LEKSYKON POKOJU

40 LAT PO ASYŻU
RELIGIE I POKÓJ

LEKSYKON POKOJU

40 LAT PO ASYŻU

RELIGIE I POKÓJ

LEKSYKON POKOJU

40 LAT PO ASYŻU

RELIGIE I POKÓJ

Warszawa 2026

© Copyright Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, 2026

Dofinansowano ze środków Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach programu „Patriotyzm Jutra”

Opieka redakcyjna
Marzena Zielonka

Skład i łamanie oraz projekt okładki
Agnieszka Sulimierska

ISBN 978-83-979903-3-3

Centrum Myśli Jana Pawła II
ul. Foksal 11, 00-372 Warszawa
tel. +48 22 277 53 00
e-mail: centrum@centrumjp2.pl

CC BY 4.0
Książka objęta licencją Creative Commons CC BY 4.0. Pełne warunki wykorzystania treści i wskazania źródeł: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pl

Egzemplarz bezpłatny

Spis treści

Michał Senk Słowo wstępne 7

Bartosz Wieczorek Wprowadzenie 9

ECHA ASYŻU 1986–2026

Mar Youlian Jacques Mourad Od La Verny do Asyżu: stawać się mostami pokoju w Syrii 19

Massimiliano Signifredi 40 lat ducha Asyżu, droga dialogu i przyjaźni między religiami 23

Paweł Milcarek Po Asyżu: rozmowa, modlitwa, świadectwo 33

Jakub M. Pogonowski Światowy Dzień Modlitw o Pokój w Asyżu – perspektywa żydowska 39

POKÓJ W RELIGIACH ŚWIATA

Barbara Strzałkowska Idea pokoju w tradycji biblijnej i katolickiej . . . 47

Marek I. Baraniak „Pokój" (*szalom*) w tradycji żydowskiej 59

Ks. Adam Magruk Głos pokoju w prawosławnym nabożeństwie 73

Agata S. Nalborczyk Wojna i pokój w islamie. Czy możliwe jest budowanie i tworzenie pokoju w oparciu o religię muzułmańską? . . . 85

Stanisław Jan Kania Między powstrzymaniem się od przemocy a pokojem. Buddyjska perspektywa 99

Maria Krzysztof Byrski Czego możemy się dowiedzieć o sobie, przyglądając się Indiom? 109

Słowo wstępne

Szanowni Państwo,

Czterdzieści lat temu miało miejsce wydarzenie bez precedensu: Jan Paweł II zaprosił do Asyżu przedstawicieli różnych religii świata. Przyjęli oni jego zaproszenie, choć wcale nie było to oczywiste – nawet jeśli z dzisiejszej perspektywy może się takie wydawać. Zebrali się, by mimo dzielących ich różnic wspólnie wołać o pokój na ziemi, każdy w zgodzie z własną tradycją religijną i wewnętrznym sumieniem. Niesieni siłą tego spotkania i przekonani o transcendentnym wymiarze pokoju, powracali do Asyżu i spotykali się wielokrotnie przy kolejnych rocznicach tego wydarzenia. Nie tylko wspólnie się modlili, lecz także formułowali postulaty kierowane do przywódców politycznych, upominając się o zaspokojenie fundamentalnej ludzkiej potrzeby, a zarazem realizację podstawowego prawa każdego człowieka: do życia w pokoju.

Transcendentny wymiar pokoju wyraża się między innymi w hebrajskim pozdrowieniu *szalom*, podobnie jak w arabskim słowie *salam*. Pojęcia te niosą znaczenie znacznie głębsze niż sam brak wojny: oznaczają pełnię, dobrostan, dostrzeżenie drugiego człowieka i życzenie mu dobra oraz pomyślności. Spojrzenie na budowanie pokojowych relacji przez pryzmat transcendencji leżało również u podstaw papieskiej filozofii spotkania. Jan Paweł II zapisał się w historii między innymi jako pierwszy papież, który przekroczył próg synagogi, a także jako ten, który modlił się z dziesiątkami tysięcy młodych muzułmanów w Casablance. Te wydarzenia, wyznaczające nowe kierunki dialogu międzyreligijnego, na zawsze pozostaną rozpoznawalnymi znakami jego pontyfikatu.

Jan Paweł II dał impuls, który został odczytany i podjęty: pokój nie jest wyłącznie dziełem człowieka. W czasach gdy człowiek zmaga się z własnym niepokojem i wewnętrznym nieuporządkowaniem, znajdującymi odzwierciedlenie w wojnach i kryzysach relacji międzyludzkich, warto szukać pokoju także w tradycji własnej religii i w relacji z Tym, który przekracza ludzkie doświadczenie.

Od spotkania w Asyżu minęło czterdzieści lat. To perspektywa, która skłania nas do postawienia pytania: gdzie jako wspólnota ludzka jesteśmy dzisiaj? Jakie znaczenie ma dla nas tamto spotkanie – zarówno jako wydarzenie historyczne, jak i zadanie, które wciąż pozostaje do wykonania?

Jako Centrum Myśli Jana Pawła II podejmujemy te pytania w ramach projektu „Duch Asyżu". Przygotowane przez nas warsztaty, debata historyczna, działania artystyczne w przestrzeni miasta oraz niniejsza publikacja wyrastają z głębokiego przekonania, że pokojowa misja Jana Pawła II powinna być kontynuowana. Oddajemy w Państwa ręce książkę, która gromadzi głosy uczestników tej ważnej dyskusji i z różnych perspektyw ukazuje znaczenie spotkania w złożonym procesie budowania pokoju.

Michał Senk
dyrektor
Centrum Myśli Jana Pawła II

Wprowadzenie

Pokój jest dziś jedną z najbardziej pożądanych wartości, a zarazem jedną z najtrudniejszych do utrzymania. Jest możliwy, ale nie jest łatwy do osiągnięcia. Wymaga nieustannej pracy, troski i zaangażowania – zarówno ze strony polityków, jak i zwykłych obywateli. Każdy z nas może zadać sobie pytanie, czy nasze codzienne działania przyczyniają się do budowania pokoju w najbliższym otoczeniu: w rodzinie, miejscu pracy, sąsiedztwie, w mediach społecznościowych. Czy budują zaufanie, sprzyjają dialogowi i pomagają rozwiązywać konflikty, czy przeciwnie – pogłębiają podziały, antagonizują, sieją chaos i niepewność?

Religia i budowanie pokoju

Czy religie mogą być źródłem pokoju? Pytanie to nie jest oczywiste. Religie od wieków kształtują sposób, w jaki ludzie rozumieją dobro, sprawiedliwość i odpowiedzialność za drugiego człowieka, ale historia pokazuje również, że różnice religijne bywały źródłem konfliktów i podziałów. Dlatego szczególnego znaczenia nabierają próby spotkania ponad tymi różnicami i poszukiwania tego, co może ludzi łączyć.

Jedną z takich prób było spotkanie w Asyżu w 1986 roku, zwołane z inicjatywy Jana Pawła II. Papież zaprosił przedstawicieli różnych religii świata, aby każdy z nich, zgodnie ze swoją wiarą i tradycją, modlił się o pokój. Nie chodziło o zatarcie różnic między religiami, lecz o pokazanie, że różniąc się w sprawach fundamentalnych, można jednak stanąć obok siebie wobec wspólnego dobra i wspólnego zagrożenia. Asyż był więc nie tylko wydarze-

niem religijnym, lecz przede wszystkim był ważnym gestem wobec świata: wojna nie może być sposobem na rozwiązywanie konfliktów, a pokój wymaga spotkania, dialogu i poszukiwania dobra wspólnego.

Po czterdziestu latach warto jednak zapytać: „Co pozostało z Asyżu?". Czy był on jednorazowym wydarzeniem, czy zmianą sposobu myślenia o relacjach między religiami, który zachował aktualność? Czy religie rzeczywiście mogą przyczyniać się do budowania pokoju i – jeżeli tak – na czym konkretnie miałoby to polegać?

Niniejsza publikacja podejmuje te pytania z dwóch perspektyw. Z jednej strony przypomina spotkanie w Asyżu z 1986 roku i próbuje uchwycić jego znaczenie oraz współczesne echa. Z drugiej – przygląda się temu, jak różne religie rozumieją pokój, jakie widzą jego źródła i w jaki sposób próbują wcielać go w życie. Przewodnikami po tych zagadnieniach są badacze akademiccy, którzy pozwalają spojrzeć na religię nie tylko przez pryzmat doktryny, lecz także jej miejsca w historii, kulturze i życiu społecznym.

W związku z tym założeniem układ publikacji jest dwuczęściowy. W pierwszej części Mar Youlian Jacques Mourad, syriackokatolicki arcybiskup Homs, odwołując się do czterdziestej rocznicy spotkania w Asyżu, przedstawia jego dziedzictwo jako wezwanie do budowania pokoju poprzez spotkanie, dialog i uznanie godności człowieka. Łączy „ducha Asyżu" z doświadczeniem wojny i podziałów w Syrii oraz własnym doświadczeniem życia w Mar Musa i uprowadzenia. Centralnym obrazem jego tekstu jest „most" – przejście od ran do miłosierdzia, konfliktu do pojednania i dialogu jako idei do codziennego życia.

Z kolei Massimiliano Signifredi ze Wspólnoty Sant'Egidio przedstawia historię i znaczenie inicjatywy Jana Pawła II z 1986 roku oraz rolę dialogu międzyreligijnego w budowaniu pokoju. Pokazuje rozwój „ducha Asyżu" przez kolejne pontyfikaty i działalność Sant'Egidio, podkreślając, że dialog nie zastępuje misji Kościoła, lecz umożliwia współpracę religii na rzecz godności człowieka, braterstwa, pokoju i przeciwdziałania przemocy.

Natomiast Paweł Milcarek analizuje dziedzictwo spotkania międzyreligijnego w Asyżu, podkreślając, że Jan Paweł II nie zamierzał relatywizować wyjątko-

wości Chrystusa, choć niektóre gesty podczas wydarzenia mogły wywoływać takie wrażenie. Autor wskazuje na napięcie między dialogiem i szacunkiem dla innych religii a obowiązkiem Kościoła do głoszenia Chrystusa jako jedynego Zbawiciela, odwołując się m.in. do *Nostra aetate*, *Dominus Iesus* oraz nauczania Benedykta XVI. Ostatecznie proponuje model dialogu inspirowany św. Pawłem na Areopagu: spotykać innych bez lęku i pogardy, ale jednocześnie jasno świadczyć o własnej wierze i prawdzie Ewangelii.

I wreszcie Jakub Pogonowski przedstawia spotkanie w Asyżu z perspektywy żydowskiej, osadzając je w historii relacji chrześcijańsko-żydowskich, od wspólnych korzeni po doświadczenie antyjudaizmu i Zagłady. Ukazuje przemiany chrześcijańskiego podejścia do judaizmu po Soborze Watykańskim II oraz ostrożny odbiór Asyżu w środowiskach żydowskich, związany m.in. z obawami przed synkretyzmem. Wskazuje też na różnorodność stanowisk wobec dialogu religijnego i znaczenie Asyżu jako znaku zmiany chrześcijańskiego spojrzenia na judaizm.

W drugiej części publikacji badacze analizują wybrane tradycje religijne i zawarte w nich rozumienie pokoju. Barbara Strzałkowska w tekście *Idea pokoju w tradycji biblijnej i katolickiej* pokazuje, że biblijny *šālôm* i *eirēnē* oznaczają więcej niż brak wojny – obejmują pełnię życia, pojednanie i właściwe relacje, a w chrześcijaństwie pokój staje się również zadaniem człowieka wymagającym miłości, sprawiedliwości i przezwyciężania wrogości.

Marek I. Baraniak przedstawia żydowskie rozumienie *szalom* jako wartości związanej z pełnią, sprawiedliwością, harmonią i błogosławieństwem, kształtującej życie wspólnoty i relacje między ludźmi.

Ksiądz Adam Magruk ukazuje natomiast ideę pokoju w prawosławnej tradycji liturgicznej, obecnej w modlitwach, hymnach i Eucharystii jako dar Boga, owoc pojednania i droga ku zbawieniu.

Agata S. Nalborczyk analizuje stosunek islamu do wojny i pokoju, zwracając uwagę na znaczenie interpretacji Koranu i sunny oraz na szersze, duchowe rozumienie dżihadu. Wskazuje, że pokój wiąże się w islamie ze sprawiedliwością, powstrzymaniem agresji i możliwością pokojowego współistnienia.

Stanisław Jan Kania przedstawia buddyjską perspektywę pokoju, konfrontując stereotyp buddyzmu jako religii jednoznacznie pacyfistycznej z historycznymi przykładami uzasadniania przemocy. Pokazuje zarazem, że buddyjska droga do pokoju prowadzi przez przezwyciężanie żądzy, awersji i niewiedzy oraz budowanie harmonii społecznej.

Wreszcie Maria Krzysztof Byrski pyta, czego Europa może nauczyć się od cywilizacji indyjskiej w kontekście pokoju i dialogu między cywilizacjami, analizując indyjskie rozumienie religii, pokoju, społeczeństwa i relacji człowieka z Trascendencją.

Przełomowa deklaracja

Źródła Asyżu sięgają deklaracji Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate* z 1965 roku. Dokument ten otworzył nowy rozdział w katolickim myśleniu o innych religiach. Zamiast dystansu pojawiło się uznanie, że także poza chrześcijaństwem obecne są „prawda i świętość", a spotkanie z wyznawcami innych religii może stać się przestrzenią wzajemnego poznania i współpracy.

Deklaracja wzywa wiernych do budowania relacji z wyznawcami innych religii, przede wszystkim poprzez świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego. Jej fundamentem jest przekonanie o jedności całej ludzkości oraz o wspólnym poszukiwaniu odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące sensu życia, cierpienia, dobra, śmierci i ostatecznego przeznaczenia człowieka. Jak stwierdza dokument: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte"[1].

Szczególne miejsce *Nostra aetate* poświęca judaizmowi. Dokument wskazuje na wyjątkową więź chrześcijan z narodem żydowskim, wynikającą ze wspólnego dziedzictwa biblijnego i wiary zakorzenionej w Abrahamie. Wzywa do wzajemnego poznania i szacunku, odrzuca przypisywanie wszystkim Żydom odpowiedzialności za śmierć Chrystusa oraz jednoznacznie potępia prześladowania i antysemityzm.

---

[1] Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 28.10.1965, 2.

W odniesieniu do islamu Sobór wyraża szacunek dla wiary w jedynego, miłosiernego i wszechmocnego Boga. Dostrzega znaczenie modlitwy, postu, jałmużny, życia moralnego oraz oczekiwania na sąd Boży. Wzywa chrześcijan i muzułmanów, aby przezwyciężali dawne konflikty i wspólnie działali na rzecz sprawiedliwości, pokoju i wolności.

W przypadku hinduizmu *Nostra aetate* dostrzega poszukiwanie boskiej tajemnicy poprzez różnorodne tradycje religijne, refleksję filozoficzną, ascezę i medytację, a także poprzez zwracanie się ku Bogu. Buddyzm przedstawiony jest natomiast jako droga poszukiwania wyzwolenia i oświecenia, wyrastająca ze świadomości niewystarczalności przemijającego świata. W obu tych tradycjach Sobór dostrzega autentyczne poszukiwanie odpowiedzi na pytania o ostateczny sens ludzkiego życia.

Deklaracja *Nostra aetate* nie zaciera oczywiście różnic doktrynalnych między religiami. Tworzy jednak podstawę do ich wzajemnego poznania i dialogu. Jej zasadnicze przesłanie można odczytać jako wezwanie, by różnorodność religijna nie prowadziła do wrogości, lecz stawała się przestrzenią spotkania, współpracy i wspólnej troski o człowieka, pokój i dobro wspólne.

Przed Asyżem

O ile spotkanie w Asyżu w 1986 roku wyrastało z ducha deklaracji *Nostra aetate*, o tyle bez wielu konkretnych i konsekwentnie podejmowanych przez Jana Pawła II działań na rzecz dialogu międzyreligijnego zapewne nie doszłoby do niego. Nic nie mogło bowiem zastąpić symbolicznej siły spotkania Jana Pawła II, następcy św. Piotra, z Elio Toaffem, Naczelnym Rabinem Rzymu i przedstawicielem jednej z najstarszych wspólnot żydowskich w Europie, do którego doszło 13 kwietnia 1986 roku. Uchwycony przez kamery moment serdecznego powitania obiegł cały świat. Jan Paweł II jako pierwszy papież w historii przekroczył próg rzymskiej synagogi. Jak napisał później: „[…] był to uścisk braci spotykających się na nowo po długim okresie niezrozumienia, odrzucenia i cierpienia”[2].

[2] Giovanni Paolo II, Messaggio di Giovanni Paolo II all’illustrissimo Dr. Riccardo Di Segni Rabbino Capo di Roma per il Centenario della Sinagoga di Roma, Vaticano, 22.05.2004, 3, https://www.vatican.va/

Ważnym wydarzeniem na drodze do Asyżu było również spotkanie Jana Pawła II z młodzieżą muzułmańską w Casablance w 1985 roku. Papież wskazywał na wspólną wiarę w Boga oraz znaczenie modlitwy, postu, jałmużny, pokuty i przebaczenia, podkreślając duchowe bogactwo tradycji muzułmańskiej. Nie pomijał przy tym zasadniczych różnic między chrześcijaństwem a islamem, zwłaszcza dotyczących osoby i dzieła Jezusa. Pokazywał jednak, że różnice te można podejmować w duchu pokory i wzajemnego szacunku, pozostawiając miejsce dla tajemnicy, której pełne zrozumienie przekracza ludzkie możliwości.

Kolejnym etapem była podróż Jana Pawła II do Indii w 1986 roku. Był to następny krok od deklarowanej przez *Nostra aetate* potrzeby dialogu do jego praktykowania w bezpośrednim spotkaniu z przedstawicielami innych religii. Indie, ze swoją wielowiekową cywilizacją, niezwykłą różnorodnością religijną i kulturą głęboko przenikniętą duchowością, były dla papieża szczególnym miejscem spotkania z innymi drogami poszukiwania Absolutu. Przybył tam jako pielgrzym pokoju, okazując szacunek różnym tradycjom i ich dążeniu do duchowej przemiany człowieka.

Doświadczenie spotkania w kraju, w którym chrześcijanie stanowili niewielką część społeczeństwa, umacniało przekonanie, że dialog nie oznacza zacierania różnic, lecz odkrywanie tego, co może prowadzić ku wzajemnemu zrozumieniu i wspólnemu pragnieniu pokoju. W tym sensie podróż do Indii była jednym z ważnych etapów na drodze Jana Pawła II do Asyżu w październiku 1986 roku.

Być razem, aby się modlić

27 października 1986 roku Asyż stał się miejscem wydarzenia bez precedensu. Na zaproszenie Jana Pawła II przybyli przedstawiciele różnych religii świata, aby modlić się o pokój. Nie chodziło o zatarcie różnic między tradycjami, lecz o spotkanie ludzi, którzy, pozostając wierni własnej wierze, wspólnie wyrazili pragnienie pokoju. „Być razem, aby się modlić" – ta prosta idea

content/john-paul-ii/en/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040523_rabbino-segni.html [dostęp: 30.09.2026].

wyrastała z przekonania, że ponad religijnymi podziałami istnieje przestrzeń wspólnej odpowiedzialności za świat i człowieka. „Takiego spotkania nie widziały niebo i ziemia od czasów swojego stworzenia. Absolutny precedens z inicjatywy słowiańskiego papieża" – pisał teolog Celestyn Napiórkowski[3].

Asyż pokazał, że istnieje jeszcze inny wymiar budowania pokoju: przemiana ludzkiego serca i modlitwa, która kieruje człowieka ku rzeczywistości przekraczającej jego własne możliwości. Czterdzieści lat później, gdy świat ponownie doświadcza wojen i podziałów, przesłanie Asyżu pozostaje aktualnym pytaniem o to, czy trwały pokój może powstać bez wewnętrznej przemiany człowieka i uznania nienaruszalnej godności drugiego. Jan Paweł II mówił wówczas: „Już sam fakt, że tak wielu przywódców zebrało się na modlitwie, jest zachętą do współczesnego świata, by uświadomił sobie, że istnieje inny wymiar pokoju, że obok negocjacji politycznych, kompromisów i ekonomicznych przetargów istnieje inny sposób szerzenia pokoju. Jest nim modlitwa, która bez względu na zróżnicowanie religii wyraża związek z potęgą najwyższą, która znacznie przekracza granice naszych ludzkich możliwości […]"[4].

Modlitwa należy do najstarszych sposobów zwracania się człowieka ku temu, co go przekracza. Choć religie różnią się w rozumieniu Boga i modlitwy, Asyż pokazał, że ludzie różnych wyznań mogą spotkać się bez zacierania różnic, modląc się o pokój zgodnie z własną wiarą. Modlitwa jest jednak czymś więcej niż symbolicznym gestem. Uczy pokory, otwiera na drugiego człowieka i skłania do słuchania. W tym sensie ma również wymiar dialogiczny – przypomina, że prawda, dobro i pokój wymagają otwarcia na Boga, drugiego człowieka i własne sumienie.

Przesłanie Asyżu

Spotkanie przedstawicieli różnych religii w Asyżu w 1986 roku, zwołane przez Jana Pawła II, było wydarzeniem, którego znaczenie wykraczało daleko

---

[3] C. Napiórkowski, *Idea pokoju w nauczaniu Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce" 2021, t. 15, nr 1, s. 142.

[4] Jan Paweł II, *Przemówienie na rozpoczęcie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Bazylice Santa Maria Degli Angeli w Asyżu*, 27 października 1986, w: *Jan Paweł II. Pojednanie światów. Dialog z religiami*, oprac. M. Kopp, tłum. T. Szafrański, Warszawa 2006, s. 181.

poza sam akt wspólnej modlitwy. Jego istotnym przesłaniem było pokazanie, że religia może stać się przestrzenią spotkania i dialogu także wtedy, gdy świat jest podzielony przez konflikty i wojny. Asyż stał się znakiem, że ludzie głęboko zakorzenieni w swoich tradycjach mogą odnaleźć w wierze motywację do rozmowy, wzajemnego szacunku i wspólnego działania na rzecz pokoju.

Dlaczego dziedzictwo Asyżu pozostaje ważne? Przypomina, że religia nie musi być źródłem podziałów. Może natomiast skłaniać do przekraczania lęku przed tym, co inne, i szukania tego, co łączy ludzi mimo istniejących między nimi różnic.

Asyż z 1986 roku można więc odczytać jako symbol określonej postawy: nawet wtedy, gdy ludzie są głęboko podzieleni, możliwe jest spotkanie; nawet gdy wokół trwa konflikt, można szukać języka pokoju; nawet gdy różnice religijne wydają się nieprzekraczalne, wiara może stać się nie przeszkodą, lecz wezwaniem do wyciągnięcia ręki ku drugiemu człowiekowi. Dlatego dziedzictwo Asyżu nie sprowadza się do jednego historycznego wydarzenia. Jest raczej wezwaniem do nieustannego ponawiania wyboru dialogu zamiast przemocy, wzajemnego szacunku zamiast wrogości i budowania jedności bez konieczności zacierania istniejących różnic.

