (*monogenes*) posyłany jest dla inicjowanych z misją zbawienia i usprawiedliwienia „synowskiego”. Zatem *kosmos* jawi mi się w tym miejscu jako metafora katechumenów po usprawiedliwieniu „mesjańskim”.

Na pustyni każdy wędrowiec ukąszony przez węża, gdy spojrział na węża miedzianego na palu, został uleczony. W katechumenacie każdy wtajemniczany, gdy uświadomi sobie, jak jest „pokąsany” przez „węża starodawnego”, i uwierzy w swojej egzystencji w przesłanie rytualnego kerymatu o Synu Boga „Jedynaku” (*monogenes*), uzyska wolność od wszelkiego Sądu Boga i osiągnie życie wieczne (J 3,14–18). Tego zbawienia i usprawiedliwienia „synowskiego” nie można zbiorowo uzyskać poza wspólnotą posiadającą mandat wtajemniczania i poza społecznością wtajemniczanych, katechumenów-chrystusowców (Górka, 2005, s. 82–83).

Przywołam trzy dokumenty chrześcijaństwa starożytnego na rzecz ostrożnej identyfikacji tej grupy wtajemniczanych spod szyldu *kosmos* na liturgii eucharystycznej. W dwóch dokumentach określono ją mianem „stojących” (*systasis*)¹⁴, trzeci dokument – nazywa ich „synami światła” (*hyioi fotos*; *Constitutiones Apostolorum*, s. 49). Opuszczali oni zgromadzenie dopiero przed kluczowym momentem eucharystii po modlitwie wiernych. Pozostali katechumeni opuszczali zgromadzenie wcześniej – po liturgii słowa i modlitwie katechumenów. Tego rodzaju wgląd socjologiczny przywraca aksjomatowi właściwy kontekst eklezjalny.

Jakże aktualna na okoliczność tego studium jest polemiczna wypowiedź św. Augustyna nawiązująca do istoty naszego aksjomatu (*Sermo* 6, kol. 695). Po jej kosmetycznej trawestacji, wstawiając eklezję-katechumenat w miejsce *ecclesia catholica*, uzyskujemy następujący efekt:

Poza eklezją-katechumenatem może mieć [donatysta – B.G.] wszystko poza zbawieniem [„synowskim” – B.G.]. Może mieć godność [biskupstwa – B.G.], może mieć Tajemnicę, może śpiewać Alleluja, może odpowiadać Amen, może trzymać Ewangelię, może wierzyć w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego i głosić tę wiarę – lecz tylko w eklezji-katechumenacie może znaleźć zbawienie [„synowskie” – B.G.] (*Sermo* 6, kol. 695).

Eklezję od innych społeczności wierzących w starożytności odróżniała istotnie możliwość oferowania systemowego oraz zbiorowego zbawienia i usprawiedliwienia „mesjańskiego”, na którym wspiera się zbawienie i usprawiedliwienie „synowskie”. Poza eklezją-katechumenatem funkcjonować mogła jedynie symulowana inicjacja mesjańska i synowska, bowiem te wspólnoty w swojej naturze w odniesieniu do zbawienia eklezjalnego były ni mniej, ni więcej jak tylko społecznościami gnostycznymi.

¹³ Informuje o tym forma bierna i nieosobowa czasownika *hypsoo*, tzw. *passivum divinum*.

¹⁴ Są to: list Grzegorza Cudotwórcy (213–270), biskupa Neocezarei, ucznia Orygenesza (Baron, Pietras, 2009, s. 10); trzeci list Bazylego Wielkiego do Amfilocha, biskupa Ikonium z 375 roku (Baron, Pietras, 2009, s. 57). Wprawdzie obydwu świadectwa dotyczą pokutników, lecz ponieważ przechodzili oni reanimację według procedury pierwszej inicjacji, to jeśli zostali dopuszczeni do grona „stojących”, oznacza to, że odzyskali już zbawienie mesjańskie.