Bartosz Wieczorek
Instytut Badań Naukowych
Centrum Myśli Jana Pawła II

ECHA ASYŻU 1986–2026

Od La Verny do Asyżu: stawać się mostami pokoju w Syrii

Mar Youlian Jacques Mourad

Z okazji czterdziestej rocznicy Spotkania w Asyżu poświęconego modlitwie o pokój.

Są wydarzenia, które rozgrywają się w historii, oraz wydarzenia, które do historii przechodzą i pozostają w niej żywe. Spotkanie w Asyżu, zwołane przez św. Jana Pawła II 27 października 1986 roku, należy do tej drugiej kategorii. Przedstawiciele Kościołów chrześcijańskich, wspólnot kościelnych i różnych religii zgromadzili się, aby modlić się o pokój, nie zacierając różnic ani nie tworząc wspólnej religii. Było to świadectwo dane światu naznaczonemu wojną: człowiek wierzący nie może pozostać jedynie obserwatorem cierpienia, a religie ponoszą odpowiedzialność za budowanie pokoju.

Po czterdziestu latach pytanie brzmi nie tylko: co pozostało z Asyżu, lecz także: czy zdołaliśmy sami stać się Asyżem? Asyż nie jest jedynie miejscem ani wydarzeniem historycznym: jest sposobem patrzenia na człowieka i na drugiego. Święty Franciszek uczy nas, że pokój nie rodzi się z usunięcia różnic, lecz z odwagi, by spotykać się ponad nimi.

Ta rzeczywistość jest szczególnie ważna dla Syrii. Przez stulecia chrześcijanie i muzułmanie dzielili codzienne życie, chleb i wodę, radości i smutki,

pamięć i ziemię. Wojna zraniła tę pamięć, osłabiła zaufanie i stworzyła nowe podziały, nie zdołała jednak wymazać historii, która dowodzi, że wspólne życie jest możliwe. Dlatego dialog w Syrii nie jest intelektualnym luksusem ani działaniem dyplomatycznym: jest życiową koniecznością. Nie możemy zbudować wspólnej przyszłości, dopóki patrzymy na siebie przez pryzmat lęku, podejrzliwości i pamięci o ranach. Prawdziwy dialog rodzi się z uznania więzi, które nas łączą, oraz ze wspólnego zaangażowania na rzecz godności człowieka, świętości życia i pokoju.

Kiedy myślę o duchu Asyżu, myślę o klasztorze Mar Musa i o moim doświadczeniu z ojcem Paolem Dall'Oglio. Dla niego dialog nie był zagadnieniem teoretycznym, lecz stylem życia. W Mar Musa uczyliśmy się otwierać drzwi przed drugim człowiekiem, słuchać go, dzielić z nim posiłek i codzienność. Muzułmanin przybywający do klasztoru nie był po prostu „gościem uczestniczącym w projekcie dialogu", lecz człowiekiem, z którym należało się spotkać i stać się braćmi w człowieczeństwie. Na tym polega różnica między dialogiem jako ideą a dialogiem jako życiem.

Doświadczenie uprowadzenia i uwięzienia pogłębiło to przekonanie. Przez pięć miesięcy spotykałem ludzi, których poglądów nie akceptowałem; niektórzy z nich stosowali wobec mnie przemoc. Mimo to wciąż na nowo odkrywałem, że człowieka nie można sprowadzać do poglądów, które nosi w sobie, ani do grupy, do której należy.

Moje doświadczenie utwierdziło mnie w przekonaniu, że dialog nie staje się mniej potrzebny, kiedy drugi człowiek błądzi; staje się jeszcze bardziej potrzebny. Prowadzić dialog nie znaczy zaprzeczać złu, lecz nie dopuścić, aby zło przerodziło się w trwałą nienawiść między ludźmi.

Nie chcemy Syrii, w której chrześcijanie i muzułmanie żyją każdy na swojej wyspie, jedynie wzajemnie się tolerując. Chcemy Syrii, w której każdy człowiek czuje, że drugi jest częścią jego ojczyzny.

Dialog nie może ograniczać się do spotkań przywódców religijnych. Musi przenikać konkretne życie: wspólną pracę na rzecz ubogich, ochronę dzieci, wspieranie wdów i sierot, odbudowę szkoły czy szpitala, pomoc powracającym

i przesiedlonym, uczenie naszych dzieci, że różnica religijna nie jest powodem do nienawiści.

Duch Asyżu jest również głęboko związany z pamięcią o stygmatach, które św. Franciszek otrzymał na górze La Verna 14 września 1224 roku – wydarzeniu, którego osiemsetlecie obchodził Kościół.

Syria nosi własne stygmaty: na ciałach swoich dzieci, w zniszczonych domach, w pamięci tych, którzy stracili bliskich, w sercu uchodźcy, który wciąż nie wie, czy będzie mógł powrócić, w sercu chrześcijanina, który pyta o swoją przyszłość, i w sercu muzułmanina poszukującego bezpieczeństwa, godności i nadziei.

Chrześcijańskie pytanie nie brzmi: jak ukryć te rany, lecz: jak przemienić je w miejsca miłosierdzia? Jak przejść od ran przeszłości ku przyszłości, która nie będzie zadawać tych samych ran?

Być może dzisiejsza Syria potrzebuje „syryjskiego Asyżu". Niekoniecznie wielkiego spotkania przed kamerami, lecz ducha, który zacznie przenikać dzielnice, wsie i miejsca, w których Syryjczycy żyli razem.

Potrzebujemy odzyskać pamięć o spotkaniu, nie tylko o konflikcie; uznać rany i błędy; potrzebujemy sprawiedliwości, która powstrzyma zemstę, oraz pojednania, które nie zapomina o prawdzie, lecz ma odwagę się z nią zmierzyć.

Czterdzieści lat po spotkaniu w Asyżu naszym powołaniem nie jest jedynie zorganizowanie kolejnego spotkania, lecz odnowienie ducha zrodzonego z tamtego doświadczenia: przejście od dialogu o drugim do dialogu z drugim; od mówienia o pokoju do budowania pokoju; od lęku przed różnicą do odkrywania jej bogactwa; od pamięci, która dzieli, do pamięci, która leczy; od ran do miłosierdzia, od miłosierdzia do pojednania, a od pojednania do pokoju.

Dlatego Asyż nie jest dla mnie wspomnieniem, lecz wezwaniem, by stawać się mostami: między człowiekiem a człowiekiem, między chrześcijaninem a muzułmaninem, między przeszłością a przyszłością, między raną a pojednaniem,

między Syrią, która tak wiele wycierpiała, a Syrią, o której wciąż wierzymy, że jest zdolna się odrodzić.

Być może właśnie to jest najgłębszym znaczeniem stygmatów Franciszka: rany nie zamykają człowieka w jego własnym bólu, lecz mogą otworzyć w nim drogę ku drugiemu.

W Syrii, gdzie wszyscy nosimy tak wiele ran, naszym powołaniem jest pozwolić, aby dzięki łasce Boga stały się one bramami miłosierdzia, a nie bramami nienawiści.

Czterdzieści lat po spotkaniu w Asyżu świat nie potrzebuje kolejnych murów między religiami, lecz kobiet i mężczyzn, którzy wierzą, że pokój jest możliwy, i mają odwagę stać się jego mostami.

To jest droga, którą jesteśmy dziś powołani przemierzać w Syrii – razem.

Tłumaczyła **Joanna Chapska**

Mar Youlian Jacques Mourad – syryjskokatolicki arcybiskup Homs, Hamy i Nabku. Wraz z włoskim jezuitą Paolo Dall'Oglio współtworzył wspólnotę monastyczną Deir Mar Musa Al-Abashi, której celem jest budowanie mostów między chrześcijaństwem a islamem, rozwijanie dialogu między religiami i kulturami oraz życie w duchu braterstwa. W maju 2015 roku został uprowadzony przez ISIS. Był więziony przez pięć miesięcy. W tym czasie był poddawany psychicznym oraz fizycznym torturom. Przeżył dzięki muzułmanom, którym wcześniej niósł wsparcie.

40 lat ducha Asyżu, droga dialogu i przyjaźni między religiami

Massimiliano Signifredi, Wspólnota Sant'Egidio

> W odrzucaniu logiki przemocy rozstrzygającą rolę odgrywa dialog między religiami, ponieważ w centrum wielkich dróg duchowych znajduje się orędzie pokoju. Kto posługuje się imieniem Boga, aby usprawiedliwiać terroryzm, przemoc albo wojnę, ten zdradza Jego oblicze: walczyć w imię religii znaczy w rzeczywistości uderzać w samą religię. „Duch Asyżu", zapoczątkowany przez św. Jana Pawła II i rozwijany przez zaangażowanie Papieża Franciszka – na przykład w dialogu z Wielkim Imamem Al-Azharu – ukazuje, że wierzący mogą na nowo czerpać z najautentyczniejszych źródeł własnych tradycji duchowych, gdzie nie ma miejsca na sakralizowaną nienawiść[1].

Tymi słowami papież Leon XIV w *Magnifica Humanitas* postanowił ożywić dialog i sojusz między religiami na rzecz pokoju, znany pod nazwą „ducha Asyżu". Złożył również hołd jej inicjatorowi, Janowi Pawłowi II, który uważał historyczny Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu z 27 października 1986 roku za „widoczny wyraz stwierdzeń Soboru Watykańskiego II [...] dotyczących

---

[1] Leon XIV, Encyklika *Magnifica humanitas*, 15.05.2026, 223.

jedności w zasadach i celach rodziny ludzkiej oraz sensu i wartości religii niechrześcijańskich”[2].

Czterdzieści lat temu, w atmosferze zimnej wojny, Stany Zjednoczone i Związek Radziecki toczyły pośrednią walkę w różnych krajach Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej, podczas gdy Europa była podzielona na dwie części, a na jej terytorium znajdowały się setki głowic atomowych. Wiosną 1986 roku awaria w elektrowni jądrowej w Czarnobylu zwróciła uwagę opinii publicznej na koszmar nuklearnej zagłady. Jakie byłyby konsekwencje wojny atomowej? Świat był pełen napięć i obaw. Jan Paweł II dostrzegł, że nadszedł odpowiedni moment na wielką i bezprecedensową inicjatywę. Organizacja Narodów Zjednoczonych ogłosiła rok 1986 Międzynarodowym Rokiem Pokoju. Ojciec Święty zastanawiał się, w jaki sposób religie mogłyby pomóc światu odnaleźć pokój. Bynajmniej nie chodziło o wkraczanie na pole polityki ani naśladowanie międzynarodowej dyplomacji. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu został pomyślany i zrealizowany w zupełnie innym duchu. Był całkowicie nowym wydarzeniem, skupionym na duchowym wymiarze pokoju oraz na roli, jaką religie mogłyby odegrać w sprzyjaniu dialogowi.

Na wzgórzu w Asyżu Jan Paweł II stwierdził: „Może bardziej niż kiedykolwiek przedtem wewnętrzy związek między autentyczną postawą religijną i wielkim dobrem pokoju stał się oczywisty dla wszystkich”[3]. Papież zachęcał wierzących do „nowego języka pokoju” oraz do podejmowania „nowych gestów pokoju, gestów, które zerwą zgubne okowy podziałów będących dziedzictwem historii czy też zrodzonych przez nowoczesne ideologie”[4]. Wypowiedział również te słowa: „Pokój to warsztat pracy, otwarty dla wszystkich, nie tylko dla specjalistów, uczonych czy strategów. Za pokój są odpowiedzialni wszyscy”[5].

---

[2] Giovanni Paolo II, Allocuzione alla Curia Romana per gli auguri di Natale *La situazione del mondo è in se stessa una chiamata pressante allo spirito di Assisi*, 22.12.1986, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1986, t. IX, 2 (luglio–dicembre), Città del Vaticano 1987, 9, s. 2026.

[3] Giovanni Paolo II, Il discorso sulla piazza inferiore di San Francesco al termine della preghiera *Operatori di pace nel pensiero e nell'azione, con la mente e con il cuore rivolti all'unità dell'intera famiglia umana*, 27.10.1986, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1986, t. IX, 2 (luglio–dicembre), dz. cyt., 6, s. 1262 (tłum. wł. s. 1268).

[4] Tamże, 7, s. 1263 (tłum. wł. s. 1269).

[5] Tamże.

Przyjrzyjmy się, jak dokładnie przebiegał Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu 27 października 1986 roku. Nie miał on charakteru międzyreligijnej konferencji ani zgromadzenia ekspertów, wzorowanego na podobnych, mających wcześniej miejsce, inicjatywach. Był to dzień pielgrzymki, postu i modlitwy, w którym wzięło udział 62 przedstawicieli poszczególnych wyznań chrześcijańskich oraz 62 przywódców różnych religii, takich jak judaizm, islam, hinduizm, buddyzm, sikhizm, zoroastryzm, shintoizm, a także tradycyjnych religii afrykańskich i amerykańskich. Po modlitwie, która odbyła się w oddzielnych miejscach i zgodnie z tradycją każdego z wyznań, uczestnicy zebrali się razem. Był to proroczy znak, następujący po wiekach wykorzystywania religii do usprawiedliwiania konfliktów. Kardynał Etchegaray wspominał tamto wydarzenie:

> Wciąż widzę papieża, który – podobnie jak my wszyscy – był zachwycony, kiedy nagle nad burzowym niebem pojawiła się tęcza, widoczny znak więzi między Bogiem a wszystkimi potomkami Noego. Od tego dnia Asyż stał się w sercu Jana Pawła II duchową arką, w której schronienie znajduje cała ludzkość[6].

„W Asyżu nie modliliśmy się na próżno o pokój!" – zauważył Wojtyła, podczas gdy świat ze zdumieniem obserwował pokojową rewolucję z 1989 roku, która bez rozlewu krwi położyła kres komunizmowi w Europie[7]. Jan Paweł II, który w młodości doświadczył horroru II wojny światowej, przeczuł, że „słaba siła" wierzących stanowi głęboki nurt zdolny do zaprowadzenia pokoju na świecie. W jego opinii religia nie zajmowała się polityką, lecz była protagonistą historii. Nawet w obliczu wątpliwości wyrażanych przez część świata katolickiego oraz ostrożności kurii, Jan Paweł II pragnął, by „duch Asyżu" trwał nadal. To właśnie sam papież ukuł to wyrażenie. Zaledwie dwa dni po tym historycznym spotkaniu zwrócił się do przywódców

---

6 R. Etchegaray, *Assise dans le coeur de Jean-Paul II*, „Lettre aux communautés", mai–juin 2002, n° 214, s. 60–62.

7 Zob. M. Impagliazzo, *Lo „spirito di Assisi" alla prova della storia*, w: *Nel mare aperto della storia. Studi in onore di Andrea Riccardi*, eds. J.-D. Durand, U. Gentiloni Silveri, A. Giovagnoli, M. Impagliazzo, Bari–Roma 2021, s. 55.

religijnych z następującą propozycją: „Kontynuujmy szerzenie przesłania pokoju. Kontynuujmy żyć duchem Asyżu”[8].

Wśród wielu powstałych inicjatyw to właśnie Wspólnota Sant’Egidio, założona w Rzymie w 1968 roku, podjęła powyższe wezwanie Karola Wojtyły, organizując od 1987 roku coroczne spotkanie modlitewne przywódców religijnych na rzecz pokoju i dialogu, do którego z czasem zaczęli dołączać przedstawiciele świata kultury, społeczeństwa obywatelskiego i polityki. Andrea Riccardi, założyciel Wspólnoty Sant’Egidio, odczuł „potrzebę, by ten ruch duchowy”, zainicjowany i rozbudzony przez spotkanie w Asyżu, rozrastał się, „by niczym rzeka pokoju zmyć gorzkie korzenie wojny”. Stąd zrodziła się idea, że „nie należy ograniczać się do pojedynczego wydarzenia”, oraz decyzja o kontynuowaniu drogi dialogu i przyjaźni między przywódcami religijnymi[9]. Kardynał Dziwisz zauważył, że „Jan Paweł II przyjął z zadowoleniem i wspierał od samego początku inicjatywę Wspólnoty Sant’Egidio, polegającą na organizowaniu każdego roku spotkania modlitwy o pokój w «duchu Asyżu». Nie pozwolił nigdy, aby zabrakło jego wsparcia, wysyłając co roku przedstawicieli Stolicy Apostolskiej i swoje osobiste orędzie do organizatorów i uczestników tych spotkań”[10]. W jednym ze swoich tekstów, charakteryzujących się rysem niezwykle osobistym, Jan Paweł II napisał, że wydarzenie z 1986 roku w Asyżu „nie mogło pozostać odosobnionym przypadkiem. Spotkanie to miało przełomową siłę duchową: było jak źródło, do którego można powrócić, by odnowić inspirację; źródło zdolne do wyzwolenia nowych energii pokoju”[11].

Po dwóch pierwszych spotkaniach zorganizowanych w Rzymie w latach 1987 i 1988, we wrześniu 1989 roku, z okazji 50. rocznicy wybuchu II wojny światowej, odbyło się kolejne, tym razem w Warszawie, zatytułowane *War Never Again*. W przededniu pokojowej transformacji, która miała doprowadzić

---

[8] Giovanni Paolo II, Ai rappresentanti delle religioni non cristiane „*Continuiamo a vivere lo spirito di Assisi*”, 29.10.1986, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1986, t. IX, 2 (luglio–dicembre), dz. cyt., s. 1298.

[9] J.-D. Durand, *Lo „spirito di Assisi”. Discorsi e messaggi di Giovanni Paolo II alla Comunità di Sant’Egidio: un contributo alla storia della pace*, Milano 2004, s. 12–14.

[10] *Wystąpienie kard. Stanisława Dziwisza*, Uniwersytet Cypryjski, 16.11.2008, https://meetingsforpeace.santegidio.org/pageID/111/langID/pl/text/8/Wystąpienie-kard-Staniława-Dziwisza.html [dostęp: 16.07.2026].

[11] Zob. J.-D. Durand, *Lo „spirito di Assisi”*…, dz. cyt., s. 111.

do upadku komunizmu w Europie, na wypełnionym po brzegi Placu Zamkowym, Tadeusz Mazowiecki, powołany na urząd premiera zaledwie tydzień wcześniej, uczestniczył w uroczystości zamykającej spotkanie i wraz z przywódcami religijnymi obejrzał wideoprzesłanie Jana Pawła II:

> Pięćdziesiąt lat później na ulicach Warszawy rozbrzmiewa już nie echo ciężkich żołnierskich kroków wojsk okupacyjnych, ale lekkich i przyjacielskich kroków pielgrzymów, mężczyzn i kobiet wyznających różne religie, przybyłych ze wszystkich stron świata, niemających innej siły, jak siłę wspomnień, która pobudza do refleksji i żarliwej modlitwy o pokój[12].

Kolejny dzień poświęcono pamięci Szoa, organizując pielgrzymkę do Auschwitz-Birkenau, w której wzięła również udział muzułmańska delegacja pod przewodnictwem rektora prestiżowego Uniwersytetu Al-Azhar. Było to wydarzenie o znaczeniu historycznym, biorąc pod uwagę, że wiele krajów zamieszkiwanych przez większość muzułmańską nie uznawało Szoa, ignorowało je lub – co gorsza – negowało[13].

W 1993 roku w Mediolanie kardynał Martini określił religie jako „niezwykłą siłę pokoju", ponieważ „gdy sięgają one do sedna swojego autentycznego doświadczenia, okazują się zdolne do dialogu, wzajemnego słuchania, wspierania braterstwa między ludźmi oraz przyczyniania się do przezwyciężania barier, które ich dzielą". Podczas gdy w byłej Jugosławii trwał konflikt, w którym przeciwstawne nacjonalizmy burzyły wielowiekowe współistnienie, wykorzystując do tego tożsamości wyznaniowe, przywódcy religijni wystosowali apel: „Żadna nienawiść, żaden konflikt, żadna wojna nie może znaleźć uzasadnienia w religiach. Wojna nigdy nie może być motywowana religią"[14].

---

[12] Giovanni Paolo II, Messaggio in occasione dell'incontro internazionale di preghiera per la pace nel 50° anniversario dell'inizio del secondo conflitto mondiale *Dalla memoria della guerra sale un'invocazione di pace che si fa insieme preghiera ed impegno concreto*, 1.09.1989, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1989, t. XII, 2 (luglio–dicembre), Città del Vaticano 1991, s. 421. Zob. również M. Signifredi, *Giovanni Paolo II e la fine del comunismo. La transizione in Polonia (1978–1989)*, Milano 2013, s. 478–479.

[13] Zob. M. Impagliazzo, *Lo „spirito di Assisi"*..., dz. cyt., s. 55.

[14] *Pace a Milano. VII Incontro internazionale per la Pace „Uomini e Religioni" (Milano, 19–22 settembre 1993)*, Cinisello Balsamo 1993, s. 192.

W związku z tym, że nie ma możliwości wymienić wszystkich spotkań modlitewnych w intencji pokoju, należy wspomnieć o kilku szczególnie znaczących, takich jak to zorganizowane wspólnie z Rumuńskim Kościołem Prawosławnym w 1998 roku w Bukareszcie. Podczas tego spotkania, w którym uczestniczyły ogromne rzesze wiernych, patriarcha Teoktyst udał się do rzymskokatolickiej katedry w Bukareszcie (była to pierwsza taka wizyta rumuńskiego patriarchy prawosławnego po II wojnie światowej) i publicznie uznał krzywdy wyrządzone Kościołowi greckokatolickiemu w okresie dyktatury komunistycznej. To znaczące na scenie ekumenicznej wydarzenie przyczyniło się do wizyty Jana Pawła II, która miała miejsce rok później i która była pierwszą wizytą papieża w kraju zamieszkiwanym głównie przez wyznawców prawosławia. W trudnym okresie, naznaczonym zagrożeniem terroryzmu po zamachach z 11 września 2001 roku, globalnym kryzysem gospodarczym, nowymi konfliktami, takimi jak te w Syrii i na Ukrainie, pandemią, a także większą świadomością problemów ekologicznych, podczas kolejnych spotkań przywódcy religijni zastanawiali się, jak poprzez dialog odnaleźć duchową energię, którą można by ofiarować światu ogarniętemu przemocą i brakiem jasnej wizji na przyszłość. W 2007 roku w Neapolu papież Benedykt XVI spotkał się z delegacją przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich i innych religii, w tym z patriarchą Konstantynopola Bartłomiejem I oraz naczelnym rabinem Izraela, Yoną Metzgerem. Papież Ratzinger zachęcił wszystkich, „w poszanowaniu dla różnic między poszczególnymi religiami", do pracy na rzecz pokoju i do aktywnego zaangażowania się „w promowanie pojednania między narodami" na drodze „autentycznego «ducha Asyżu»". Stwierdził też, że: „Kościół katolicki zamierza nadal podążać drogą dialogu, aby sprzyjać porozumieniu między różnymi kulturami, tradycjami i wyznaniami religijnymi"[15], zamykając w ten sposób polemikę, która pojawiła się w następstwie słynnego wykładu *lectio magistralis* na Uniwersytecie w Ratyzbonie[16].