Organizowanie surogatów czy atrap inicjacyjnych piętnował już Klemens Aleksandryjski (150–215), otwierając swój wywód cytatem z Platona:

„Ci więc, którzy zajmują się bezbożnymi naukami oraz do nich wiodą innych, a także nie posługują się naukami Bożymi [Bożymi – dodatek Klemensa] w sposób właściwy, lecz chybiony” (Leges X,891), sami nie wejdą do Królestwa Niebios i nie pozwolą dotrzeć do prawdy tym, których wprowadzają w błąd. Bowiem nie posiadają oni właściwego klucza do wejścia, lecz jakiś fałszywy, zwany w codziennym języku wytrychem, przy pomocy którego nie otwierają na rozcież głównych drzwi – którędy my wchodzimy dzięki przekazowi Pana – tylko mogą nim odmykać boczne drzwi i po kryjomu podkopują się pod mur *ekklesii*, wykraczając przeciw prawdzie i czyniąc się mistagogami bezbożnych. Bo nie trzeba długich wyjaśnień, że stworzyli ludzki związek, późniejszy od *katholikes ekklesias* (Stromata VII 106,1–3, s. 74–75).

Wnioski

Aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus* stawia przed chrześcijaństwem wszystkich epok dwa kluczowe pytania: o naturę zbawienia i kondycję eklezji. Na miano eklezji pisanej dużą literą zasługuje społeczność, która proceduralnie oferuje zbiorowe egzystencjalne zbawienie „mesjańskie”, a przede wszystkim „synowskie”. Aby ta oferta mogła się urzeczywistniać, eklezja musi mieć instytucję inicjacji z kluczowym segmentem wtajemniczenia: katechumenatem. Nie ma bowiem zbiorowej podaży zbawienia „mesjańskiego” i „synowskiego” poza katechumenalnym etapem wtajemniczenia. W tym celu bowiem Jezus ustanowił swoją eklezję-katechumenat, którą przyobiegał w Mt 16,18 (Górka, 2009, s. 180–183).

Formuła *extra Ecclesiam nulla salus* kontynuuje soteriologię nowotestamentową, która z gruntu nie interesowała się tzw. powszechnym zbawieniem eschatycznym. Ośrodkiem jej zainteresowania jest eklezjalne zbawienie, które owszem wywiera unikatowe przełożenie na przyszłość historyczną oraz pozahistoryczną, ale nie wolno go redukować do wspólnego mianownika tzw. wiecznego przebywania z Bogiem, ostatecznie orzekanego na wokandzie Sądu Ostatecznego.

Przesłanie starożytnej zasady nie zaprzecza ani nie potwierdza wartości innych religii jako dróg prowadzących ostatecznie do pozaczasowej jedności z Bogiem. Ona się w tej kwestii nie wypowiada, bowiem skoncentrowana jest na środowiskowej soteriologii, naznaczonej procesualną strukturą planu zbawienia, urzeczywistniającego się społecznie w instytucji inicjacji dla kolejnych pokoleń wtajemniczanych.

Ta starożytna dogma nie daje żadnych podstaw do eliminacji rzesz ludzi z możliwości osiągnięcia tzw. zbawienia eschatycznego. Z drugiej strony nawet przez najsztubtelniejszą jej inkluzywizację nie przysporzy się tym rzeszom zbawienia „mesjańskiego”, a przede wszystkim „synowskiego”, które m.in. z automatu uwalnia wierzącego od wokandy Sądu Ostatecznego na pozycji podsądnego.