W dniu 20 września 2016 roku, z okazji 30. rocznicy Dnia Modlitwy o Pokój ogłoszonego przez Jana Pawła II, papież Franciszek postanowił powrócić do Asyżu na spotkanie zatytułowane *Pragnienie pokoju*, wzywając,

---

[15] Benedetto XVI, Incontro con i capi religiosi nell'Aula magna del seminario arcivescovile a Capodimonte, 21.10.2007, w: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 2007, t. III, 2, Città del Vaticano 2008, s. 491.

[16] Wykład *Wiara, rozum i uniwersytet. Wspomnienia i refleksje* odbył się 12 września 2006 roku.

„abyśmy stawili czoło wielkiej chorobie naszych czasów: obojętności. Jest to wirus, który paraliżuje, czyni biernymi i nieczułymi, to choroba, która dotyka samego centrum religijności, rodząc nowe, bardzo smutne pogaństwo: *pogaństwo obojętności*”[17]. Po Münster-Osnabrück (2017), Bolonii (2018) i Madrycie (2019), w latach 2020–2022 kolejne spotkania modlitewne o pokój odbywały się w Rzymie. Wprawdzie z powodu pandemii Covid-19 uczestniczyło w nich mniej wiernych, ale nigdy nie zabrakło papieża Franciszka. Podczas jednego ze spotkań, 20 października 2020 roku na Kapitolu, Bergoglio przypomniał o „lekcji płynącej z niedawnej pandemii”, stwierdzając:

> braterstwo wypływające ze świadomości, że jesteśmy jedną ludzkością, musi przeniknąć życie ludzi, wspólnot, rządzących i forów międzynarodowych. W ten sposób wzrośnie poczucie, że możemy ocalić się tylko razem, poprzez spotkania, negocjacje, zaprzestanie walki, jednając się ze sobą, łagodząc język polityki i propagandy, rozwijając konkretne drogi na rzecz pokoju[18].

W październiku ubiegłego roku, w wyjątkowej scenerii Koloseum, wraz z przywódcami największych religii świata papież Leon XIV wzywał: „Dość wojen, z ich bolesnymi stosami trupów, zniszczeniami, wygnańcami! Dzisiaj wspólnie manifestujemy nie tylko naszą zdecydowaną wolę pokoju, ale także świadomość, że modlitwa jest wielką siłą pojednania”[19].

Na zakończenie przeglądu 40 lat spotkań w „duchu Asyżu” warto przypomnieć kilka konkretnych inicjatyw na rzecz pokoju, które są ich konsekwencją. Za pierwszy przykład może posłużyć długotrwały konflikt trawiący Wybrzeże Kości Słoniowej w latach 2002–2011, podczas którego to właśnie

---

17 Francesco, Visita ad Assisi per la Giornata mondiale di preghiera per la pace *Sete di Pace. Religioni e culture in dialogo*, 20.09.2016, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160920_assisi-preghiera-pace.html#Discorso [dostęp: 16.07.2026]; [tłum. pol. za: *Apel z Asyżu: przemoc i terroryzm sprzeczne z duchem religii*, https://dzieje.pl/aktualnosci/apel-z-asyzu-przemoc-i-terroryzm-sprzeczne-z-duchem-religii [dostęp: 24.09.2026].

18 Franciszek, Międzynarodowe spotkanie na modlitwie o pokój *Nikt się nie zbawia sam. Pokój i braterstwo* zorganizowane przez Wspólnotę Sant’Egidio, 20.10.2020, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2020/documents/papa-francesco_20201020_omelia-pace.html [dostęp: 16.07.2026].

19 Leon XIV, Przemówienie w obecności przywódców religijnych, 28.10.2025, https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/speeches/2025/october/documents/20251028-meeting-pace.html [dostęp: 16.07.2026].

uczestnicy spotkań Wspólnoty Sant'Egidio pełnili rolę mediatorów na rzecz pokoju, zapobiegając, by nie nabrał on charakteru religijnego, zwłaszcza w Koumassi, na przedmieściach Abidżanu[20]. Podobnie w Pakistanie imam Wielkiego Meczetu w Lahore, Abdul Khabeer Azad, udał się do dzielnicy chrześcijańskiej, aby użyć swojego autorytetu do powstrzymania przemocy ze strony niektórych muzułmanów wobec mniejszości chrześcijańskiej[21]. Nie należy też zapominać, że w konflikcie etniczno-religijnym, który dzielił Republikę Środkowoafrykańską, pojednaniu narodowemu, a także wizycie papieża Franciszka w 2015 roku, sprzyjały mosty braterstwa zbudowane przez imama Kobine'a Layamę, katolickiego arcybiskupa Nzapalainga oraz protestanckiego pastora Guérékoyaméné-Gbangou, których miejscowa ludność nazywa z wdzięczności i szacunku „Świętymi z Bangui"[22].

Religie mają „słabą siłę" pokoju[23]. Intuicja, która skłoniła Jana Pawła II do zwołania Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu w 1986 roku, dała początek oryginalnej drodze dialogu i przyjaźni między przedstawicielami różnych religii. Z historycznej perspektywy można stwierdzić, że spotkania te przyczyniły się do uczynienia dialogu międzyreligijnego zasadniczym elementem działania i nauczania Kościoła katolickiego we współczesnym społeczeństwie, które w ostatnich latach wzbogaciło się o kilka kluczowych tekstów, takich jak *Dokument o ludzkim braterstwie dla pokoju światowego i współistnienia*, podpisany w Abu Zabi 4 lutego 2019 roku przez papieża Franciszka i wielkiego imama Al-Azhar Ahmeda Al-Tayyeba, oraz encyklika *Fratelli tutti* z 2020 roku, w której papież Franciszek napisał:

> Różne religie, wychodząc z uznania wartości każdej osoby ludzkiej jako stworzenia, powołanego do bycia dzieckiem Bożym, wnoszą cenny wkład

---

20 Zob. M. Impagliazzo, *Lo „spirito di Assisi"*…, dz. cyt., s. 65–66.

21 A. Riccardi, *Il grido della pace*, Cinisello Balsamo 2023, s. 135.

22 M. Garofalo, *Centrafrica: verso la ricomposizione*, w: *Fare pace. La diplomazia di Sant'Egidio*, ed. R. Morozzo della Rocca, Cinisello Balsamo 2018, s. 295–326.

23 Podczas Międzynarodowego Spotkania Modlitwy o Pokój „Krzyk pokoju", zorganizowanego przez Wspólnotę Sant'Egidio w Rzymie w dniach 23–25 października 2022 roku, wskazano na istotę „słabej siły" wierzących: „Modlitwa «nie jest widoczna», a jednak stanowi największy zasób przemiany, jakim od tysiącleci dysponuje każde pokolenie: jest to słaba siła, niezbędna do odnalezienia dróg prowadzących do pokoju". Zob. M. Raviart, *La forza „debole" della preghiera per gridare alla pace*, https://www.vaticannews.va/it/chiesa/news/2022-10/grido-della-pace-sant-egidio-forum-nuvola.html [dostęp: 15.09.2026].

> w budowanie braterstwa i obronę sprawiedliwości w społeczeństwie. Dialog między osobami różnych religii nie odbywa się wyłącznie ze względu na dyplomację, uprzejmość czy tolerancję[24].

Promowanie „ducha Asyżu" oraz kontynuacja drogi przyjaźni między wyznawcami różnych religii stanowi wyraźny znak ciągłości współczesnego papiestwa. Dialog z innymi religiami nie stanowi alternatywy dla misji głoszenia Ewangelii, ale pomaga lepiej żyć w zglobalizowanym świecie. Jest to przekonanie, które kierowało Kościołem katolickim po tym, jak podczas Soboru Watykańskiego II deklaracja *Nostra aetate* otworzyła drogę do dialogu z „innymi", postrzeganymi nie jako wrogowie, których należy potępiać lub zwalczać, ale jako partnerzy do dialogu[25]. Złożoność wielokulturowego i wielowyznaniowego świata stanowi dla chrześcijan wyzwanie, ale w dzisiejszym świecie nie da się funkcjonować bez dialogu, bez którego nie sposób zrozumieć nawet własnej tożsamości. Jak nauczał Józef Tischner: „Dopiero w dialogu, w sporze, w opozycji, a także w dążeniu do nowej wspólnoty tworzy się świadomość mojego ja jako istoty samoistnej, odrębnej od drugiego. Wiem, że *ja jestem*, bo wiem, że *drugi* jest"[26]. Co więcej, jak napisał Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność*, człowiek realizuje się w spotkaniu z drugim człowiekiem, podporządkowując się „jakby prawu «ekstazy» – wyjścia z siebie, aby tym pełniej bytować w drugim"[27].

Globalny świat, w którym różniący się do siebie ludzie żyją obok siebie, musi nauczyć się żyć w braterstwie. „Religie, dzięki swojej tysiącletniej mądrości, kształtowane przez modlitwę i kontakt z ludzkim cierpieniem, są laboratoriami człowieczeństwa. Są żywymi organizmami: gromadzą i wsłuchują się w pragnienia mężczyzn i kobiet. Nie są ideologiami, lecz wspólnotami zakorzenionymi w miejscach, w których żyją, bliskimi bólowi, radości

---

[24] Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 3.10.2020, 271.

[25] Zob. M. Signifredi, *„Spirit of Assisi"*, Fratelli tutti, *human fraternity: the prayer meetings for peace of the Community of Sant'Egidio in a historical perspective*, w: *Fraternity as an Overlooked Element in Global Politics*, eds. J. Kulska, A.M. Solarz, New York – London 2025, s. 123–137.

[26] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 270.

[27] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2001, s. 112.

i wysiłkowi ludzi”[28]. Co więcej, same rodzą wspólnoty. Słusznie rabin Jonathan Sacks pisał, że: Wyszlifowane przez modlitwę i żywy kontakt z ludźmi religie, są prawdziwymi laboratoriami człowieczeństwa. Nie są to ideologie, lecz wspólnoty zakorzenione w miejscach, w których żyją, wspólnoty bliskie ludziom i towarzyszące im w ich radościach i smutkach. Ponadto religie same w sobie są źródłem wspólnot, co doskonale ujął rabin Jonathan Sacks w swoich słowach: „Pomimo swoich metafizycznych podstaw religia ma wiele do zaoferowania dialogowi i społeczeństwu. Buduje wspólnoty, uwalnia nas od samotności i przełamuje pancerz egoizmu, otwierając nas na innych oraz na świat”[29].

„Duch z Asyżu” stanowi fundament pokoju i przygotowuje cywilizację wspólnego życia w braterstwie. Początek XXI wieku potrzebuje jeszcze bardziej „ducha Asyżu”. Dlatego 27 października 2026 roku, w czterdziestą rocznicę spotkania zwołanego przez Jana Pawła II, papież Leon XIV dołączy do przywódców wielkich religii świata do Asyżu, aby wspólnie błagać o dar pokoju w świecie dotkniętym straszliwymi wojnami.

Tłumaczyła **Katarzyna Dereszowska**

Dr Massimiliano Signifredi – wykładowca rzymskiego Uniwersytetu Roma Tre, związany ze Wspólnotą Sant’Egidio.

[28] *The Art Of Dialogue: Marco Impagliazzo addressing the gathering of the Global Conference on Human Fraternity, with Pope Francis*, Abu Zabi, 4.04.2019, https://www.santegidio.org/pageID/30284/langID/en/itemID/29216/The-Art-Of-Dialogue-Marco-Impagliazzo-addressing-the-gathering-of-the-Global-Conference-on-Human-Fraternity-with-Pope-Francis.html [dostęp: 16.07.2026].

[29] J. Sacks, *Moralità. Ristabilire il bene comune in tempi di divisioni*, Firenze 2021, s. 340.

Po Asyżu: rozmowa, modlitwa, świadectwo

Paweł Milcarek

Asyż, od chwili spotkania z 27 października 1986 roku, znaczy w Kościele więcej niż jedno wydarzenie. Jest nazwą dla całej serii obrazów, skojarzeń, nadziei, lęków i sporów. Dla jednych pozostał śmiałym gestem Jana Pawła II, który w epoce zimnej wojny chciał zgromadzić ludzi religii wokół sprawy pokoju. Dla innych stał się znakiem tego, że katolicyzm zaczyna przedstawiać siebie jako jedną z wielu tradycji duchowych, posiadających wprawdzie własny język i obrzęd, ale już nie własne roszczenie do prawdy. Wokół tego symbolu narosło zbyt wiele rzeczy, aby zamknąć sprawę prostym oskarżeniem lub prostą pochwałą.

Warto zacząć od intencji Jana Pawła II, ponieważ nie ma żadnego powodu, by ją sprowadzać do uproszczeń wygodnych dla światowej „dyktatury relatywizmu". Papież nie zamierzał ustanawiać religijnego parlamentu świata ani ogłaszać, że wszystkie religie prowadzą do Boga w jednakowy sposób. W jego nauczaniu z tamtych lat znajdujemy wyraźne stwierdzenia o jedyności Chrystusa i o zasadniczej różnicy między chrześcijaństwem a religiami niechrześcijańskimi. Religie te wyrażają po prostu ludzkie szukanie Boga; natomiast chrześcijaństwo rodzi się z faktu, że Bóg sam objawił się człowiekowi i uczynił to w sposób pełny w Synu Wcielonym. Papież nie porzucił tej różnicy, także wtedy, gdy szukał języka szacunku i współdziałania z ludźmi innych religii.

Również sam program Asyżu był pomyślany z pewną ostrożnością. Nie miało być wspólnej modlitwy, jak gdyby chrześcijanie, żydzi, muzułmanie, buddyści i wyznawcy religii plemiennych mogli zgodnie zwracać się do tego samego Boga w jednym akcie kultu. Miano być razem, aby się modlić, a każdy miał modlić się po swojemu. Formuła była niezręczna, ale wypływała z realnego problemu. Jan Paweł II chciał, aby ludzie wierzący dali wspólne świadectwo, że pokój nie jest wyłącznie sprawą politycznych kalkulacji i równowagi sił. Zarazem wiedział, że modlitwa zakłada określoną prawdę o Bogu, o człowieku i o zbawieniu – a właśnie tu różnice nie są drugorzędne.

Krytycy wydarzenia twierdzili, że już samo zgromadzenie w jednym miejscu przedstawicieli tak różnych religii stworzy wrażenie ich równości. Niektórzy poszli znacznie dalej: mówili o zdradzie Chrystusa, o synkretyzmie, o obrazie Boga. Ten sposób oskarżenia był niesprawiedliwy, bo przypisywał Janowi Pawłowi II intencję, której jego własne słowa przeczą. Papież mówił w Asyżu o Chrystusie, naszym Pokoju, a w podsumowującym spotkanie przemówieniu do Kurii Rzymskiej wyraźnie wskazywał na jedność zbawczego planu Boga, którego centrum stanowi Jezus Chrystus.

Nie znaczy to jednak, że wszelkie zastrzeżenia wobec Asyżu były jedynie objawem złej woli albo światopoglądowej ciasnoty. Istnieje bowiem różnica między osądem papieskich intencji a oceną tego, co rzeczywiście pokazano katolikom i światu. W sprawach wiary gesty bywają ważniejsze niż najprecyzyjniejsze komentarze. W Asyżu użyczono kościołów przedstawicielom religii niechrześcijańskich. Doszło do scen, które dla wielu katolików były głęboko bolesne: rytuałów wykonywanych przy chrześcijańskich ołtarzach, figurki Buddy umieszczonej na tabernakulum, kadzidła, tańców i znaków kultu w miejscach poświęconych Bogu w Trójcy Jedynemu. Kardynał Silvio Oddi, legat papieski przy asyskiej bazylice, wspominał po latach swoje zgorszenie i dezorientację widoczną wśród obecnych wiernych.

Można powiedzieć, że były to błędy organizacyjne; można też przypominać, że nie stanowiły istoty papieskiego programu. Wszystko to jest prawdą, ale nie rozwiązuje problemu. Kościół nie jest wspólnotą samych intencji. Wierni uczą się wiary także przez widok ołtarza, przez sposób obchodzenia się z miejscem świętym, przez to, co biskup i papież uznają za stosowne

w obecności innych kultów. Człowiek, który zobaczył Buddę stawianego tam, gdzie w katolickim kościele przechowuje się Najświętszy Sakrament, miał prawo pytać, czy nie doszło do zamazania granicy, której katolicyzm nie może zamazać.

Przecież pierwsze przykazanie nie jest przejawem religijnej nietolerancji. Jest wyznaniem, że Bóg objawił się naprawdę i że człowiek nie może sam dowolnie układać sobie kultu z elementów pochodzących z różnych źródeł. Tradycja Kościoła bardzo ostrożnie traktowała udział katolików w obrzędach innych religii. Nie dlatego, że nie uznawała żadnego dobra poza swymi granicami, ani dlatego, że chciała odmawiać szacunku ludziom inaczej wierzącym. Wiedziała po prostu, że kult jest zawsze wyznaniem wiary. Można spotkać drugiego człowieka z życzliwością i powagą, można rozmawiać, współpracować w sprawach pokoju czy obrony życia, ale nie można zachowywać się tak, jakby zasadnicze sprzeczności w wyznawaniu Boga i zbawienia dały się odłożyć na bok w chwili modlitwy.

W tym miejscu szczególnie ważne jest rozróżnienie, które w posoborowych sporach bywało zaciemniane. Kościół głosi, że łaska Boża może działać poza jego widzialnymi granicami. Człowiek, który nie zna Ewangelii bez własnej winy, który szuka Boga i stara się pełnić Jego wolę rozpoznaną w sumieniu, nie jest przez to wyłączony spod miłosierdzia Chrystusa. Tego nie trzeba osłabiać ani przemilczać. Ale z tej prawdy nie wynika, że konkretne religie niechrześcijańskie są równoległymi drogami zbawienia albo że ich własne doktryny i kulty prowadzą człowieka do Boga w podobny sposób jak wiara, chrzest i życie w Kościele.

Jeżeli ktoś zostaje zbawiony poza widzialną przynależnością do Kościoła, zostaje zbawiony przez Chrystusa. Nie przez autonomiczną skuteczność błędu religijnego. Jest to rozróżnienie niezbędne, choć dziś często uchodzi za zbyt ostre. Bez niego przestaje być zrozumiała sama misja Kościoła. Po co głosić Ewangelię, po co chrzcić, po co wzywać do nawrócenia, skoro człowiek ma pozostać bez szkody w tym, co odziedziczył jako swoją religię? W praktyce taka logika nieraz prowadziła do osłabienia misyjnego nerwu Kościoła i do swoistej nabożnej uprzejmości, z którą mówi się o wszystkim z szacunkiem, byle nie powiedzieć, że Chrystus jest rzeczywiście drogą, prawdą i życiem – i to nie tylko „dla mnie", lecz dla „wszystkich narodów".

Sobór Watykański II nie daje podstaw do takiego wniosku. Deklaracja *Nostra aetate* zaleca szacunek dla religii niechrześcijańskich i mówi o tym, co w nich prawdziwe i święte. Było to potrzebne zarówno po doświadczeniach wieku totalitaryzmów, jak i wobec pewnych form wyniosłości czy samozadowolenia chrześcijan. Dokument ten nie jest jednak pełną teologią religii. Powinien być czytany wraz z konstytucją dogmatyczną *Lumen gentium*, z dekretem misyjnym *Ad gentes*, z nauką o powszechnej woli zbawczej Boga i z przypomnieniem, że Chrystus jest jedynym Pośrednikiem. Dopiero wtedy widać całość: Kościół może także w religiach niechrześcijańskich dostrzegać dobro, prawdę, naturalną mądrość, „adwentowy" głód Boga, a nawet ślady działania łaski; nie może natomiast mówić o religijnym pluralizmie tak, jakby wielość sprzecznych wyznań była sama przez się chciana przez Boga jako równoległe bogactwo dróg zbawienia.

Asyż był później odczytywany właśnie w ten sposób, czego Jan Paweł II zapewne nie przewidział. Z wydarzenia jednorazowego uczyniono symbol, który miał zastąpić katechizm.

Gdy przypominano o konieczności misji albo o jedyności Chrystusa, odpowiadano obrazem papieża pośród „religii świata". Gdy w szczycie Roku Jubileuszowego 2000 Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła deklarację *Dominus Iesus*, wielu ludzi żyjących duchem dialogowych instytucji odebrało ją niemal jako skandal. Tymczasem dokument mówił rzeczy bardzo elementarne: że Chrystus jest jedynym i powszechnym Zbawicielem oraz że Kościół nie może przedstawiać siebie jako jednego z wielu równoważnych miejsc zbawienia. W tym sensie *Dominus Iesus* nie było zwrotem przeciw Janowi Pawłowi II. Było raczej koniecznym dopowiedzeniem do tego, co w atmosferze „ducha Asyżu" zaczęło się rozmywać. Zresztą sam Jan Paweł II, zwłaszcza w encyklice *Redemptoris missio* (1990) i w późniejszych katechezach o religiach[1], mówił jasno, że dialog nie może być przeciwstawiany przepowiadaniu. Dialog należy do misji Kościoła, ale nie zastępuje misji. Szacunek dla drugiego człowieka nie pozwala zatajać przed nim tego, co chrześcijanin uważa za prawdę zbawczą.

---

[1] Zob. Jan Paweł II, Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej *Duch Boży a „ziarna prawdy" obecne w religiach niechrześcijańskich*, 9.09.1998.

Benedykt XVI próbował podjąć dziedzictwo Asyżu z większą świadomością jego dwuznaczności. Nie chciał kwestionować dziedzictwa pozostawionego przez Jana Pawła II (które zresztą współtworzył) ani spełniać oczekiwań tych, którzy domagali się potępienia całej jego inicjatywy. Wiedział jednak, że jubileuszowe spotkanie w 2011 roku powinno otrzymać inny kształt. W liście do pastora Petera Beyerhausa pisał, że rozumie jego zaniepokojenie i że uczyni wszystko, aby wykluczyć synkretystyczne lub relatywistyczne odczytanie tego wydarzenia.

W Asyżu Benedykta mniej było symboliki równoległych aktów religijnych, więcej refleksji nad naturą religii, pokojem, rozumem i odpowiedzialnością człowieka. Znamienne było zaproszenie także ludzi niewierzących. Nie chodziło o poszerzenie religijnego zgromadzenia o jeszcze jedną „opcję światopoglądową", ale o postawienie pytania, bez którego rozmowa o pokoju staje się pusta: czy człowiek uznaje prawdę i dobro, które nie są wytworem jego woli? Benedykt nie próbował budować jedności z religijnej mieszaniny. Przypominał raczej, że trzeba rozmawiać o tym, co religie czynią z kulturą, z moralnością, z pojęciem osoby, z prawem i z życiem społecznym[2].

W liście do włoskiego filozofa i senatora Marcella Pery z roku 2008[3] papież sformułował rzecz bardzo trzeźwo: w sensie ścisłym dialog międzyreligijny nie jest możliwy, natomiast potrzebny jest dialog międzykulturowy, dotyczący konsekwencji zasadniczych wyborów religijnych. Zdanie to może razić tych, którzy przywykli uważać samo słowo „dialog" za rozwiązanie każdego problemu. Jest jednak realistyczne. Rozmowa między chrześcijaninem a muzułmaninem, buddystą czy niewierzącym jest możliwa i konieczna, ale nie może polegać na udawaniu, że wszyscy mówią o tym samym. Uczciwość zaczyna się od uznania różnic.

Najbliższy model chrześcijańskiej rozmowy z innym światem znajduje się nie w obrazie religijnego zgromadzenia, lecz w scenie mowy św. Pawła na Areopagu. Apostoł dostrzega u Ateńczyków pragnienie Boga i wykorzy-

---

2 Benedykt XVI, Przemówienie *Dzień refleksji, dialogu i modlitwy o pokój i sprawiedliwość w świecie*, Asyż, 27.10.2011.

3 List-przedmowa Benedykta XVI ukazał się w książce Marcella Pery *Perché dobbiamo dirci cristiani. L'liberalismo, l'Europa, l'etica*, Milano 2008. Wydanie polskie M. Pera, *Dlatego powinniśmy nazywać siebie chrześcijanami. Liberalizm, Europa, etyka*, Lublin 2014.

stuje ich ołtarz „Nieznanemu Bogu" jako punkt wyjścia. Nie błogosławi jednak ich kultu ani nie stwierdza, że mają już wszystko, czego potrzebują. Mówi o Bogu Stwórcy, wzywa do nawrócenia i głosi zmartwychwstanie Chrystusa. Takie spotkanie jest zarazem otwarte i wymagające.

Katolicka ocena Asyżu powinna pozostać w tej trudnej przestrzeni. Nie ma powodu, by imputować Janowi Pawłowi II złe zamiary, zdradę wiary czy relatywizm. Jego osobista wiara w Chrystusa i jego gorliwość misyjna były aż nadto widoczne. Nie ma też powodu, by zamykać oczy na to, że pewne gesty i obrazy z Asyżu zaszkodziły jasności katolickiego świadectwa oraz zostały później użyte jako wygodne alibi dla religijnego indyferentyzmu.

Kościół nie potrzebuje ani izolacji, ani religijnego teatru zgody. Potrzebuje ludzi zdolnych spotkać każdego człowieka bez lęku i bez pogardy, a równocześnie zachować jasność co do tego, Kogo wyznają. Pokój, o który modlą się chrześcijanie, nie jest tylko pokojem między ludźmi. Ma swoje źródło w pojednaniu człowieka z Bogiem, dokonanym przez Chrystusa. Dlatego katolik może rozmawiać ze wszystkimi, ale nie może milczeć o Tym, który jest jego Pokojem. I Prawdą.

Dr Paweł Milcarek – filozof, historyk i publicysta, założyciel i wieloletni redaktor naczelny kwartalnika „Christianitas".

Światowy Dzień Modlitw o Pokój w Asyżu – perspektywa żydowska

Jakub M. Pogonowski

Tło

Chrześcijaństwo ma swe korzenie w religii Izraela. Teksty Nowego Testamentu przedstawiają Jezusa jako kogoś, kto przychodzi, by spełnić zapowiedzi proroków i zrealizować to, co ich ustami zapowiedział Bóg Izraela. Wczesny ruch wyznawców Jezusa składał się w przeważającej mierze z Żydów, a judaizm okresu drugiej świątyni stanowi właściwy kontekst historyczny, społeczny i kulturowy pism Nowego Testamentu. W najnowszych badaniach coraz wyraźniej rysuje się obraz, w którym Jezus nie przychodzi założyć nowej religii. Rozmaite dyskusje, polemiki, a nawet konflikty widoczne na kartach Ewangelii można odczytywać jako jeden z głosów w barwnej i wieloaspektowej żydowskiej debacie religijnej okresu drugiej świątyni. Na skutek rozmaitych czynników społecznych i politycznych, wraz z upływem czasu, coraz bardziej widoczna stawała się jednak polemika, dyskusja, a w końcu otwarta wrogość pomiędzy tym, co niektórzy badacze określają jako „kościół protokatolicki" a formującym się judaizmem rabinicznym. Retoryka antyżydowska wśród rozmaitych autorów chrześcijańskich doprowadzała wielokrotnie do sytuacji, w których Żydzi w Europie

stawali się ofiarami ataków bazujących często na bezpodstawnych zarzutach lub na wyrwanych z kontekstu i błędnie rozumianych wersetach biblijnych. W tym kontekście, z perspektywy żydowskiej, Holokaust był logicznym następstwem określonej narracji i dyskursu, który rozpowszechniony był w Europie przez dwa tysiące lat chrześcijaństwa.

Tak naszkicowane tło historyczne jest niezbędne, by zrozumieć znaczenie Światowego Dnia Modlitw o Pokój 27 października 1986 roku. Horror Holokaustu już w pierwszych latach po wojnie doprowadził do refleksji nad retoryką chrześcijańską w odniesieniu do Żydów. W 1947 roku w Seelisbergu[1] w Szwajcarii przedstawiciele różnych społeczności chrześcijańskich i żydowskich wspólnie zastanawiali się nad tym, co należy zmienić w dyskursie chrześcijańskim, by Holokaust się nie powtórzył. Niecałe dwadzieścia lat później Sobór Watykański II dyskutował nad problemem teologii zastąpienia, według której Kościół jest Nowym Izraelem zastępującym „stary". Krótki dokument *Nostra aetate* z 1965 roku[2] stanowił istotny punkt zwrotny w podejściu Kościoła katolickiego do Żydów. Po kolejnych dwudziestu latach, w dniu 13 kwietnia 1986 roku Jan Paweł II odwiedził rzymską synagogę, gdzie wygłosił słynne słowa o Żydach jako „starszych braciach w wierze". Wraz z nim w spotkaniu uczestniczył naczelny rabin Rzymu Elio Toaff.

Uczestnicy wydarzenia

To właśnie rabin Elio Toaff był kluczową postacią wśród żydowskich uczestników Światowego Dnia Modlitw o Pokój, który miał miejsce pół roku po przełomowej wizycie Jana Pawła II w Wielkiej Synagodze w Rzymie. Wizyta ta odbiła się szerokim echem, nie tylko dlatego, że papież cytujący Biblię po hebrajsku w synagodze jest rzadkim widokiem. Mówił on również o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa, ubolewając nad tym, jak Żydzi traktowani byli w Europie.

---

[1] Międzynarodowa Nadzwyczajna Konferencja w sprawie Antysemityzmu miała miejsce w dniach od 30 lipca do 5 sierpnia 1947 roku. Więcej materiałów na ten temat zob. Polska Rada Chrześcijan i Żydów, *70. rocznica konferencji w Seelisbergu – 2017*, https://www.prchiz.pl/2017-07-seelisberg-konferencja-70-lat [dostęp: 3.09.2026].

[2] Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, Rzym, 28.10.1965.

W dyskusjach nad stosunkowo małą frekwencją Żydów w Asyżu w 1986 roku wskazuje się niekiedy, że wcześniejsza wizyta w synagodze była wydarzeniem tak istotnym, iż przyćmiła Światowy Dzień Modlitw o Pokój, odbywający się niespełna pół roku później. Delegacja żydowska liczyła około 60 osób, w większości przedstawicieli lokalnej społeczności. Obok Toaffa z ważnych postaci wymienić można jeszcze dr. Josepha Lichtena, przedstawiciela Anti-Defamation League w Rzymie. Poza tym delegacji nie towarzyszyli istotni przywódcy duchowi judaizmu, co zapewne wpłynęło na bardzo ograniczony oddźwięk medialny i niewielki wpływ wydarzenia na debatę w ramach judaizmu.

Fakt niskiej frekwencji mógł być związany z terminem wydarzenia. Miało ono miejsce w poniedziałek, a więc poza świętymi dniami chrześcijaństwa, judaizmu i islamu. Obchody zostały jednak zorganizowane zaraz po tygodniowych obchodach Święta Namiotów, zakończonego obchodami Simchat Tora, czyli Radość Tory. Ze względu na zakaz podróżowania w dniu świątecznym zagraniczni goście fizycznie nie mieli możliwości dolecieć do Rzymu na czas. Jeden z lokalnych uczestników wydarzenia, licealista Oscar Laufer, w relacji dla Jewish Telegraphic Agency ubolewał nad niską frekwencją zagranicznych gości, wskazując, że mogli przyjechać do Rzymu wcześniej i świętować Simchat Tora razem z rzymskimi Żydami.

Dodatkowo w 1986 roku Watykan nie miał relacji dyplomatycznych z państwem Izrael. W publicystyce i szerokiej żydowskiej opinii publicznej gesty religijne miały charakter drugorzędny w sytuacji, gdy Stolica Apostolska nie uznawała istnienia państwa żydowskiego.

Wspomnieć należy wreszcie o tym, że w przeciwieństwie do wizyty w synagodze Światowy Dzień Modlitwy o pokój nie był wydarzeniem bilateralnym skoncentrowanym na relacjach katolicko-żydowskich. Reprezentowanych było tam szereg religii, co dla wielu wyznawców judaizmu zbliżało się niebezpiecznie blisko do idei synkretyzmu. Tego rodzaju obawy podzielane były również przez katolickich krytyków wydarzenia, pomimo zapewnień papieża, że celem nie jest wspólna modlitwa, tylko bycie razem w celu modlitwy. Skoro to subtelne rozróżnienie nie zawsze było czytelne w kontekście katolickim, tym bardziej zrozumiałe jest, że tego rodzaju inicjatywa napotkała na opór lub po prostu została zignorowana przez ortodoksyjny

judaizm, w którym unikanie choćby pozorów czczenia obcych bóstw jest kluczowym elementem tożsamości.

Przebieg

Właśnie ta logika wpłynęła na decyzję rabina Toaffa, by żydowskie modlitwy w Asyżu odbyły się na zewnątrz, a nie w budynkach kościelnych. Z punktu widzenia prawa żydowskiego kościoły zawierające obrazy, rzeźby i inne przedmioty kultu katolickiego to miejsca przeznaczone do bałwochwalstwa. W związku z tym modlitwy żydowskie w tego rodzaju miejscach są zakazane. Żydowscy uczestnicy modlili się zatem na zewnątrz, w pobliżu dawnej historycznej synagogi. Oprócz wspominanych powyżej przesłanek halachicznych, ten *modus operandi* miał również wymiar symboliczny – stanowił nawiązanie do wielowiekowej obecności Żydów w miastach Italii i ich przetrwania mimo trudnej historii.

Podobnie jak reszta uczestników, delegacja żydowska pościła i w godzinach porannych rozpoczęła samodzielne modlitwy pod gołym niebem. Po części indywidualnej uczestniczyli oni wraz z innymi grupami w procesji zmierzającej na plac przed Dolną Bazyliką św. Franciszka.

Odbiór

Ograniczone uczestnictwo przedstawicieli judaizmu przełożyło się na małe zainteresowanie wydarzeniem żydowskiej opinii publicznej. Decyzja Rabbinical Council of America, by nie wysyłać delegacji do Asyżu, zapewne opierała się na oficjalnej polityce bazującej na poglądzie rabbiego Josepha B. Soloveitchika, który w swoim słynnym eseju *Confrontation* z 1964 roku[3] odnosił się do idei dialogu międzyreligijnego, która to idea stała się tematem dyskusji po Soborze Watykańskim II. Soloveitchik dopuszczał współpracę w sferach społecznych i etycznych, ale odrzucał współpracę w sprawach religijnych i dialog teologiczny.

[3] J.B. Soloveitchik, *Confrontation*, „Tradition" 1964, Iss. 6.2, s. 5–29, https://traditiononline.org/confrontation/ [dostęp: 3.09.2026].

Choć postawa ta wciąż ma wielu zwolenników wśród społeczności ortodoksyjnej, to nie jest ona jedynym istniejącym poglądem. Niektórzy przedstawiciele judaizmu są bardziej przychylni idei dialogu międzyreligijnego. Myśliciele tacy jak: rabbi Irving Greenberg[4], rabbi dr Eugene Korn[5] czy rabbi David Novak[6] to przedstawiciele judaizmu, dla których zmiana retoryki i dyskursu katolickiego i chrześcijańskiego po Zagładzie stanowią przyczynek do dalszego pogłębiania wzajemnych relacji. Biorąc pod uwagę te tendencje, uważają oni, że dialog między Żydami a wyznawcami Jezusa jest możliwy i potrzebny.

Jednym z przejawów takiego podejścia jest deklaracja *Dabru Emet* (Mówcie Prawdę) z 2000 roku[7], która stanowi głos rozmaitych środowisk żydowskich w debacie na temat dialogu religijnego z chrześcijaństwem. Deklaracja zakłada między innymi uznanie, że Żydzi i chrześcijanie czczą tego samego Boga i opierają się na tych samych Pismach. Dokument ten został podpisany przez ponad 220 rabinów i intelektualistów różnych nurtów judaizmu, przy czym reprezentanci ortodoksji stanowili istotną mniejszość. Dla wielu wyznawców judaizmu jednak fakt posiadania wspólnych korzeni, ksiąg i czczenia tego samego Boga jest niewystarczający do tego, by uznać, że judaizm i chrześcijaństwo są w jakiejś mierze jedną rodziną. Rabini, tacy jak Moshe Fenstein, Menachem Schneerson, Zev Segal czy Fabian Schonfeld, kategorycznie przeciwstawiali się jakiemukolwiek dialogowi międzyreligijnemu, w tym dialogowi z chrześcijaństwem.

Istotne zmiany w dyskursie, narracji i retoryce chrześcijańskiej po Holokauście zostały zauważone i docenione w różnych kręgach judaizmu. Zaznaczyć należy jednak, że nie wywarły one zasadniczo wpływu na teologię czy praktykę religijną Żydów i nie spowodowały debat tak intensywnych jak te, które pojawiły się wśród chrześcijan na skutek Asyżu i – szerzej – Soboru Watykańskiego II.

---

4 I. Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity*, Philadelphia 2004, https://archive.org/details/forsakeofheavene0000gree/page/n9/mode/2up [dostęp: 3.09.2026].

5 E. Korn, *The Man of Faith and Religious Dialogue: Revisiting „Confrontation"*, „Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas & Experience" 2005, Vol. 25, No. 3, s. 290–315.

6 D. Novak, *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, Oxford – New York 1989.

7 *Dabru Emet: A Jewish Statement on Christians and Christianity*, https://icjs.org/dabru-emet-text/ [dostęp: 3.09.2026]. Tekst *Dabru emet* w j. polskim (tłum. S. Krajewski) zob. https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/dabru_emet_pl#goog_rewarded [dostęp: 3.09.2026].

Choć oba te wydarzenia miały i mają istotny wpływ na tożsamość katolicką, dla judaizmu stanowią one przede wszystkim okazję do tego, by podważyć pewne błędne stereotypy i zmienić negatywne narracje o Żydach, jakie rozpowszechniły się w świecie zachodnim przez dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa.

Ogólnie można powiedzieć, że odbiór Asyżu wśród społeczności żydowskiej był dosyć ograniczony. Nawet w pismach zwolenników dialogu widać pewien dystans do formuły przyjętej w Asyżu, w której, oprócz chrześcijaństwa czy islamu, do udziału zaproszeni są również wyznawcy religii całkowicie odmiennych od judaizmu. Zapewne mnogość religii, jakie reprezentowane były w Asyżu w 1986 roku, sprawiła, że nawet bardziej przychylni dialogowi z chrześcijaństwem wyznawcy judaizmu postanowili przemilczeć inicjatywę, która, pomimo subtelnej narracji tłumaczącej zamysł Asyżu, wielu wydaje się sprzeczna z religią Izraela.

Dr Jakub M. Pogonowski – wykładowca w Pracowni Studiów nad Judaizmem na Wydziale Kultur Azji i Afryki Uniwersytetu Warszawskiego.

POKÓJ W RELIGIACH ŚWIATA

Idea pokoju w tradycji biblijnej i katolickiej

Barbara Strzałkowska

Słowo „pokój" powtarzamy nieustannie, szczególnie w świecie wojen, przemocy i głębokich podziałów, ale często rozumiemy je bardzo ubogo – jako chwilę, w której ustają strzały lub jako moment, gdy nie ma konfliktów. Wszyscy chcieliby pokoju, a jednak w różnych etapach dziejów człowiek jest zdolny do prowadzenia wojen… czasem nawet w imię pokoju. Można powiedzieć: wszyscy chcą pokoju, ale z jakiegoś powodu często trudno nam go osiągnąć. Warto zastanowić się, co właściwie w tradycji biblijnej i katolickiej nazywamy pokojem? Czy pokój zaczyna się wtedy, gdy milknie broń, czy może znacznie wcześniej – w sposobie, w jaki człowiek patrzy na Boga, świat i na bliźniego?

W tradycji biblijnej pokój nie jest przede wszystkim brakiem wojny. Jest przywróceniem właściwych relacji: z Bogiem, z drugim człowiekiem, ze wspólnotą i ze stworzeniem. Dlatego pokój jest zarazem darem i zadaniem. Tak też widziała go tradycja Kościoła.

Starotestamentalny *šālôm*: świat w jego pełni

Hebrajskie שָׁלוֹם – *šālôm* ma znacznie większą pojemność niż polskie słowo „pokój". Obejmuje „pełnię, dobrostan, bezpieczeństwo, pomyślność, inte-

gralność, właściwy porządek relacji". Wszystko to, czego człowiek potrzebuje do spełnionego życia. Człowiek żyjący w *šālôm* nie tylko nie prowadzi wojny – cały jego świat jest na swoim miejscu.

Już etymologia tego terminu bardzo dobrze pokazuje, dlaczego biblijnego „pokoju" nie można sprowadzić do braku wojny. *Šālôm* należy do rodziny wyrazów utworzonych od semickiego rdzenia מלש (Š-L-M). Jego podstawowe pole znaczeniowe wiąże się z ideą „całości, pełni, integralności, kompletności" – czegoś, czemu niczego nie brakuje i co pozostaje w należytym stanie. W takim znaczeniu odnajdujemy to słowo już w tekstach akadyjskich (*sālamū*), zaś w Ugarit rdzeń ten używany jest w znaczeniu „dobrostanu, pokoju", podobnie jak w późniejszych językach arabskim czy syriackim. W Piśmie Świętym z tego samego rdzenia pochodzą m.in. takie terminy, jak:

- שָׁלֵם (*šālēm*) – „cały, pełny, nienaruszony", także „pozostający w zgodzie";
- czasownik שָׁלַם (*šālem*) w różnych koniugacjach oznacza m.in. „być ukończonym, być pełnym", a także „dopełnić, wynagrodzić, odpłacić, zapłacić";
- שְׁלָמִים (*šəlāmîm*) – to z kolei ofiary biesiadne (wspólnotowe), tradycyjnie określane jako „ofiary pokoju (zapokojne)".

W pierwszym skojarzeniu używa się *šālôm*, by kogoś powitać, ale w tym powitaniu jest zarazem życzenie – nie tylko pokoju, ale także dobrostanu, zdrowia, dobra po prostu. *Šālôm* to zatem stan, w którym niczego istotnego nie brakuje, nic nie jest naruszone, a rzeczy i relacje znajdują się we właściwym porządku. Dlatego polskie słowo „pokój" oddaje tylko część znaczenia. *Šālôm* może oznaczać „pokój", ale również „dobrostan, bezpieczeństwo, zdrowie, pomyślność, integralność czy dobre relacje". Świetnie widać to w pytaniu o czyjeś powodzenie. W Rdz 43, 27 Józef pyta braci o ich ojca: „*Hašālôm ʾăḇîḵem?"*, co dosłownie można przełożyć jako: „Czy wasz ojciec ma się dobrze?"/ „Czy jest z waszym ojcem *šālôm*?". Nie pyta przecież, czy ojciec „nie prowadzi wojny", lecz czy jest cały i zdrowy, czy dobrze mu się wiedzie. Podobnie w 2 Krl 4, 26 („Czy wszystko dobrze z tobą? Czy dobrze z twoim mężem? Czy dobrze z dzieckiem?") – za każdym razem w owych pytaniach pada właśnie *šālôm*.

W Biblii termin ten występuje ok. 300 razy (najczęściej w Psalmach i Księdze Izajasza) i używany jest w rozmaitych okolicznościach, np. na określenie pokoju i dobrostanu – jak w Mi 3, 5; Za 8, 12; Ml 2, 5.

Oczywistym jest, że aby osiągnąć ów dobrostan, potrzeba, by panował pokój w znaczeniu braku wojny. Księga Koheleta takie przeciwstawienie wykorzystuje, wskazując na różny czas „[jest] czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju" (Koh 3, 8). Ale nawet gdy pokój rozumiemy jako zakończenie konfliktu – Pismo Święte ukazuje, że pokój w rozumieniu politycznym to nie tylko koniec wojny, ale odnowienie relacji między narodami, budowanie czegoś nowego, co na nowo ustala reguły pomiędzy ludami (tak zauważał m.in. Roland de Vaux, omawiając teksty biblijne[1]; m.in. Sdz 4, 17; 1 Krl 5, 4.26; 22, 45), a także przy zawieraniu przymierza (Gerhard von Rad[2]; np. w Rdz 26, 30nn; 1 Krl 5, 26), Biblia mówi nawet o „przymierzu pokoju" (*bĕrit šālôm*) w Lb 25, 12; Ez 34, 25; 37, 26 (po wizji wyschniętych kości, która symbolizuje także pojednanie obu części Izraela i zawarcie przymierza z Bogiem).

Bardzo interesujące jest w tym kontekście znaczenie tego terminu związane z zapłatą lub wynagrodzeniem. W tekstach prawnych Biblii czasownik z rdzenia Š-L-M może oznaczać „naprawienie szkody przez oddanie tego, co się należy" (np. Wj 21–22). Chodzi więc o przywrócenie naruszonej równowagi czy pełni.

Pierwszy raz, gdy używa się w Biblii Hebrajskiej terminu *šālôm* – w Rdz 15, 15 – odnosi się on do godnej, spokojnej śmierci; jest to obietnica dana Abrahamowi. Ów pokój jest tu przeciwieństwem niepokoju i lęku związanego ze śmiercią, przemijaniem. Pokój zatem jest pojęciem bardzo szerokim, kierunkuje nawet naszą myśl ku przyszłości – pokoju można i należy oczekiwać, pragnąć (Ps 34, 14).

A jeszcze pełniej możemy zrozumieć termin *šālôm*, gdy uświadomimy sobie, że Biblia ukazuje, iż Dawcą pokoju jest sam Pan Bóg. Najlepszym przykładem jest błogosławieństwo Aaronowe z Lb 6, 26:

---

1 R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.

2 G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.

> Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie swoje oblicze i niech cię obdarzy pokojem (*šālôm*).