Literatura

- Aland, B. et K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., Metzger, B. M. (eds.). (1996). *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Augustinus Hipponensis. (1865a). *De baptismo contra Donatistas*. Patrologia Latina, Vol. 43, 107–244. Paris: J.-P. Migne.
- . (1865b). *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*. Patrologia Latina, Vol. 43, 689–698. Paris: J.-P. Migne.
- Baron, A., Pietras, H. (układ i oprac.). (2003). *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski. T. 3: (1414–1445) Konstancja – Bazylea – Ferrara – Florencja – Rzym*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (red.). (2007). *Constitutiones Apostolorum*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (red.). (2009). *Canones Patrum Graecorum*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Clemens Alexandrinus. (1906). *Stromata*, Buch I–VI, Bd. 2 (hrsg. O. Stählin). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- . (1909). *Stromata*, Buch VII–VIII, Bd. 3, s. 1–102 (hrsg. O. Stählin). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Czyżewski, B. (2020). Aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus* w starożytności chrześcijańskiej. *Przegląd Religioznawczy*, 278(4), 93–103.
- Dupuis, J. (2003). *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu* (tłum. S. Obirek). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gajewski, W. (2015). *Disciplina arcana* w 1 Kor 2,1–1? W: W. Gajewski, B. Górka (red.), *Disciplina arcana w chrześcijaństwie* (s. 27–39). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gajewski, W., Górka, B. (red.). (2015). *Disciplina arcana w chrześcijaństwie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Górka, B. (1997). *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2005). *Inicjacja w życie wieczne w Ewangelii św. Jana. Struktura inicjacji w świetle J 1,10–12; 3,1–21; 5,1–47; 20,30–31*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- . (2008). *Jezus i Samarytanka (J 4,1–42). Historia i inicjacja*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2009). Mt 16,13–20 w świetle hermeneutyki inicjacji. *Przegląd Religioznawczy*, 232(2), 157–183.
- . (2010). *Jezus a chleb. Interpretacja inicjacyjna J 6,1–71*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2016a). *Ekklesia w wybranych źródłach chrześcijaństwa starożytnego do 381 r. W: B. Górka, Kerygma i ekklesia w kontekście inicjacji* (s. 85–132). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- . (2016b). *Struktura inicjacji w tzw. dłuższym zakończeniu Ewangelii Marka (16,9–20). W: B. Górka, Kerygma i Ekklesia w kontekście inicjacji* (s. 13–32). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Groblicki, J., Florkowski, E. (red.). (1968). *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum.
- Kubacki, Z. (2016). *Kościół, religie i zbawienie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ledwoń, S. (2009). *Extra Ecclesiam salus nulla? Studia Salvatoriana Polonica*, 3, 57–74.
- Ledwoń, S., Królikowski, P. (2015). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Łucarz, S. (2015). *Disciplina arcana* w Kobiercach Klemensa Aleksandryjskiego. W: W. Gajewski, B. Górka (red.), *Disciplina arcana w chrześcijaństwie* (s. 75–91). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Majewski, J. (2019). *Od potępienia do wspólnej modlitwy? Jakich relacji między religiami potrzebuje cywilizacja Zachodu. Kronos*, 51(4), 259–272.
- Origenis. (1862). *Homilia in Iesu Nave*. Patrologia Graeca, Vol. 12, 825–948. Paris: J.P. Migne.

- Pietras, H. (2007). *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- , (2008). Poza Kościołem nie ma zbawienia... na ziemi. *Tygodnik Powszechny*, 2, 10–11.
- , (2010). Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. W: F. Drączkowski (red. i inni), *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja* (s. 11–21). Lublin: Polihymnia.

Spis treści

ANDRZEJ P. KOWALSKI – Przejawy ekskluzywizmu religijnego w tradycjach indoeuropejskich	5
SŁAWOMIR JĘDRASZEK – Ekskluzywizm w religii Achenatona?	13
NICHOLAS SEKUNDA – Reakcja Dodony na monopolistyczne roszczenia wyroczni w Delfach	29
KATARZYNA PACHNIAK – Raj jedynie dla wybranych – zbawienie w islamie	39
KRZYSZTOF KOSIOR – Wielkość odwiecznej dharmy. Wyzwolenie w hinduizmie	47
JOANNA RÓŻYCKA-TRAN – Nie ma buddy bez Buddy	59
Ks. GRZEGORZ SZAMOCKI – Ekskluzywizm zbawczy w opowiadaniu o uzdrowieniu Naamana	71
MAREK I. BARANIAK – Nie ma Tory poza Mojżeszem	81
Ks. BOGDAN CZYŻEWSKI – Aksjomat <i>extra Ecclesiam nulla salus</i> w starożytności chrześcijańskiej	93
KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI – Ekskluzywizm soteriologiczny w Kościele prawosławnym?	105
MARTA KOKOSZCZYŃSKA, JÓZEF MAJEWSKI – <i>Extra Ecclesiam nulla</i> <i>salus est</i> w oficjalnej nauce Kościoła katolickiego	117
Ks. MAREK BLAŻA – <i>Extra Ecclesiam nulla salus</i> w katolickich Kościołach wschodnich	129
Bp MARCIN HINTZ – <i>Extra Ecclesiam nulla salus</i> w ewangelicyzmie	139
WOJCIECH GAJEWSKI – <i>Extra Ecclesiam nulla salus</i> w perspektywie pentekostalnej	153
ANDRZEJ MIGDA – Recepcja aksjomatu <i>extra Ecclesiam nulla salus</i> w ruchu neopentekostalnym	167
BOGUSŁAW GÓRKA – Aktualność zasady <i>extra Ecclesiam nulla salus</i>	179