Dawcą zatem owej pełni i osobistego dobrostanu, jako przeciwieństwo naszych lęków, ale i w życiu społecznym oraz między narodami, jest Pan Bóg. On inspiruje do życia w pokoju. Obdarza pokojem. Interpretowane jako mesjańskie zapowiedzi z Iz 9 przedstawiają samego Mesjasza jako „Księcia Pokoju", a w pochodzącym z tego samego czasu Mi 5 oczekiwany Mesjasz sam „będzie Pokojem" – dopełnieniem potrzeb narodu wybranego, gwarantem życia w pełni. Czasy mesjańskie opisane są chyba najbardziej sugestywnym obrazem pokoju, oddziałującego nawet na stworzenie, zawartym w Iz 11, 1–9, gdzie mowa jest o tym, ze naturalni wrogowie żyć będą w pokoju: nawet wilk zamieszka z barankiem, pantera z koźlęciem, dziecko będzie bezpieczne.

Iz 2, 2–4 oraz Mi 4, 1–4 używają innego jeszcze obrazu pokoju: „Przekują swe miecze na lemiesze, a swoje włócznie na sierpy". Warto zwrócić uwagę, że nie chodzi jedynie o zniszczenie broni. Materiał, który służył zabijaniu, zostaje przekształcony w narzędzie służące życiu: pokój nie jest pustką po przemocy, jest przemianą energii przemocy w energię życia. Jeszcze ciekawsze jest w tym kontekście zdanie: „Nie będą się więcej zaprawiać do wojny". A więc wojny można się nauczyć, przygotować. Ale jeśli tak – można również uczyć się pokoju. Pokój w Biblii Hebrajskiej nie jest zatem pustką – nie jest brakiem czegoś, wojny czy konfliktu. Jest obecnością czegoś: pełni życia, właściwych relacji i dobra, którego źródłem jest Bóg.

Jeszcze mocniej uwypukla to Nowy Testament, gdzie na określenie pokoju używa się najczęściej greckiego słowa εἰρήνη – *eirēnē*.

Chrystus jest naszym pokojem

Niemal każda księga Nowego Testamentu (poza 1 Listem św. Jana) używa słowa *eirēnē* (we wszystkich księgach NT w sumie ponad 100 razy), najczęściej Ewangelia według św. Łukasza. Tym terminem w Nowym Testamencie

określa się rzeczywistość społeczną, stan pojednania pomiędzy ludźmi, a także pokój między narodami.

Taka koncepcja wynika zarówno z korzenia starotestamentalnego (Septuaginta, greckie tłumaczenie Biblii Hebrajskiej), jak i z klasycznej myśli greckiej, gdzie stan pokoju opisany jest już w dziełach Homera, choć akurat on rozważa najbardziej fakt, że cnoty najmocniej uwypukla wojna i szlachetny w niej udział. Ideał homerycki przejęły potem greckie rozważania polityczne (dotyczące np. *polis*) oraz historyczne. Pokój jest w nich wartością pozytywną, ale wojna to stan konieczny, by ów pokój osiągnąć. Znany jest powszechnie późniejszy starożytny łaciński slogan: *si vis pacem, para bellum* („jeśli chcesz pokoju, szykuj się do wojny").

Różne szkoły filozoficzne rozważały temat pokoju, używając odmiennych słów: *galēnē* (rodzaj „spokoju natury", zwłaszcza morza, używany nawet w Ewangeliach w kontekście jeziora Genezaret); *homonoia* („pokój, który jest owocem zgody", nigdy nieużywany w NT); i najczęstszy, wspomniany termin *eirēnē*, tłumaczący w większości przypadków hebr. *šālôm*.

Pisma Nowego Testamentu w kontekście pokoju odwołują się czasami do klasycznych rozważań, choć wydają się bazować bardziej na księgach Starego Testamentu, ukazując zarazem ich nową interpretację w Chrystusie. Pokój zatem w Nowym Testamencie to ów dobrostan, niekoniecznie jedynie brak wojny, ale nawet jeszcze więcej. Są takie momenty, w których termin *eirēnē* używa się na określenie relacji między Bogiem a ludźmi.

Sam Chrystus w Ef 2, 14 określony jest „naszym pokojem".

> On [Chrystus] bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość. W swym ciele pozbawił On mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach, aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, i [w ten sposób] jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości. A przyszedłszy zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy blisko, bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca (Ef 2, 14–18).

Tekst ten jest kluczowy dla nowotestamentalnego rozumienia słowa „pokój", który wyrasta z korzenia Starego Testamentu, zarazem ukazując pokój jako coś więcej niż wspomniany dobrostan.

Święty Paweł w Liście do Efezjan, zwracając się do gminy w mieście, w którym mieszkał przez trzy lata podczas swojej działalności apostolskiej, pisze o pokoju jako owocu Chrystusowego odkupienia, ale w bardzo konkretnym znaczeniu: świat starotestamentalny wydzielał dwie części ludzkości: naród wybrany i pozostałe narody (zwanych czasem słowem poganie). Paweł, nazwany Apostołem Narodów, będąc Żydem, a zarazem obywatelem rzymskim wychowanym w świecie hellenistycznym w diasporze, gdy przyjął Chrystusa, głosił Go i nauczał wszystkich: zarówno świat żydowski, jak i grecko-rzymski, ukazując, jak podkreśli w Liście do Efezjan, iż w Chrystusie obie części ludzkości – Żydów i nie-Żydów – są sobie równe, że znika w Chrystusie podział między nimi – i to jest owocem Chrystusowego dzieła zbawczego, które „On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość".

Można powiedzieć, że idąc za Chrystusem, winniśmy szukać pokoju i wnosić pokój Chrystusowy we wszystkie środowiska, w które wchodzimy, ponieważ sam Chrystus wprowadzał pokój, „aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, i [w ten sposób] jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości". Jak powie w innym miejscu tego listu – sam Chrystus jest naszym pokojem.

Wspomniany fragment Listu św. Pawła do Efezjan kończy się słowami, które dobrze ukazują „cel" starania o pokój: „[Chrystus] przyszedłszy, zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy blisko, bo przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca".

Staranie o pokój prowadzi do spotkania drugiego człowieka i do spotkania samego Boga. Z tych słów wynika bardzo konkretne zadanie chrześcijanina, który nie powinien już dzielić ludzkości na „my" i „oni", ale budować jedność w Chrystusie ze wszystkimi, co w konsekwencji buduje pokój – wewnętrzny i zewnętrzny. Jeśli zaś będziemy promienieć naszym wewnętrznym pokojem, będzie nam łatwiej budować relacje z innymi. Dlatego

w perspektywie chrześcijańskiej pokój to nie jest tylko nasz dobrostan, ale dobrostan otaczającego nas świata. Stanowi to z pewnością nie tylko dar dla nas, ale i konkretne zadanie.

Te słowa bardzo mocno podkreślają też nowość orędzia Jezusa Chrystusa zakorzenionego w Starym Testamencie, ale ukazującego nowe ścieżki rozumienia prawd wiary, także idei pokoju. Pokój w Chrystusowym rozumieniu to nie tylko dobrostan, pełnia, zapłata czy wynagrodzenie rodzące pojednanie, ale istotą tej nowości jest wyjście do bliźniego, do drugiego człowieka (kimkolwiek by nie był) i dzielenie owego pokoju, który tworzy uporządkowanie serca, a w konsekwencji – ład społeczny. Nowotestamentalne rozumienie pokoju wynika z przykazania miłości Boga i bliźniego – już nie tylko „jak siebie samego", ale „jak Chrystusa nas umiłował" (J 15, 12).

Pokój jest jednym z pierwszych słów Jezusa po Zmartwychwstaniu, gdy pozdrawia swoich zalęknionych uczniów słowami „Pokój wam" (J 20, 19.21.26). Zaś jako wielkie umocnienie Jezus w Wieczerniku zostawił swoim uczniom znak pokoju:

> Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się lęka! (J 14, 27)

Te słowa padają zaraz po tym, jak Jezus mówi o Duchu Świętym. Pokój jest zatem owocem Ducha Świętego w nas i we wspólnocie, i w całym stworzeniu. Jezus wypowiada te słowa nie wtedy, kiedy wszystko dobrze się kończy, lecz w przededniu swojej męki. Pokój Chrystusa nie oznacza więc zabezpieczenia przed cierpieniem. To pokój, który może istnieć nawet pośród konfliktu, ponieważ jego najgłębszym źródłem jest pojednanie człowieka z Bogiem.

Pokój jest więc najpierw darem Boga Ducha Świętego. Ale można zrobić krok dalej: biblijny pokój ma wymiar relacyjny. Nie jest spokojem osiągniętym przez odizolowanie się od innych. Człowiek Biblii żyje w pokoju, kiedy uporządkowane są jego więzi.

Pokój w życiu chrześcijanina jest nie tyle stanem, ile relacją. Najlepszy przykład daje nam sam Zbawiciel. Niejednokrotnie używa określenia „idź

w pokoju", a „tych, którzy wprowadzają pokój", nazywa „błogosławionymi" (Mt 5, 9). Użyte tu greckie słowo *eirēnopoioi* jest mocniejsze niż „ludzie spokojni". Chodzi o tych, którzy czynią pokój, aktywnie go tworzą. Chrześcijanin nie otrzymuje więc wezwania: „nie wdawaj się w konflikty", lecz znacznie trudniejsze: „stań się twórcą pokoju". To jedno z najważniejszych zadań chrześcijanina.

A jak chrześcijanin ma wprowadzać pokój? Poprzez czystość swego serca i poprzez miłość Boga i bliźnich, i to nie tylko tych, którzy są życzliwi. Nowością i skandalem Jezusowego nauczania jest przykazanie miłości nieprzyjaciół i tych, którzy prześladują. „Miłujcie waszych nieprzyjaciół" (Mt 5, 44). Tylko taka postawa może zatrzymać spiralę zła, chęci odwetu i nienawiści. I może najmocniej wypełnić pragnienie Jezusa, by uczniowie Go naśladowali.

To jest moment, w którym chrześcijańska koncepcja pokoju przekracza zwykłą wzajemność. Łatwo budować pokój z człowiekiem, który odpowiada pokojem. Ewangelia pyta, co zrobić z człowiekiem, który nie odpowiada tym samym. Tak chrześcijanin niszczy wrogość, jak we wspomnianym Liście do Efezjan uczynił sam Pan.

Chrześcijański pokój nie polega zatem na unicestwieniu przeciwnika, lecz na unicestwieniu wrogości. To najważniejsza lekcja Nowego Testamentu. I choć historia chrześcijan nie zawsze urzeczywistniała tę drogę, to z pewnością z niej korzystał papież Jan Paweł II, chcąc wokół pokoju zorganizować spotkania wyznawców różnych religii świata w Asyżu. W duchu braterstwa chciał rozmawiać o pokoju we współczesnym świecie, tak niespokojnym i dotkniętym konfliktami.

Od Augustyna do Asyżu

Katolickie intuicje i nauczanie na temat pokoju dojrzewało w refleksji Kościoła, zwłaszcza w ostatnich stu latach. Bazowało na Piśmie Świętym i bogatej Tradycji, a wśród ważnych dokumentów należy wymienić ogłoszoną po I wojnie światowej encyklikę papieża Benedykta XV *Pacem, Dei munus pulcherrimum* (1920), w której pokój przedstawiony jest jako dar Boga, ale zarazem zadanie moralne: nie wystarczy zakończyć walki, trzeba przezwyciężyć

nienawiść i doprowadzić do pojednania. Papież Pius XII z kolei wygłaszał orędzia radiowe w okresie II wojny światowej; zwłaszcza pamiętne jest orędzie z 24 sierpnia 1939 roku ze słynną formułą: „Nic nie jest stracone przez pokój. Wszystko może być stracone przez wojnę". To ważne źródło dla katolickiej refleksji nad wojną, prawem narodów i ładem międzynarodowym.

Fundamentalnym dokumentem katolickiego rozumienia pokoju jest encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* „o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności" (1963). Co znamienne, dokument skierowano nie tylko do katolików, lecz także „do wszystkich ludzi dobrej woli". Pośród nauczania Soboru Watykańskiego II ważna jest zwłaszcza konstytucja *Gaudium et spes* (1965), szczególnie numery 77–90 – rozdział „O umacnianiu pokoju i rozwijaniu wspólnoty narodów". Bardzo ważne jest soborowe (bardzo biblijne) rozumienie pokoju: pokój nie jest jedynie brakiem wojny ani równowagą sił. Jest owocem sprawiedliwości i dziełem, które trzeba nieustannie budować.

Papież Paweł VI w encyklice o rozwoju ludów *Populorum progressio* (1967) pisze, że rozwój jest nowym imieniem pokoju. Z kolei Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* (1987) rozwija związek między pokojem, solidarnością, sprawiedliwością i integralnym rozwojem człowieka, wracając do dziedzictwa *Populorum progressio*. W encyklice *Centesimus annus* (1991) – po doświadczeniach totalitaryzmów i zimnej wojny – pokój zostaje z kolei związany z poszanowaniem osoby, praw człowieka, solidarnością i właściwym ładem społecznym.

Pośród najnowszych dokumentów odnoszących się do kwestii pokoju jest także encyklika papieża Franciszka *Fratelli tutti* (2020), szczególnie rozdział siódmy: *Drogi nowego spotkania* – przebaczenie, pojednanie, pamięć, wojna, kara śmierci, gdzie pokój staje się wręcz „sztuką i architekturą pokoju".

Pokój oczywiście stał się niejednokrotnie przedmiotem rozważań teologów różnych wieków. Dokonując wyboru dawniejszego nauczania chrześcijańskiego, koniecznie trzeba wspomnieć św. Augustyna z Hippony i jego *pax* jako *tranquillitas ordinis* – „spokój porządku". Myślenie św. Augustyna jest ważne dlatego, że nie przedstawia pokoju jako pięknego, lecz trochę naiwnego ideału. Zna on świat przemocy, rozpadu struktur politycznych, wojen

i lęku. *De civitate Dei* powstaje przecież w cieniu zdobycia Rzymu przez Wizygotów w 410 roku. W dziele tym (księga XIX) Augustyn stawia niezwykle interesującą tezę: wszyscy pragną pokoju. Nawet człowiek prowadzący wojnę chce ostatecznie jakiegoś pokoju – tyle że pokoju ustanowionego na własnych warunkach. Nawet zwycięzca pragnie zakończenia wojny, gdy osiągnie porządek, który uważa za korzystny.

Dlatego problemem nie jest wyłącznie pytanie: „czy chcemy pokoju?". Niemal wszyscy odpowiedzą twierdząco. Znacznie trudniejsze pytanie brzmi: Jakiego pokoju chcemy? Czyjego pokoju? I za jaką cenę?

Augustynowskie określenie pokoju jako *tranquillitas ordinis* – „spokoju porządku" jest tutaj bardzo użyteczne. Pokój nie oznacza bezruchu. Jest harmonią wynikającą z właściwego uporządkowania rzeczy i relacji. Można wręcz dostrzec tu dalekie podobieństwo do biblijnego *šālôm*: pokój jest pewną integralnością świata, stanem, w którym relacje odzyskują należne im miejsce.

Ale właśnie tutaj pojawia się pytanie, które późniejsza tradycja katolicka będzie coraz mocniej stawiała: jaki porządek może rzeczywiście być nazwany pokojem?

Nie każdy porządek nim jest. Tyrania także może stworzyć ciszę. Przemoc może uciszyć przeciwnika. Strach może doprowadzić do zaprzestania protestu. Ale cisza nie jest jeszcze pokojem.

Szczególnym punktem refleksji nad pokojem jest wspomniana encyklika *Pacem in terris* Jan XXIII z 1963 roku. Powstała ona w świecie naznaczonym zimną wojną i kryzysem kubańskim, kiedy groźba konfliktu nuklearnego była doświadczeniem bardzo realnym. Papież opisuje pokój przez cztery zasadnicze wartości:

prawdę – sprawiedliwość – miłość – wolność.

Można je zestawić z omówionymi obrazami z Pisma Świętego. Pokój nie może opierać się na kłamstwie, ponieważ wymaga prawdy. Nie może sankcjonować krzywdy, ponieważ potrzebuje sprawiedliwości. Nie może ograniczyć się

do chłodnej równowagi interesów, ponieważ potrzebuje miłości. Nie może wreszcie zostać człowiekowi narzucony, ponieważ potrzebuje wolności.

W ten sposób katolickie myślenie o pokoju wyraźnie wychodzi poza kategorię „nieprowadzenia wojny". W tym sensie *Pacem in terris* jest bardzo biblijne: pokój musi być prawdziwy, sprawiedliwy, oparty na miłości i zaprowadzany w wolności.

Kolejnym ważnym tekstem dotyczącym pokoju jest konstytucja *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II (szczególnie nr 78). Mówi ona wprost i bardzo biblijnie, że pokój „nie jest prostym brakiem wojny".

To niezwykle istotne przesunięcie akcentu. Pokój nie jest czymś, co pojawia się automatycznie, gdy ustaje konflikt. Jest dziełem sprawiedliwości, wymaga działania i nigdy nie zostaje osiągnięty raz na zawsze. Przypominają się słowa samego Zbawiciela: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój" (Mt 5, 9). Ci, którzy czynią pokój. Kościół podkreśla mocno: pokoju trzeba się nauczyć i pokój trzeba czynić.

W tym kontekście za szczególny należy uznać pontyfikat św. Jana Pawła II, który w 1986 roku zaprosił do Asyżu przedstawicieli różnych religii, by wspólnie świadczyć i wspólnie „czynić pokój", ukazując, że religie nie są i nie powinny być przeciw sobie, ale obok siebie dla pokoju.

Jan Paweł II nie zaprosił przedstawicieli religii do Asyżu po to, żeby zatrzeć różnice między religiami. „Metodą Asyżu" nie było udawanie, że wszyscy wierzymy w to samo; i nie stworzono tam jednej wspólnej religii. Spotkano się tam, by ludzie głęboko zakorzenieni we własnych tradycjach mogli dać jasny sygnał podzielonemu światu, że różnice nie muszą prowadzić do wrogości.

Asyż mówi coś bardzo ważnego współczesnemu społeczeństwu: aby spotkać drugiego, nie muszę przestać być sobą. Wręcz przeciwnie – dialog możliwy jest właśnie wtedy, gdy wiem, kim jestem, a zarazem nie traktuję własnej tożsamości jako broni skierowanej przeciwko drugiemu.

Pokój, jak nauczał Jan Paweł II, a także jego następcy na Stolicy Piotrowej – Benedykt XVI, Franciszek i obecnie papież Leon – jest dziełem ludzi, którzy decydują się spotkać. Mogą i powinni to robić, bo tego chciał od nas sam Pan.

Biblia rozpoczyna opowieść o człowieku od harmonii ogrodu, a kończy obrazem miasta, którego bramy nigdy nie są zamykane (Ap 21, 25). Pomiędzy tymi dwoma obrazami rozgrywa się cała dramatyczna historia człowieka: Kain i Abel, wojny Izraela, wołanie proroków, Jezus odrzucający logikę odwetu, krzyż, na którym wrogość nie zostaje odwzajemniona wrogością. Pokój nie jest więc w Biblii naiwnym dodatkiem do historii. Jest odpowiedzią Boga na najbardziej bolesne doświadczenie człowieka – na zerwaną więź.

Być może właśnie dlatego biblijne *šālôm*, greckie *eirēnē* i łacińskie *pax* pozostaje jednym z najodważniejszych słów, jakie religia może wypowiedzieć wobec świata: pokój jest możliwy nie dlatego, że nie istnieją między nami różnice, lecz dlatego, że różnica nie musi stać się wrogością. Dla człowieka wierzącego taka postawa powinna być naturalną konsekwencją wiary. Święty Augustyn użył kiedyś zdania: „Jeśli Pan Bóg jest na pierwszym miejscu, wszystko inne jest na swoim miejscu". Człowiek żyjący w biblijnym *šālôm* nie tylko nie prowadzi wojny – cały jego świat jest na swoim miejscu.

Dr hab. Barbara Strzałkowska, prof. UKSW – wykładowczyni w Instytucie Nauk Teologicznych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

„Pokój” (*szalom*) w tradycji żydowskiej

Marek I. Baraniak

W tradycji żydowskiej ideę pokoju wyraża hebrajskie słowo *szalom*, które oznacza nie tylko brak wojny czy konfliktu. Określa ono podstawową zasadę istnienia wszechświata, jak i atrybut Boga oraz źródło wszelkich błogosławieństw. Pojęcie to miało fundamentalne znaczenie we wczesnym judaizmie rabinicznym, co m.in. potwierdza Midrasz Tanchuma (Szoftim 18) zawierający słynną naukę: „Wszystko, co jest zapisane w Torze, zostało zapisane dla pokoju (*szalom*)”. Podobnie też Talmud (Gitin 59b), w nawiązaniu do wersu z Księgi Przysłów (3,17) – „Jej drogi są drogami miłymi i wszystkie jej ścieżki są pokojem” – stwierdza, że celem całego Prawa (Tory) jest budowanie i podtrzymywanie „dróg pokoju” (*darchei szalom*). Wszystkie normy i przykazania Boże (*micwot*) mają na celu uświęcenie życia i naprawę świata (*tikkun olam*), co przyczynia się do panowania ładu, dobra i sprawiedliwości. Zatem termin *szalom* opisuje stan pełnej pomyślność, zdrowia, harmonii oraz Bożego błogosławieństwa w życiu duchowym i materialnym jednostki oraz społeczności. W wymiarze religijnym pokój buduje się przez przestrzeganie przykazań, dbanie o sprawiedliwość opartą na prawdzie oraz pojednanie między ludźmi.

W tradycji żydowskiej, obok prawdy i sprawiedliwości, pokój (*szalom*) jest uważany za jedną z najważniejszych wartości, dla której można nawet modyfikować lub łagodzić rygorystyczne stosowanie innych zasad. Zatem

zniekształcanie prawdy (*sznujat ha-dawar*, dosł. „zmiana rzeczy") w celu budowania harmonii, zapobiegania nienawiści lub zapewnienia pokoju uznawane jest za uzasadnioną i godną pochwały praktykę. Koncepcja ta, znana jako *szalom bajit* („pokój domu") lub *darchei szalom* („drogi pokoju"), uznaje pokój za najwyższą wartość (Jewamot 65b, Ketubot 17a). Najwcześniejsi rabiniczni mędrcy dążyli do tego wspólnego celu, o czym świadczy zbiór przepisów zawartych w Misznie (Gittin). Przepisy te, znane jako *mipnei darchei szalom* („ze względu na drogi pokoju"), wzywają do podejmowania szczególnych wysiłków na rzecz zachowania pokoju i dobrych relacji społecznych, także z nie-Żydami.

Etymologia słowa *szalom* w kontekście biblijnym

Według definicji leksykalnych hebrajskie słowo *szalom* wywodzi się od rdzenia *š-l m* (*szin – lamed – mem)*, który wyraża „całość" lub „kompletność" w holistycznej perspektywie[1]. W literaturze żydowskiej jest ono ściśle powiązane z pokrewnym pojęciem *szelemut* („doskonałości"), które odnosi się do stanu wewnętrznej równowagi oraz fizycznego i duchowego spełnienia[2].

Pytanie o powodzenie, stan drugiej osoby albo też sytuacji sprowadza się do pytania o *szalom*. Przykładem mogą być sformułowane przez Dawida pytania skierowane do Uriasza, przywołanego z toczonej na rubieżach Izraela wojny: „Kiedy Uriasz do niego przyszedł, Dawid wypytywał się o powodzenie Joaba, ludu i walki (dosł.: o *szalom* Joaba, o *szalom* ludu i s*zalom* walki)". Oczywiście słowo *szalom* oznacza również stan przeciwstawny wojnie, jak w wyrażeniu: „czas wojny i czas pokoju" (Koh 3, 8), ponieważ brak konfliktu zapowiada uporządkowany, dostatni i stabilny stan rzeczy.

W niektórych fragmentach Biblii słowo *szalom* odnosi się do ogólnoludzkich wartości i jest używane w znaczeniu sprawiedliwości lub prawości (por. Za 8, 16 – dosł. „sądy pokoju"; Mal 2, 6 – „w pokoju i w prawości").

---

1 Por. שָׁלוֹם, w: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* [HALOT], t. 4: *Šin–Taw*, eds. L. Koehler, W. Baumgartner, Leiden – New York 1999, s. 1422–1424; oraz *Pokój*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. nacz. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 689–695.

2 Por. שָׁלֵם, w: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, red. M. Jastrow, rep. Hendrickson Publishers Inc., Peabody, MA 2006, s. 1584.

Ponieważ *szalom* najczęściej opisuje stan idealnych relacji wspólnoty, jest zatem istotnym elementem biblijnej koncepcji przymierza. Stąd też hebrajscy prorocy często wspominają o „przymierzu pokoju (*szalom*)" (Ez 34, 25; 37, 26; Iz 54, 10). Słowa „przymierze" i *szalom* są nawet często używane zamiennie (Rdz 26, 28; 1 Krl 5, 26; Ps 55, 21). Sprawiedliwe relacje są niezbędnym warunkiem zachowania pokoju (Za 8, 16). Nie uda się zbudować pokoju, nie postępując uczciwie wobec drugiej strony.

Stan *szalom* jest również postrzegany jako dar z miłości, a nie tylko warunkowa konsekwencja sprawiedliwości. Otrzymuje się go także bez żadnych zasług, co Biblia nazywa „łaską" (*hanan*), „miłosierdziem" (*rahamim*) lub „miłością" (*hesed*). Opisanie pokoju (*szalom)* nie jest możliwe bez tych pojęć. Pojęcie łaski (*hanan*) i pokoju (*szalom*) są powiązane w starożytnym błogosławieństwie kapłańskim: „Niech Pan cię błogosławi i strzeże; Niech Pan sprawi, by Jego oblicze zajaśniało nad tobą, i niech będzie łaskawy (*hanan*) wobec ciebie; Niech Pan zwróci ku tobie swoje oblicze, i niech obdarzy cię pokojem (szalom)" (Lb 6, 24–26).

Podobnie prorok Jeremiasz łączy *szalom* z miłością i miłosierdziem (Jr 16, 5). Kiedy *szalom* zostaje odebrany, wraz z nim zanika „miłość" (*hesed*) i „miłosierdzie" (*rahamim*). Innymi słowy, nie można zapoczątkować i zbudować trwałego pokoju bez bezinteresownego daru z siebie.

Oprócz zachowania wzajemnej sprawiedliwości i miłości, biblijny *szalom* zawiera trzeci wymiar, transcendentny. Bóg jest sprawczym podmiotem procesu prowadzącego do stanu *szalom*. Przede wszystkim dlatego, że pokój jest darem od Boga – to źródło *szalom* zostało wskazane w przywołanym wcześniej błogosławieństwie kapłańskim (Lb 6, 26). Biblia wielokrotnie potwierdza, że tylko Bóg może „stworzyć *szalom*" (Iz 45, 7). Hiob mówi o Bogu jako o tym, który „czyni *szalom*" (tł. dosł., Hi 25, 2). W Biblii termin *szalom* jest używany na określenie stanu, w którym trwa nieskażony żadną wadą dobrobyt: ład, pomyślność i bezpieczeństwo, itd. Taki prawdziwy *szalom* jest skutkiem błogosławieństwa, efektem łaski Boga. Z tego też powodu w późniejszej tradycji rabinicznej słowo *szalom* jest też uznawane za jeden ze świętych apelatywów – imię Boga.

Użycie tego terminu nie ogranicza się wyłącznie do stosunków międzynarodowych czy też międzyludzkich. Oznacza on stan dobrobytu i harmonii na wielu różnych poziomach – zarówno fizycznym, jak i duchowym. Zatem słowo *szalom* może odnosić się także do zdrowia[3]. Dotyczy życia na najbardziej podstawowym poziomie, czyli pokoju w ludzkim ciele. Jeden z pierwszych przykładów w Biblii użycie słowa *szalom* znajduje się w pytaniu Jakuba o stan zdrowia Labana (Rdz 29, 6). W Psalmie (38, 4) fraza: „(dosł.) nie ma *szalom* w moich kościach" została przetłumaczona jako: [BT] „nie ma nic nietkniętego (zdrowia) w mych kościach".

Rzeczywistość i stan *szalom* jest również przedmiotem religijnej nadziei biblijnego Izraela. Znajduje to swój wyraz w proroczych wizjach eschatologicznej przyszłości. Już Jakub marzący o nadejściu doskonałego Króla, nazywa go „Sziloh" – tj. przynoszący *szalom*: „ […] aż przyjdzie władca jego (dosł. aż przyjdzie Sziloh)" (Rdz 49, 10). Prorok Izajasz zapowiada erę pokoju, zapoczątkowaną przez Mesjasza, którego nazywa „Księciem *Szalom*" (Iz 9, 6–7). Izajasz postrzega tę erę pokoju jako czas, w którym rzeczywistość wojny zostanie zniesiona: „Przekują swoje miecze na lemiesze, a swoje włócznie na sierpy; Naród nie podniesie miecza przeciwko narodowi, ani nie będą się już zaprawiać do wojny" (Iz 2, 4; por. Mi 4, 3). W tym czasie nawet porządek natury ulegnie zmianie pod wpływem panowania *szalom*: „Wilk będzie mieszkał z barankiem, lampart będzie leżał z koźlęciem, cielę, młody lew i tuczne zwierzę będą razem; a małe dziecko będzie je prowadzić" (Iz 11, 6). Taki ideał eschatologicznego szalom posiada zarazem wymiar kosmiczny. Zawiera on nadzieję na radykalnie nowy porządek, co prorok Izajasz wyraża, mówiąc o „nowym niebie i nowej ziemi" (Iz 65, 17).

Szalom w etyce rabinicznej

W *Pirke Awot* (Sentencje Ojców) – traktacie wchodzącym w skład Miszny, który w całości poświęcony jest etyce, wartościom moralnym oraz mądrości życiowej – słowo *szalom* wyraża przede wszystkim wartość etyczną[4].

[3] Por. J.B. Doukhan, *Shalom: The Hebrew View of Peace*, „Shabbat Shalom" 2001, Vol. 48, No. 1, s. 12–14.

[4] Por. A. Ravitzky, *Peace*, w: *Contemporary Jewish Religious Thought*, eds. A.A. Cohen, P. Mendes-Flohr, New York 1986, s. 685–702.

Mędrcy Izraela obdarzali tak wielką atencją wartość pokoju, że posuwali się nawet do uznania go za wartość nadrzędną, a nawet szczyt wszystkich innych wartości, z możliwym wyjątkiem na rzecz sprawiedliwości i prawdy. W traktacie *Pirke Awot* (1, 18) rabban Szymon ben Gamliel stwierdza, że świat opiera się na trzech filarach: prawdzie, sprawiedliwości i pokoju (*szalom*): „Dzięki trzem rzeczom świat trwa: sądowi, prawdzie i pokojowi, jak jest napisane: «Prawdę i pokojowy wyrok wydawajcie w waszych bramach» (Za 8, 16)".

Funkcję pokoju odnoszono przede wszystkim do przezwyciężenia sporów, kłótni i napięć społecznych oraz zapobiegania wrogości i wojnie. Oczywiście nadal *szalom* jest rozumiany jako błogosławieństwo, przejaw boskiej łaski, to jednak w wielu wypowiedziach wczesnych rabinów pojawia się on głównie w kontekście normatywnym, gdzie dążenie do pokoju jest obowiązkiem jednostki wskazywanym w różnych regulacjach i narzucanym przez struktury społeczne. Pokój nie jest biernym stanem, lecz aktywną postawą wymaganą przez szeroko rozumiane religijne prawo (*halachę*).

W tekstach rabinicznych większość cytowanych wypowiedzi dotyczących pokoju odnosi się głównie do życia rodzinnego lub wspólnotowego, a jedynie niewielka część dotyczy relacji zewnętrznych, między Żydami a innymi ludami i państwami. Niemniej jednak te dwa obszary nie zawsze są od siebie oddzielane: „Tego, kto zaprowadza pokój między człowiekiem a jego bliźnim, między mężem a żoną, między dwoma miastami, dwoma narodami, dwiema rodzinami lub dwoma rządami […] nie spotka go żadna krzywda" (Mechilta de-Rabbi Iszmael, Bahodesz 12). Ten cytat z Mechilty, klasycznego rabinicznego komentarza do Księgi Wyjścia, stawia zadanie wprowadzania pokoju na pierwszym miejscu w ludzkich działaniach. Zawarte w traktacie talmudycznym *Gittin* liczne przepisy sformułowane przez Mędrców Izraela, określane wyrażeniem: *mi-pene darchei szalom* – „ze względu na drogi pokoju" lub „dla zachowania pokoju", miały również wpływać na relacje zarówno między samymi Żydami, jak i między Żydami a nie-Żydami. W przekonaniu Mędrców pokój był ostatecznym celem całej Tory: „Wszystko, co jest napisane w Torze, zostało napisane dla pokoju" (Tanhuma, Szofetim 18). Również pokój jest fundamentem i najważniejszym celem wszelkiego przesłania prorockiego: „Prorocy zasiali w ustach wszystkich ludzi nic innego jak pokój" (Pwt R. Naso 11,7). Podobnie głęboką, zakorzenioną w tradycji żydowskiej

ideą jest przekonanie, że pokój jest ostatecznym warunkiem i narzędziem odkupienia: „Bóg ogłasza Jerozolimie, że oni (Izrael) zostaną odkupieni wyłącznie poprzez pokój" (Pwt R. 5, 15). Klasyczny żydowski Midrasz często ukazuje w opozycji ludzkie pojęcie zwycięstwa (zbudowane na potędze militarnej i podboju) z Bożym planem zbawienia. Przywołane przesłanie z Midrasza do Księgi Powtórzonego Prawa podkreśla, że Izrael nie zostanie wyzwolony dzięki własnej sile militarnej. Prawdziwa wolność i odbudowa Jerozolimy przychodzą jako dar, którego fundamentem jest pokój między narodami oraz pokój między ludźmi a Bogiem.

Szalom w tradycji żydowskiej to nie tylko słowo oznaczające pokój lub pełnię, ale w literaturze rabinicznej i midraszach bywa także określeniem odnoszonym do: Boga, Izraela oraz Mesjasza. W Talmudzie (Szabat 10b) wskazano, że „imię Boga to Pokój (*Szalom*)", co oparto na wersecie z Księgi Sędziów (6, 24), mówiącym o Gedeonie, który nazwał zbudowany przez siebie ołtarz: „Jahwe-Szalom". W niektórych midraszach (por. Derech Erec Zuta, Szalom) imię Mesjasza utożsamia się wprost z pokojem. Pogląd ten wyraził rabin Josef Galilejczyk, opierając się na słowach proroctwa Izajasza (Iz 9, 5): „I nazwano imię jego [...] Książe Pokoju (*Sar-Szalom*)". Dlatego też w kontekście oczekiwań mesjańskich określenie narodu wybranego do wprowadzania Bożego porządku łączono z ideą pokoju, odnosząc je w perspektywie tradycji biblijnej przede wszystkim do biblijnego Izraela.

Nadrzędna wartość pokoju

Chociaż imię Boga jest otaczane ogromnym szacunkiem i nie wolno go niszczyć, to jednak może ono zostać „wymazane wodą" dla dobra pokoju (Kpł R. 9, 9). Zasada ta odnosi się do starożytnego żydowskiego rytuału *sota* (por. Lb 5, procedura dla żony podejrzanej o niewierność, gdzie woda z rozpuszczonym atramentem, którym było zapisane imię Boga [tetragram – JHWH], miała oczyścić i rozstrzygnąć spór), służącego do przywrócenia zgody małżeńskiej. Rabini uważali, że budowanie pokoju między ludźmi jest tak ważne, iż Bóg pozwala na wymazanie swojego świętego imienia.

Niemniej jednak, obok podobnych wypowiedzi, Mędrcy omawiają kwestię relacji między pokojem a innymi wartościami, a także sytuacje, w których

różne normy mogą ze sobą kolidować. W dyskusjach pokój przeciwstawiano m.in. sprawiedliwości, o czym świadczy słynne pouczenie z Talmudu (Sanhedrin 6b) przypisane rabinowi Jozuemu ben Korchy, promujące kompromis jako wyższą wartość niż bezwzględne egzekwowanie prawa. Głosił on, że: „tam, gdzie panuje surowa sprawiedliwość, nie ma pokoju, a tam, gdzie panuje pokój, nie ma surowej sprawiedliwości" (por. Talmud Jerozolimski, Sanhedrin 1, 5; Talmud Babiloński, Sanhedrin 6b). Dlatego też pouczał on sędziego, by pełnił rolę arbitra i orzekał w duchu kompromisu, który jest „sprawiedliwością złagodzoną pokojem" (por. Pirke Awot 1,18: „[…] sprawiedliwością i pokojem będziecie sądzić w waszych bramach"). Pogląd przeciwny głosił: „Niech prawo (sprawiedliwość) przebije górę" (por. Sanhedryn 6b; Jewamot 92a), co odpowiada łacińskiej doktrynie *fiat justitia, ruat caelum* – czyli idei sprawiedliwości za wszelką cenę. Trzymanie się tylko przepisów prowadzi do konfliktów i poczucia krzywdy, natomiast pokój – pełna zgoda wymaga ustępstw i rezygnacji z części swoich roszczeń. Rola sędziego nie powinna sprowadzać się tylko do wymierzania kary, ale też do bycia rozjemcą, który szuka zgody między stronami.

W Talmudzie (Jewamot 65b) zapisano wypowiedź rabina Ilaja powołującego się na rabina Eleazara, syna rabina Szymona, według której wolno odejść od prawdy, aby zachować pokój. Rabin Ilai powiedział, że człowiek może zmodyfikować prawdę (lub skłamać), jeśli służy to zgodzie. Jako przykład podano historię braci Józefa z Księgi Rodzaju. Skłamali oni Józefowi, że ich ojciec Jakub przed śmiercią kazał prosić o przebaczenie win. Jakub natomiast nigdy tego nie powiedział – bracia zmyślili te słowa, aby zapobiec konfliktowi. W tym samym fragmencie rabin Natan dodaje, że dbanie o pokój przez odstępstwo od ściśle dosłownej prawdy jest wręcz pobożnym uczynkiem (*micwą*).

Podobnie midrasz Mechilta de-Rabbi Iszmael (Bachodesz 12) przytacza przykład pokazujący, że nawet Bóg celowo zmodyfikował słowa Sary w przekazie do Abrahama, aby zachować zgodę i pokój w małżeństwie (*szalom bajit*). Gdy Sara usłyszała zapowiedź narodzin syna, zaśmiała się w duchu i powiedziała: „Mój pan jest stary, a i ja zwiędłam" (Rdz 18, 12). Natomiast kiedy Bóg powtórzył te słowa Abrahamowi, przekazał mu, że Sara powiedziała: „Czy naprawdę ja, która jestem stara, mogłabym jeszcze urodzić?" – pomijając jej uwagę o starości samego Abrahama. Według

komentatorów Bóg zrobił to, aby Abraham nie poczuł się dotknięty lub zaniepokojony słowami żony, co zapobiegło potencjalnemu nieporozumieniu i kłótni między nimi. Tradycja uczy, że w imię zgody między mężem a żoną – pokoju domowego (*szalom bajit*), nawet sam Bóg „pozwolił sobie" na modyfikację dosłownej prawdy w przekazie.

Idąc dalej, tradycja żydowska zezwala na zmodyfikowanie prawdy w imię pokoju i zgody w relacjach między ludźmi, a nie tylko w obrębie najbliższej rodziny. Zatem dobro relacji i zapobieganie nienawiści mają wyższą wartość niż dosłowna prawda w konkretnej sytuacji. Pogląd ten pojawia się w literaturze rabinicznej, w tym w traktatach mniejszych takich jak Derech Erec Zuta („Mała droga ziemi" lub „Mały traktat o dobrych obyczajach") oraz w Talmudzie (Gewamot 65b). Oczywiście chodzi tu o sytuacje kryzysowe, kiedy powiedzenie prawdy zniszczyłoby relację lub wywołało wrogość, a nie o codzienne kłamstwa dla własnej korzyści.

W przeciwieństwie do tych przykładów dychotomicznego podejścia do prawdy są też widoczne próby zharmonizowania największych wartości tak, by się wzajemnie uzupełniały. Talmud Jerozolimski (J. Ta'anit 4, 2) mówi o sprawiedliwości, prawdzie oraz pokoju jako trzech nierozerwalnych filarach, na których opiera się funkcjonowanie ludzkiego społeczeństwa: „Trzy rzeczy utrzymują świat: sprawiedliwość, prawda i pokój, a te trzy stanowią jedność: jeśli zapanowała sprawiedliwość, zapanowała również prawda, a wraz z nią pokój".

„Sprawiedliwość" (*miszpat*) oznacza uczciwe traktowanie każdego człowieka i działanie w zgodzie z prawem moralnym. „Prawda" (*emet*) stanowi fundament jakości relacji międzyludzkich. „Pokój" (*szalom*) oznacza nie tylko brak wojny, ale także pełną harmonię społeczną i wewnętrzny spokój. Dlatego wszystkie trzy tworzą jedność – są wzajemnie zależne i nie mogą trwać w izolacji. Tak też prawdziwy pokój nie pojawia się przypadkowo – jest naturalnym owocem sprawiedliwości i prawdy. Natomiast jeśli naruszona zostaje prawda lub sprawiedliwość, pokój również zanika. (por. Pirke Awot 1, 18; Ps 85, 11; Iz 32, 17)

Obowiązki względem pokoju

Wiele tekstów rabinicznych, jak cytowane *Pirke Awot*, wzywają nie tylko do miłowania pokoju, ale wręcz do jego „ścigania" (*rodef*). W przeciwieństwie do przykazań powiązanych z konkretnym czasem lub miejscem, okazję do czynienia pokoju można i trzeba inicjować w każdym czasie i miejscu: „'szukaj pokoju i dąż do niego' (Ps 34, 15) – szukaj go w swoim miejscu, a dąż do niego nawet w innym miejscu" (Kpł R. 9, 9).

Fraza *rodef szalom* oznacza dosłownie „Ścigający Pokój" lub „Dążący do Pokoju" i jest zapożyczona z najsłynniejszego cytatu z traktatu *Pirke Awot* (1, 12). Pełna maksyma mędrca Hillela brzmi: „Bądź jak uczniowie Aarona – kochaj pokój i ścigaj pokój (*rodef szalom*), kochaj ludzi i przybliżaj ich do Tory". Hillel stawia Aarona, brata Mojżesza, jako wzór empatii, łagodności i aktywnego budowania mostów między ludźmi. W przekazie tradycji Aaron był znany z tego, że chodził od domu do domu, aby godzić zwaśnione małżeństwa i skłóconych sąsiadów. Kluczowe przesłanie tej maksymy wzywa do aktywnego działania: „ścigaj pokój", gdyż pokój nie jest stanem biernym. Nie wystarczy go tylko chcieć – trzeba o niego aktywnie zabiegać, nawet gdy wymaga to dużego wysiłku. Hillel mówiąc o miłości do ludzi, używa hebrajskiego słowa *brijot* („stworzenia"), co oznacza, że należy szanować i kochać wszystkich ludzi bez względu na ich status czy poziom religijności. Przybliżanie innych do mądrości i Tory ma nastąpić naturalnie, poprzez okazywanie im miłości i pokoju, a nie przez przymus czy moralizatorstwo.

Zatem dążenie do pokoju (*rodef szalom*) wymaga od człowieka proaktywnego tworzenia okazji i wychodzenia z inicjatywą zamiast biernego czekania na pojawienie się okoliczności. Rabini rozróżniają tu dwa rodzaje obowiązków. Pierwszym jest reakcja na zaistniałą sytuację (odnosi się do tego większość przykazań), tu człowiek biernie czeka i reaguje dopiero na sytuację, w której pojawią się odpowiednie warunki. Przykładem jest narzucony przez prawo obowiązek zwrotu zagubionej rzeczy – człowiek nie szuka jej uprzednio, a reaguje dopiero wtedy, gdy ją znajdzie. Drugim jest już aktywne tworzenie sytuacji (czyli samo dążenie do pokoju). W tym przypadku człowiek nie czeka, aż pokój sam zapanuje lub aż ktoś poprosi o pojednanie. Powinien on uprzednio coś zrobić, na przykład samodzielnie

szukać skłóconych osób i budować grunt pod zgodę, wychodząc z inicjatywą jako pierwszy.

Metafizyka i liturgia pokoju

Jak wspomniano, w judaizmie pojęcie *szalom* oznacza nie tylko brak konfliktu i wojny, lecz pełną harmonię, integralność i sprawiedliwość w relacjach między ludźmi oraz człowiekiem a Bogiem. Zarazem pokój nie jest jedynie stanem psychologicznym czy politycznym, ale także transcendentnym atrybutem boskim – sam Bóg w Talmudzie nosi miano Szalom.

Mędrcy mówią też o pokoju, który wykracza poza sferę społeczno-etyczną i obejmuje wszechświat: „Rabbi Szimon ben Chalafta powiedział: Wielki jest pokój, gdyż kiedy Święty, Błogosławiony Niech Będzie, stwarzał Swój świat, ustanowił pokój między światem niebiańskim (wyższym) a ziemskim (niższym)" (Kpł R. 9, 2; por Pwt R. 5, 12; Hi 25, 2). Przytoczony midrasz rabini tłumaczą tym, że Bóg zachowywał idealną równowagę podczas dni stworzenia. Pierwszego dnia stworzył elementy nieba i ziemi, drugiego – tylko niebiańskie (firmament), trzeciego – tylko ziemskie (lądy i morza). Czwartego dnia stworzył ciała niebieskie (niebo), a piątego potwory morskie i ptaki (ziemia). Gdyby szóstego dnia stworzył człowieka tylko z elementów niebiańskich lub tylko ziemskich, wybuchłby „konflikt" i zazdrość między światami. Dlatego człowiek został stworzony z obu tych sfer – jego ciało z prochu ziemi, a dusza z tchnienia niebios. W ten sposób Bóg zaprowadził pokój kosmiczny (por. Kpł R. 9, 3). Przytoczona powyżej opinia dodatkowo motywuje i zachęca człowieka do dążenia do pokoju, posługując się argumentacją *a fortiori* (udowodnieniu danej tezy z silniejszego powodu): „A jeśli istoty niebiańskie, wolne od zazdrości, nienawiści i rywalizacji, potrzebują pokoju, to o ileż bardziej potrzebują go istoty niższe, które podlegają nienawiści, rywalizacji i zazdrości" (por. Pwt R. 5, 12).

W tym kontekście nie może budzić zdziwienia fakt, że wezwania o nastanie pokoju stanowi punkt kulminacyjny niemal każdej modlitwy żydowskiej – często w formie końcowego błogosławieństwa. Znajduje się ono już w starożytnym tekście błogosławieństwa kapłańskiego (*Birkat Kohanim*, Lb 6, 24–26), która kończy się słowami: „i obdarzy was pokojem". Obecne

jest w codziennych modlitwach, jak Amida i Kadisz, które kończą się niemal identyczną prośbą o pokój, opartą na biblijnym wersecie z Księgi Hioba (25, 2): „Ten, który «czyni pokój» na wysokościach, niech ześle pokój nam i całemu Izraelowi". Jest również głównym tematem codziennego pozdrowienie: *szalom (aleichem)*, „pokój (z wami)". W ten sposób każda religijna i wspólnotowa relacja międzyludzka rozpoczyna się i kończy wezwaniem pokoju.

W tym kontekście nie można zapomnieć o cotygodniowym święcie szabatu, który wprowadza metafizykę pokoju w czas i przestrzeń domową oraz wspólnotową, zawieszając walkę człowieka z materią i przywracając pierwotną harmonię stworzenia. Ten dzień odpoczynku wita się życzeniem *szabat szalom* „szabatu (pełnego) pokoju", które wyraża nie tylko doraźne życzenie spokoju na nadchodzący weekend, lecz także eschatologiczną tęsknotę za pokojem całego świata. Tradycja uważa siódmy dzień tygodnia za odbicie pokoju w ogrodzie Eden i zapowiedź egzystencji wolnej od cierpienia i pracy. Okres nadejścia Mesjasza jest w pismach rabinicznych opisywany jako „dzień, który cały jest szabatem" (Tamid 7, 4), będzie on trwał wiecznie – stanowiąc ostateczne wypełnienie szabatu.

Konkluzja na czasy współczesne

W odróżnieniu od innych wartości, które człowiek pielęgnuje i których oczekuje, w rabinicznym rozumieniu pokój wymaga aktywnego wysiłku. Wyraża to sama Biblia, tak jak głosi to Psalm (34, 15): „Odwróć się od zła i czyń dobro; szukaj pokoju i dąż do niego" oraz Miszna (Awot 1, 12) pouczając Żydów, by byli podobni do uczniów Aarona, arcykapłana – „kochający pokój i dążących do niego".

Chociaż Talmud (Sotah 44b) zezwala na wojnę obronną jako ostateczny środek, to wyraźnie nakazuje, by przed rozpoczęciem jakichkolwiek działań zbrojnych zawsze zaproponować miastu lub narodowi warunki sprawiedliwego pokoju (por. Pwt 20, 10). Zasada ta, znana w tradycji jako *kriat szalom* („wezwanie do pokoju"), obliguje do podjęcia próby dyplomatycznego i bezkrwawego rozwiązania konfliktu. Obowiązek ten dotyczy zarówno wojen o charakterze opcjonalnym (*milchemet reszut*), jak i – według większości

autorytetów halachicznych, jak np. Majmonidesa (Rambama)[5] – wojen obronnych lub nakazanych (*milchemet micwa*). W przypadku odrzucenia oferty pokojowej i rozpoczęcia oblężenia Mojżeszowe prawo wojenne nakazuje pozostawienie jednej strony miasta otwartej. Miało to umożliwić ucieczkę cywilom, którzy nie chcieli brać udziału w walce. Dodatkowo halachiczna zasada *bal taszchit* („nie niszcz") zabrania niszczenia zasobów naturalnych wroga (np. wycinania drzew owocowych podczas oblężenia, niszczenia studni itp.), co podkreśla szacunek dla życia i środowiska nawet w obliczu wojny.

W dyskusjach o prawie do walki i samoobrony w judaizmie najczęściej cytuje się maksymę z Talmudu Babilońskiego (Sanhedryn 72a): „Gdy ktoś przychodzi cię zamordować, zabij go pierwszy". Przepis ten stanowi religijno-prawne podłoże koncepcji obrony koniecznej oraz tzw. wojny wyprzedzającej w obliczu bezwzględnego, śmiertelnego zagrożenia (realizowany m.in. w doktrynach bezpieczeństwa Izraela). Prawo żydowskie i komentarze współczesnych rabinów (np. rabin Jonathan Sacks[6]) podkreślają jednak, że samoobrona nie jest absolutnym i nieograniczonym przyzwoleniem na przemoc – użycie siły musi być zminimalizowane do niezbędnego poziomu, który neutralizuje zagrożenie, z unikaniem w miarę możliwości strat wśród niewinnych cywilów. W prawie talmudycznym zasada ta wiąże się z pojęciem *rodef* („prześladowca") – czyli osoby, która aktywnie dąży do odebrania komuś życia. Istnieją jednak od niej ważne zastrzeżenia, jak brak alternatywy i pewność zagrożenia.

Kwestia pokoju jest także przedmiotem refleksji filozofii dialogu (filozofii spotkania), która czerpie z biblijnej wizji człowieka jako istoty stworzonej do relacji z Bogiem i bliźnim. Wyrosła ona na podłożu judaizmu i chrześcijaństwa, a jednym z ważniejszych jej reprezentantów jest m.in. Emmanuel Lévinas. Zauważa on, że zakorzenione w Biblii spotkanie z „Drugim" konstytuuje „etykę twarzy", według której samo spojrzenie w oczy drugiego

---

[5] Najbardziej autorytatywne zapisy Majmonidesa (Rambama) na temat prowadzenia wojny oraz bitew znajdują się w jego monumentalnym kodeksie prawnym *Miszne Tora*, w księdze *Sefer Szofetim* (Księga Sędziów), w traktacie *Hilchot Melachim uMilchamot* (Prawa Królów i ich Wojen), szczególnie w rozdziałach 5, 6 i 7.

[6] *Israel in search of peace*, w: J. Sacks, *Little Books of Big Questions* (2007), https://media.rabbisacks.org/20231030024829/Israel-In-Search-of-Peace.pdf.

człowieka nakłada na nas bezwarunkowy obowiązek moralny – ustanawia metafizykę, w której pokój poprzedza ontologię walki i przemocy[7].

Dr hab. Marek I. Baraniak, prof. UW – wykładowca w Zakładzie Hebraistyki na Wydziale Kultur Azji i Afryki Uniwersytetu Warszawskiego.

[7] E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 229–234 („Twarz i zewnętrzność" – „Twarz i etyka").

Głos pokoju w prawosławnym nabożeństwie

Ks. Adam Magruk

Wstęp

Prawosławna tradycja liturgiczna nigdy nie mówiła o pokoju marginalnie, lecz w sposób zasadniczy, niemal zasadniczy w swoim nauczaniu. Pokój jest jednym z najczęściej powracających imion stanu zbawionego stworzenia, jedną z podstawowych próśb Kościoła, jednym z warunków Eucharystii, jednym z darów Zmartwychwstałego Chrystusa i jedną z postaci eschatologicznej pełni. W Piśmie Świętym i w modlitwie Kościoła pokój jest pełnią życia w zgodzie z Bogiem: pojednaniem człowieka ze Stwórcą, uzdrowieniem rozbitego wnętrza, zgodą eklezjalną i harmonią stworzenia.

Szczególnie wymowna jest w tym miejscu ciekawostka dotycząca języka cerkiewnosłowiańskiego, języka samej liturgii. W jego tradycyjnej ortografii słowo Ми́ръ (pokój) i słowo Ми́ръ (świat) wymawia się identycznie – jako mir – lecz zapisuje odmiennie. Ta ortograficzna osobliwość niesie przesłanie teologiczne: skoro pokój i świat wypowiada się tym samym brzmieniem, nie powinny być od siebie oddzielane. Gdy Kościół woła: „W pokoju do Pana módlmy się", wypowiada zarazem – fonetycznie – imię świata, jak

gdyby chciał przypomnieć, że pokój Chrystusowy nigdy nie jest ucieczką od świata w prywatne wytchnienie, lecz jego uzdrowieniem i pojednaniem ze Stwórcą.

Życie liturgiczne Wschodu nie definiuje pokoju w sposób abstrakcyjny – wprowadza go poprzez rytm dobowy, sakramentalny i eucharystyczny. Wzywa do modlitwy „w pokoju", błogosławi lud słowami „Pokój wszystkim", modli się o „pokój z wysokości", błaga o „anioła pokoju" i o „chrześcijańskie zakończenie życia spokojne", a w centrum Boskiej Liturgii nakazuje: „stańmy dobrze", aby świętego podniesienia dokonać „w pokoju". Pokój jest zarówno darem Boga, jak i zadaniem człowieka.

Pokój jako imię Bożego królowania i dar Chrystusa

Pierwszym i najgłębszym wymiarem liturgicznego pokoju jest jego teocentryczność. Doksologia jutrzni głosi: „Albowiem Ty jesteś Królem pokoju i zbawcą dusz naszych, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków"[1]. Określenie Boga jako „Króla pokoju" wskazuje, że pokój jest cechą Bożego panowania, dokonującego się nie poprzez przemoc, lecz pojednanie. Chrystus, stając po zmartwychwstaniu pośród uczniów, pozdrawia ich słowami: „Pokój wam" (Łk 24, 36; J 20, 19.21.26), objawiając pokój jako jeden z owoców zwycięstwa nad śmiercią. Doksologia kieruje przy tym chwałę do trzech Boskich Hipostaz – pokój jest więc darem trynitarnym, wypływającym z odwiecznej komunii Świętej Trójcy: ikoną Boskiej harmonii przeniesioną łaską w życie stworzenia.

W modlitwie wieczerni kapłan prosi: „[...] daj nam, abyśmy pozostały czas tego dnia i całe nasze życie spędzili w pokoju i bez grzechu [...]"[2]. Znamienne jest to zestawienie pokoju i bezgrzeszności – liturgia nie zna pokoju moralnie obojętnego. Jeszcze pełniej nocny wymiar pokoju rozwija inna modlitwa: „Daj nam, abyśmy obecny wieczór i nadchodzącą noc spędzili w pokoju, przyoblecz nas w oręż światłości, wybaw od strachu nocnego [...] i daj sen, który dałeś na ukojenie naszej niemocy, wolny od wszelkiej mary

---

1 *Archijeratikon*, przekł. H. Paprocki, Warszawa 2011, s. 22.

2 Tamże, s. 6.

szatana”[3]. Realizm prawosławnej antropologii ukazuje się tu wyraźnie: człowiek nie jest czystym intelektem, lecz istotą potrzebującą snu i ochrony przed lękiem – pokój obejmuje także nocną kruchość ciała. Każda noc przypomina przy tym o śmierci, a każdy poranek o zmartwychwstaniu; prośba o spędzenie nocy w pokoju jest w pewnym stopniu prośbą o dobrą śmierć i przebudzenie w dniu, który nie ujrzy wschodu słońca.

Trzecia modlitwa jutrzni głosi z kolei: „Skieruj nasze stopy na drogę pokoju, pozwól nam ujrzeć poranek i dzień w radości, abyśmy zanosili Tobie poranne modlitwy”[4]. Pokój jest tu drogą, nie tylko stanem – człowiek nie „posiada” go statycznie, lecz na niego wstępuje, ucząc się jego rytmu na wzór kantyku Zachariasza, gdzie światłość nawiedzenia z wysoka kieruje stopy ludzi na drogę pokoju (Łk 1, 78–79). Druga modlitwa jutrzni rozszerza tę perspektywę na cały lud Boży: „Pokój daj Twemu światu, Kościołom Twoim, kapłanom, i całemu Twemu ludowi”[5] – świat, Kościoły, kapłani i lud zostają objęci jedną ekonomią pokoju, w której pokój Kościołów jest widzialnym znakiem komunii eucharystycznej, a pokój ludu – możliwością życia w pokucie i braterstwie.

Pokój w ekteniach liturgicznych

Najbardziej znanym miejscem liturgicznego pokoju jest tzw. wielka ektenia, nieprzypadkowo zwana także „ektenią pokoju”: „W pokoju do Pana módlmy się. O pokój z wysokości i zbawienie dusz naszych, do Pana módlmy się. O pokój całego świata, stałość świętych Bożych Kościołów i zjednoczenie wszystkich, do Pana módlmy się [...]”[6]. Kościół nie prosi po prostu „o pokój” – wzywa najpierw: „W pokoju do Pana módlmy się”. Pokój jest zatem nie tylko przedmiotem prośby, lecz sposobem samej modlitwy; nie można modlić się o pokój z sercem przepełnionym nienawiścią. Dlatego właśnie św. Bazyli Wielki radzi: „Szukaj pokoju [...]. Zdobywaj umysł spokojny oraz

[3] Tamże, s. 10.
[4] Tamże, s. 19.
[5] Tamże, s. 18.
[6] *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*, Płock 2021, s. 112–120.

niewzburzony i niezmącony stan duszy [...], abyś osiągnął pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł i jest stróżem w twoim sercu”[7].

Święty Mikołaj Kabasilas zauważa, że pierwszy z wymienionych pokojów – „nasz”, pozostaje w ludzkiej mocy – jest pokojem z bliźnimi i z samym sobą, stanowiący warunek wstępny modlitwy, gdyż „duch wzburzony nie może w żaden sposób obcować z Bogiem”. „Pokój z wysokości” jest już natomiast wyłącznie darem Bożym, utożsamionym przez Kabasilasa ze sprawiedliwością Bożą, a „zbawienie dusz” z samym Królestwem. Jest to ten sam pokój, o którym apostoł Paweł mówi: „pokój Boży, który przewyższa wszelkie zrozumienie” (Flp 4, 7), i który Chrystus zostawił apostołom: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam” (J 14, 27) – pokój przekraczający ludzkie pojmowanie, przyjmowany wyłącznie jako łaska[8]. Dalsze prośby o „pokój całego świata”, „stałość świętych Bożych Kościołów” i „zjednoczenie wszystkich” łączą kosmologię, eklezjologię i antropologię w jedno; „zjednoczenie wszystkich” nie oznacza redukcji prawdy do pewnego rodzaju kompromisu, lecz modlitewne pragnienie zgromadzenia rozproszonych dzieci Bożych w jedności wiary i miłości.

Spotykana podczas każdego nabożeństwa „mała ektenia” rozpoczyna się słowami: „Jeszcze i jeszcze w pokoju do Pana módlmy się”[9] – powtórzenie to nie jest zbędne, lecz stanowi sposób kształtowania serca, przypominający o tym, jak łatwo człowiek traci pokój przez rozproszenie, gniew czy pamięć krzywd nawet podczas modlitwy w świątyni.

Formuła „Pokój wszystkim”[10] należy do najbardziej skondensowanych zdań prawosławnego nabożeństwa. Kapłan lub biskup, czyniąc ręką znak krzyża, nie komunikuje wiernym własnej uprzejmości, lecz przekazuje błogosławieństwo Chrystusa, Który jest pokojem ludzkości (Ef 2, 14)[11]. Liturgiczne „Pokój wszystkim” ma formę niemal epikletyczną – przyzywa i oznajmia

---

7 Βασιλίου Καισαρίας του Μέγα, Ομιλίαι εις τους ψαλμούς, w: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, t. 29, Paris 1857–1866, 376.

8 Św. Mikołaj Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, przekł. M. Ławreszuk, Warszawa 2009, s. 32–33.

9 Na przykład: *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego…*, dz. cyt., s. 124–127.

10 Na przykład: *Archijeratikon…*, dz. cyt., s. 13, 44, 46, 60, 72, 99.

11 Μητρ. Ιωήλ Φραγκάκου, Λειτουργικός Λόγος. Ομιλίες στην Θεία Λειτουργία, Έδεσσα 2023, s. 149.

dar Boży nad zgromadzonymi. Analogicznie po lekcji apostolskiej celebrans zwraca się do lektora: „Pokój tobie”[12], a po Ewangelii do diakona: „Pokój tobie, głoszącemu Ewangelię”[13] – pokój zostaje tutaj związany z samym głoszeniem Dobrej Nowiny, orędzia pojednania głoszonego w świecie nierzadko pełnym sprzeciwu.

Warto w tym miejscu przywołać słowa Chrystusa z Kazania na Górze, wybrzmiewające podczas każdej Świętej Liturgii: „Błogosławieni czyniący pokój, albowiem oni synami Bożymi będą nazwani” (Mt 5, 9). W tradycji patrystycznej, zwłaszcza u św. Grzegorza z Nyssy, czynienie pokoju łączy się z upodobnieniem do samego Boga, źródła i istoty wszelkiego pokoju. Nazwanie „synami Bożymi” nie jest jedynie nagrodą, lecz wyrazem rzeczywistego usynowienia – człowiek wprowadzający pokój staje się żywym obrazem Świętej Trójcy, w Której panuje wieczna, niezmącona zgoda. Pokój czyniony przez człowieka nie jest więc owocem jego wysiłków fizycznych, lecz darem Świętego Ducha (por. Gal 5, 22)[14].

W tzw. ektenii usilnej z kolei diakon wygłasza prośbę: „Jeszcze módlmy się o zachowanie w opiece Bożej naszej Ojczyzny, za jej władze zwierzchnie i wojsko Chrystusa miłujące, abyśmy mogli prowadzić ciche i spokojne życie, we wszelkiej pobożności i czystości”[15]. Jest to zatem bezpośrednie echo napomnienia Pawła: „Zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi: za królów i za wszystkich sprawujących władzę, abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością” (1 Tm 2, 1–3). Modlitwa za władzę ma charakter soteriologiczny. Ten sam motyw powraca w anaforze: „Daj im, Panie, rządy pokoju, abyśmy i my mogli w ich zaciszu prowadzić ciche i pełne spokoju życie we wszelkiej pobożności i dostojeństwie”[16] – dwoistość głośnego wołania ludu w ektenii i cichej modlitwy kapłana podczas anafory ukazuje, że wstawiennictwo za ojczyznę nie jest sprawą tylko jednej warstwy społecznej zgromadzenia, lecz całego Kościoła.

---

12 *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego…*, dz. cyt., s. 156.

13 Tamże, s. 166.

14 Αγίου Γρηγορίου Νύσσης, Λόγοι εις τους Μακαρισμούς, red. Αρχιμ. Παγκρατίου Μπρουσάλη, wyd. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 2001, s. 184–205.

15 *Archijeratikon…*, dz. cyt., s. 46, 193.

16 *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego…*, dz. cyt., s. 296.

Ektenia błagalna stanowi z kolei jedną z najbardziej antropologicznie kompletnych modlitw o pokój: „O to, aby cały ten dzień był doskonały, święty, spokojny i bezgrzeszny [...]. O anioła pokoju, wiernego przewodnika, stróża dusz i ciał naszych [...]. O dokonanie reszty życia naszego w pokoju i pokucie [...]. O chrześcijańskie zakończenie życia naszego, bezbolesne, bez zawstydzenia, spokojne, i o dobre usprawiedliwienie na budzącym bojaźń Sądzie Chrystusa”[17]. Wybitny rosyjski liturgista Michaił Nikołajewicz Skaballanowicz zauważa, że ektenia ta dzieli ludzkie potrzeby na sześć kategorii: stróż bezgrzeszności – anioł; warunek dalszej bezgrzeszności – przebaczenie grzechów; sprzyjające warunki dla sprawiedliwości; dalszy „wieczór” życia i jego kresu[18]. Ten ruch od chwili obecnej ku wieczności czyni z niej hymn pokoju rozciągnięty na całą oś ludzkiego trwania.

Pokój w Kanonie Eucharystycznym i w posłudze biskupiej

W kulminacyjnym momencie Boskiej Liturgii wierni słyszą wezwanie: „Stańmy dobrze, stańmy z bojaźnią, bądźmy uważni, abyśmy świętego podniesienia w pokoju dokonali”[19], po czym kapłan modli się: „[...] umocnij w pokoju i zgodzie ich małżeństwa [...], ukróć niepokoje wśród narodów, szybko zniszcz rodzące się herezje poprzez moc Świętego Twego Ducha [...], daj nam swój pokój i udziel swojej miłości”[20]. Wezwanie „Stańmy dobrze” oznacza odrzucenie duchowej ospałości, by wierni – niczym serafini przy tronie chwały – uczestniczyli w świętych hymnach z powagą i drżeniem; starsza formuła z Konstytucji Apostolskich łączyła tę postawę wprost z pojednaniem międzyludzkim: „niech nikt nie ma nic przeciwko drugiemu [...], stójmy z bojaźnią i drżeniem, aby składać ofiarę”[21]. Święty Mikołaj Kabasilas wyjaśnia, że modlitwa „w pokoju” poprzedza wyznanie wiary i dziękczynienie właśnie dlatego, że kto modli się w pokoju, ten już w duszy nosi

---

17 *Archijeratikon*..., dz. cyt., s. 59, 70, 97, 116.

18 М. Скабалланович, *Последование Воскресного Бдения. Обяснительное Изложение Типикона*, Москва 2017, s. 520–524.

19 *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego*..., dz. cyt., s. 258.

20 *Archijeratikon*..., dz. cyt., s. 115.

21 Cyt. za: «Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου...», theomitoros.gr/στῶμεν-καλῶς-στῶμεν-μετὰ-φόβου/ [dostęp: 11.08.2026].

wdzięczność – niezadowolenie z okoliczności życia wyklucza prawdziwy pokój[22]. Wspomniany „pokój z wysokości" (gr. ἄνωθεν εἰρήνη) posiada wymiar potrójny: jednoczy człowieka z Bogiem, wprowadza pokój w jego wnętrzu i jedna go z bliźnimi[23], dlatego właśnie kapłan, wspominając lud stojący w świątyni, prosi jednocześnie o napełnienie spichlerzy, zgodę małżeństw i uciszenie niepokojów wśród narodów. Prośba o zniszczenie „rodzących się herezji" mocą Świętego Ducha nie jest odstępstwem od tematu pokoju, lecz jego integralną częścią – pokój Kościoła byłby bowiem iluzoryczny bez czystości wyznawanej wiary.

Nowy horyzont refleksji otwiera obrzęd chirotonii biskupiej. Przed przyjęciem święceń kandydat składa wobec obecnych hierarchów zobowiązanie: „Obiecuję też zachowywać i zdecydowanie utrzymywać pokój kościelny i ani jednego zwyczaju sprzecznego z prawosławną powszechną wschodnią chrześcijańską wiarą nie rozważać we wszystkie dni życia mego"[24]. Chirotonia jawi się jako moment, w którym Kościół powierza nowo wybranemu biskupowi odpowiedzialność za jedność wspólnoty w prawdzie – odpowiedzialność przyjmowaną nie jako urząd władzy, lecz jako służbę ochrony depozytu wiary (gr. παρακαταθήκη της πίστεως), otrzymanego od apostołów zgodnie z poleceniem świętego Pawła wobec Tymoteusza: „dobry depozyt zachowaj przez Ducha Świętego, Który w nas mieszka"[25]. Święty Ignacy Antiocheński przypomina, że biskup jest obrazem Ojca pośród zgromadzenia: „bez biskupa nie czyńcie niczego, co nie odnosi się do Kościoła; tylko ta Eucharystia winna być uznana za prawdziwą, którą sprawuje biskup albo ten, komu on to zleci"[26] – nauka ta stała się fundamentem prawosławnego rozumienia episkopatu jako strażnika czystości wiary i pokoju eklezjalnego.

---

22 Św. Mikołaj Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii*..., dz. cyt., s. 56.

23 Μητρ. Πισιδίας Σωτήριος Τράμπας, «Ο Χριστός εστιν η ειρήνη ημών» (Εφεσ. 2,14), https://www.pemptousia.gr/2020/10/o-christos-estin-i-irini-imon-efes-214/ [dostęp: 10.08.2026].

24 *Archijeratikon*..., dz. cyt., s. 172.

25 Μητρ. Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου Ιερόθεος, Ιερά Παράδοση και παραδόσεις, https://www.oodegr.com/oode/dogma/paradoseis/iera_paradosi_1.htm [dostęp: 13.08.2026].

26 Cyt. za: Прот. Петр Преображенский, *Послания святого Игнатия Антиохийского*, https://azbyka.ru/ote-chnik/Petr_Preobrazhenskij/pisanija-muzhej-apostolskih/10 [dostęp: 9.08.2026].

Pokój w Wielkim Poście i Pięćdziesiątnicy

Wstępując w dni Wielkiej Czterdziestnicy, Kościół ustami wiernych wygłasza modlitwę: „Nakaż aniołowi pokoju, aby strzegł naszych wejść i wyjść na wszelki czyn dobry, i pomógł nam w doskonałym przyjęciu przeczystych Twoich Tajemnic”[27]. To samo błaganie o anioła pokoju powtarza Kościół codziennie w ektenii błagalnej, co ukazuje, że Wielka Czterdziesiątnica nie jest odosobnionym aktem ascetycznym, lecz włączeniem się w nieprzerwany rytm liturgicznego błagania o Bożą opiekę. Post i pokuta mają sens jedynie wówczas, gdy prowadzą wiernego, przez rzeczywiste nawrócenie serca, ku pojednaniu z Bogiem i bliźnim. Znamienity teolog ks. Aleksander Schmemann przypomina, że wejście w Wielki Post dokonuje się w tradycji bizantyjskiej poprzez akt wzajemnego przebaczenia, bez którego niemożliwe jest przekroczenie progu Czterdziestnicy[28].

Wieczernia święta Zesłania Świętego Ducha na Apostołów, podczas której czytane są modlitwy na skłonienie kolan[29], przywraca ten gest po raz pierwszy od Wielkiej Środy, by wyrazić pokorne błaganie o zstąpienie Parakleta na cały świat[30]. W jednej z tych modlitw, tradycyjnie przypisywanych św. Bazylemu Wielkiemu, Kościół błaga: „daruj koniec naszego życia pełen pokoju i dobra [...], a na Twym strasznym i budzącym bojaźń Sądzie uczyń nas godnymi Twego królestwa”[31]. Ta sama prośba, zanoszona codziennie w ektenii błagalnej, otrzymuje w kontekście Pięćdziesiątnicy wymiar eschatologiczny i powszechny, obejmujący „cały lud Boży”[32]. Pokój, o który Kościół

---

27 *Archijeratikon…*, dz. cyt., s. 212.

28 A. Schmemann, *Wielki Post*, przeł. A. Kempfi, Białystok 2019, s. 28–32.

29 Chodzi o trzy bloki obszernych modlitw recytowane podczas wieczornego nabożeństwa święta Pięćdziesiątnicy, sprawowanego zazwyczaj bezpośrednio po liturgii tego dnia. Kapłan lub biskup odmawia je, klęcząc w otwartych Królewskich Wrotach twarzą do ludu, a wraz z nim klęka cały zgromadzony lud; modlitwy są rozdzielone ektieniami. Pierwsza modlitwa, skierowana do Boga Ojca, ma charakter pokutny – wyznanie grzechów i prośba o miłosierdzie ze względu na ofiarę Chrystusa; druga, skierowana do Chrystusa, jest prośbą o zesłanie łaski Świętego Ducha umacniającej wiernych w zachowywaniu przykazań; trzecia, najobszerniejsza, dotyczy modlitwy za zmarłych – o ich odpoczynek „w miejscu świetlistym, zielonym i spokojnym” oraz o pokruszenie mocy diabła.

30 Οι εὐχές τοῦ Ἑσπερινοῦ τῆς Γονυκλισίας τὴν Κυριακή τῆς Πεντηκοστῆς, https://www.orthodoxianewsagency.gr/epikairotita/oi-eyxes-tou-esperinou-tis-gonyklisias-tin-kyriaki-tis-pentikostis/ [dostęp: 13.08.2026].

31 *Archijeratikon…*, dz. cyt., s. 264.

32 Πεντηκοστή: Τι ζητάμε με τις τρεις ευχές της γονυκλισίας;, https://www.ekklisiaonline.gr/nea/pentikosti-ti-zitame-me-tis-tris-efches-tis-gonyklisias/ [dostęp: 7.08.2026].

prosi u progu Wielkiego Postu jako ochronę przed grzechem, znajduje swe dopełnienie w pokoju Pięćdziesiątnicy – eschatologicznym, obejmującym całe stworzenie, żywych i zmarłych.

Pokój w sakramencie małżeństwa

Misterium małżeństwa rozwija eklezjalną wizję pokoju w przestrzeni domu. W jednej z modlitw tego sakramentu kapłan wzywa: „Sam, Panie Najświętszy [...], i jak w Kanie, tak i tutaj stań niewidzialną Twoją obecnością, pobłogosław temu małżeństwu i daj sługom Twoim [...] długie i spokojne życie, czystość, wzajemną miłość i zgodę w małżeństwie [...]. Napełnij ich domy pszenicą, winem, oliwą i wszelkimi dobrami, aby mogli też służyć potrzebującym”[33]. Odwołanie do wesela w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–11) ukazuje małżeństwo nie jako uświęcenie naturalnego związku, lecz powtórzenie cudu przemiany: tak jak Chrystus przemienił wodę w wino, tak Jego obecność w domu młodej pary przemienia codzienną egzystencję w nośnik łaski – małżeństwo staje się „małą Cerkwią”[34], ikoną zjednoczenia Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 32). Wymienione dary – pszenica, wino, oliwa – noszą wyraźnie eucharystyczny wymiar: dom małżonków ma obfitować nie dla samego dobrobytu, lecz by stać się miejscem „liturgii życia”, gdzie dobra ziemskie przeradzają się w dar dla bliźniego.

Kolejna modlitwa dopowiada, że pokój małżeński jest nierozerwalnie związany ze zgodą: „[...] zachowaj i teraz w pokoju i zgodzie sługi Twoje [...], okaż, że ich małżeństwo jest godne czci, zachowaj ich łoże nieskalane [...] i spraw, aby osiągnęli sędziwą starość, wypełniając czystym sercem Twoje przykazania”[35]. Pokój ten nie jest stanem psychologicznym, lecz konkretną formą uczestnictwa w pokoju, który Chrystus „daje” swoim uczniom – „nie tak, jak świat daje” (J 14, 27), i którego apostoł Paweł identyfikuje z samą Osobą Chrystusa: „On sam jest naszym pokojem” (Ef 2, 14). Zgoda (gr. ὁμόνοια) małżonków jest owocem Trzeciej Osoby Świętej Trójcy (Ga 5, 22), analogicznym

---

[33] *Święty sakrament małżeństwa*, Płock 2017, s. 62–65.

[34] Szerzej patrz: A. Magruk, *Wybrane elementy nauczania Kościoła prawosławnego dotyczące sakramentu małżeństwa*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2017, nr 4 (140), s. 133.

[35] *Święty sakrament małżeństwa*, dz. cyt., s. 100.

do „anioła pokoju" strzegącego wejść i wyjść wierzącego na początku Wielkiego Postu – pokój domu małżeńskiego jawi się jako swoiste powtórzenie pokoju całego Kościoła zgromadzonego podczas liturgii.

Wreszcie kończący sakrament małżeństwa „obrzęd zdjęcia koron" ukazuje pokój jako drogę po koronacji. Kapłan zwraca się do oblubieńca: „Bądź wywyższony, oblubieńcze, jak Abraham, błogosławiony jak Izaak i płodny jak Jakub, chodząc w pokoju i wypełniając w sprawiedliwości przykazania Pana"[36]. Formuła ta nie jest przypadkowym zestawieniem pochwał, lecz precyzyjną typologią: Abraham jest „wywyższony" jako ten, który rozwiązywał spory pokojowo, mówiąc do Lota „niech nie będzie zwady między mną a tobą" (Rdz 13, 8); Izaak jest „błogosławiony" jako mąż pokoju, którego życie u studni Beer-Szeby kończy się przymierzem pokoju z Abimelekiem (Rdz 26, 29); Jakub natomiast to ten, kto zdobywa pokój nie z natury, lecz poprzez zmaganie – najpierw z aniołem u Jabboku, potem w pojednaniu z Ezawem, gdy doprowadzili do wzajemnej zgody po latach wrogości (Rdz 33, 4). Obraz ten jest szczególnie stosowny dla małżonków, dla których pokój domowy nie jest darem posiadanym raz na zawsze, lecz owocem powtarzanego przebaczenia i pokuty. Wezwanie, by oblubieniec kroczył dalej „w pokoju" – już bez koron na głowach – jest teologicznie kluczowe: pokój otrzymany w momencie koronacji nie zostaje skonsumowany, lecz przechodzi w formę nieustannego, codziennego poszukiwania pokoju, zgodnie ze słowami Psalmisty: „szukaj pokoju i ścigaj go" (Ps 33, 15) oraz apostolskim wezwaniem, by „zabiegać o to, co służy pokojowi" (Rz 14, 19). „Chodzenie w pokoju" zostaje przy tym natychmiast związane z „wypełnianiem w sprawiedliwości przykazań Pana", co powtarza mesjańską jedność obu rzeczywistości głoszoną przez inny psalm w słowach: „sprawiedliwość i pokój się pocałowały" (Ps 84, 11).

Zakończenie

Wybrane teksty hymnografii prawosławnej pokazują, że pokój nie jest jednym z wielu tematów pobożności, lecz nicią przewijającą się przez cały rytm życia Kościoła – od wieczornego westchnienia i pierwszej modlitwy jutrzni,

[36] Tamże, s. 116.

przez ekstatyczne „stańmy dobrze" anafory eucharystycznej, aż po błogosławieństwo małżeńskiego łoża i modlitwę o dobry koniec życia. Za każdym razem pokój okazuje się darem trynitarnym i chrystologicznym, a nie ludzkim wytworem.

Jednocześnie pokój nigdy nie jest stanem raz zdobytym i posiadanym: jest drogą, którą należy podążać, zadaniem ascetycznym, o które trzeba nieustannie prosić „jeszcze i jeszcze", owocem synergii między łaską a wysiłkiem oczyszczenia serca. Liturgia Wschodu nie oddziela zatem pokoju wewnętrznego od pokoju eklezjalnego czy eschatologicznego: ten sam pokój, którego strzeże anioł u „wejść i wyjść wierzącego", który utrzymuje Kościół w prawdzie i który napełnia dom małżonków, jest zapowiedzią oraz zaczątkiem ostatecznego i wiecznego pokoju Królestwa Bożego.

Bibliografia

Archijeratikon, przekł. H. Paprocki, Warszawa 2011.

Boska Liturgia Świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma, Płock 2021.

Kabasilas Mikołaj św., *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, przekł. M. Ławreszuk, Warszawa 2009.

Magruk A., *Wybrane elementy nauczania Kościoła prawosławnego dotyczące sakramentu małżeństwa*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła" 2017, nr 4 (140), s. 108–119.

Schmemann A., *Wielki Post*, przeł. A. Kempfi, Białystok 2019.

Święty sakrament małżeństwa, Płock 2017.

Βασιλίου Καισαρίας του Μέγα, *Ομιλίαι εις τους ψαλμούς*, w: J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, *Series Graeca*, t. 29, Paris 1857–1866, 209–493.

Γρηγορίου Νύσσης, αγίου, *Λόγοι εις τους Μακαρισμούς*, red. Αρχιμ. Παγκρατίου Μπρουσάλη, wyd. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 2001.

Ιερόθεος, μητρ. Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου, *Ιερά Παράδοση και παραδόσεις*, https://www.oo-degr.com/oode/dogma/paradoseis/iera_paradosi_1.htm [dostęp: 13.08.2026].

Οι εὐχές τοῦ Ἑσπερινοῦ τῆς Γονυκλισίας τὴν Κυριακή τῆς Πεντηκοστῆς, https://www.orthodoxianewsagency.gr/epikairotita/oi-eyxes-tou-esperinou-tis-gonyklisias-tin-kyriaki-tis-pentikostis/ [dostęp: 13.08.2026].

Πεντηκοστή: Τι ζητάμε με τις τρεις ευχές της γονυκλισίας;, https://www.ekklisiaonline.gr/nea/pentikosti-ti-zitame-me-tis-tris-efches-tis-gonyklisias/ [dostęp: 7.08.2026].

«Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου…», theomitoros.gr/στῶμεν-καλῶς-στῶμεν-μετὰ-φόβου/ [dostęp: 11.08.2026].

Τράμπας Σωτήριος, μητρ. Πισιδίας, *«Ο Χριστός εστιν η ειρήνη ημών» (Εφεσ. 2,14)*, https://www.pemptousia.gr/2020/10/o-christos-estin-i-irini-imon-efes-214/ [dostęp: 10.08.2026].

Φραγκάκου Ιωήλ, μητρ., *Λειτουργικός Λόγος. Ομιλίες στην Θεία Λειτουργία*, Έδεσσα 2023.

Преображенский П., прот., *Послания святого Игнатия Антиохийского*, https://azbyka.ru/ote-chnik/Petr_Preobrazhenskij/pisanija-muzhej-apostolskih/10 [dostęp: 9.08.2026].

Скабалланович М., *Последование Воскресного Бдения. Обяснительное Изложение Типикона*, Москва 2017.

Ks. dr Adam Magruk – wykładowca w Prawosławnym Seminarium Duchownym w Warszawie oraz w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Wojna i pokój w islamie. Czy możliwe jest budowanie i tworzenie pokoju w oparciu o religię muzułmańską?

Agata S. Nalborczyk

Islam nie ma w ostatnim czasie dobrej prasy i nierzadko kojarzony jest z przemocą. Panuje szeroko rozpowszechnione przekonanie, że jednym z wymogów tej religii jest prowadzenie walki, czyli tzw. zbrojny dżihad utożsamiony ze świętą wojną, wojną przeciwko wszystkim niemuzułmanom. Zakłada się, że ataki na nich są dozwolone w każdej chwili, a walka jest sposobem na rozprzestrzenianie religii muzułmańskiej na całym świecie i życie ludzkie w tej walce nie ma znaczenia.

Co ciekawe, taki obraz islamu kreślą na swoich stronach internetowych zarazem islamofobi, którzy w każdym prawie muzułmaninie widzą potencjalnego terrorystę czy radykała, próbującego światu narzucić swój porządek, ale także fundamentalistyczni radykałowie, którzy taką interpretację przyjęli za swoją i próbują zarazić nią innych umiarkowanych i ortodoksyjnych muzułmanów.

A zatem główny problem związany jest właśnie z zagadnieniem interpretacji.

Źródła religijne w islamie

Religia muzułmańska narodziła się w VII wieku na terenie dzisiejszej Arabii Saudyjskiej. Jej źródłem jest objawienie, jakie miał otrzymać prorok Mahomet (arab. *Muhammad*[1]), aby zaprowadzić wśród Arabów, którzy wtedy byli politeistami, wiarę w Jednego i Jedynego Boga. Objawienie to zawierało się w przekazywanym mu przez anioła Gabriela (arab. *Dżibril*) w latach 610–632 tekście świętej księgi, która nosi nazwę Koran (arab. *Al-Quran*[2] – „czytanie, recytacja"). Księga ta objawiona została w języku arabskim[3], podzielona jest na 114 sur, czyli rozdziałów. Jako Objawienie pochodzące od Boga jest podstawą wszystkich wierzeń i praktyk w islamie. Początkowo przekazywana była ustnie, dopiero w latach 644–656 został spisany jej tekst kanoniczny, taki, jaki funkcjonuje do dzisiaj.

Drugim źródłem religijnym dla muzułmanów jest sunna[4], czyli tradycja Proroka, na którą składają się tzw. hadisy[5], czyli opowieści o tym, jak Mahomet zachował się i/lub co powiedział w danej sytuacji; czasem są to tylko zachowane jego wypowiedzi. Każdy hadis składa się z tzw. łańcucha tradentów (arab. *isnad* – czyli linia osób, które rzekomo usłyszały i przekazały dany hadis, dzięki czemu można ustalić jego źródło) oraz samą treść hadisu (arab. *matn*). Co ważne, nie ma jednego zbioru hadisów, który oficjalnie zostałby uznany za prawidłowy i jedyny dopuszczalny – zdarzają się różnice w zawartości pomiędzy najbardziej uznanymi ich zbiorami. Inny problem związany jest z tym, że hadisy spisano ok. 100 lat po ich powstaniu i sami uczeni muzułmańscy przyznają, że wiele z nich może być apokryfami. Dlatego sprawdzeniu należy poddać *isnad* i upewnić się, czy np. wymienione

---

1 W tekście zastosowano uproszczoną transkrypcję języka arabskiego dla języka polskiego.

2 Taka nazwa pojawia się na oznaczenie Koranu w nim samym ok. 70 razy.

3 Koranu nie wolno tłumaczyć na inne języki, tylko tekstu w języku arabskim można używać w celach liturgicznych – jest tak ze względu na to, że w tym języku Koran istnieje w niebie, a także z powodu tego, że wyrazy arabskie bywają bardzo wieloznaczne i przy tłumaczeniu trzeba wybrać tylko jedno znaczenie, zatem jest to już interpretacja. Dlatego przekłady nazywane są komentarzami do Koranu (arab. *tafsir*). Co ciekawe, polsko-litewscy Tatarzy dokonali przekładu na język polski w XVI wieku i nazwali go „Tefsir" – polski jest zatem chronologicznie trzecim językiem europejskim, na który Koran został przełożony.

4 Dosł. „droga"; tu: 'utarty sposób postępowania, ugruntowana norma'.

5 Dosł. „relacja, opis wydarzenia".

w nich osoby mogły się spotkać – z tego powodu mamy podział na hadisy „zdrowe" i „słabe".

Interpretacje tych dwóch źródeł religijnych stanowią podstawę całej teologii i praktyki w islamie, nie ma jednak żadnego urzędu ani autorytetu, który mógłby orzec, jaka interpretacja jest właściwa, a jaka nie. Nie tylko na przestrzeni dziejów religii muzułmańskiej pojawiały się różne, a nawet sprzeczne ze sobą interpretacje, także w jednym okresie historycznym mamy do czynienia z przeciwstawnymi interpretacjami. Nie ma również przymusu uznania przez wierzącego muzułmanina danej interpretacji za właściwą – każdy ma prawo używać rozumu, aby dokonać wyboru określonej interpretacji[6].

Te interpretacje są o tyle ważne, że stanowią podstawę prawa muzułmańskiego, tzw. szariatu (arab. *szari'a*), który swym działaniem obejmuje nie tylko relacje człowieka ze światem i innymi ludźmi, ale także określa relacje człowieka z Bogiem, w tym sposoby oddawania Mu czci, np. formę i porę modlitwy. Szariat ma zatem znacznie szerszy zakres zastosowania niż zachodnie prawo świeckie – można ten zakres porównać do połączenia prawa świeckiego z prawem kościelnym, kanonicznym. I jeśli wziąć pod uwagę różnorodność interpretacji, widać wyraźnie, że szariat nie jest jednolity, jest odmienny w różnych miejscach świata nie tylko ze względu na odrębność czterech tzw. szkół prawa muzułmańskiego, czyli sposobu interpretacji, ale także dlatego, że często wchłania on prawo lokalne, zwyczajowe.

Jak zatem widać, dopiero po nakreśleniu tej charakterystyki islamu można zacząć rozważania na temat podejścia tej religii do takiego czy innego zagadnienia, w tym do wojny, a co za tym idzie, do pokoju.

Dopuszczalność walki zbrojnej

Najpierw należy wyjaśnić, czym jest dżihad, najczęściej rozumiany na Zachodzie jako „święta wojna". Tymczasem słowo to znaczy tyle 'wysiłek,

[6] Oczywiście, jeśli komuś brak jest wykształcenia teologicznego, może pójść za takim autorytetem, który jest mu najlepiej znany albo jedyny dostępny.

dokładanie starań' i w teologii muzułmańskiej oznacza przede wszystkim staranie o to, aby być lepszym muzułmaninem. Jest to tzw. dżihad większy, duchowy, zaś wysiłek wojenny, zw. *kital*, to tzw. dżihad mniejszy i nie dotyczy każdego muzułmanina. Dodatkowo *kital* może być tylko walką obronną i jest warunkowy, to znaczy objęty wieloma obwarowaniami, które muszą zostać spełnione, aby mogło do niego dojść.

Fragment Koranu, który dopuszcza walkę, wyraźnie mówi, kiedy podjęcie tej walki jest dozwolone:

> Wolno walczyć tym, którzy doznali krzywdy – Zaprawdę, Bóg jest wszechwładny, by im udzielić pomocy! I tym, którzy zostali wypędzeni bezprawnie ze swoich domostw, jedynie za to, iż powiedzieli: „Pan nasz – to Bóg!". I jeśli by Bóg nie odepchnął ludzi, jednych przy pomocy drugich, to zostałyby zniszczone klasztory i kościoły, miejsca modlitwy i meczety, gdzie często wspomina się imię Boga. (Koran, 22:39–40)[7]

Wyraźnie widać, że prowadzenie walki zbrojnej jest dozwolone jedynie w przypadku bycia zaatakowanym, w obronie życia i własności. Co ciekawe, walka ta może być także podjęta w imieniu niemuzułmanów, w obronie ich miejsc kultu.

Jednoznaczny zakaz agresji, czyli atakowania bez przyczyny, znajduje się także w następującym wersecie Koranu:

> Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę; Bóg nie miłuje najeźdźców! (Koran 2:190)

Wcześni egzegeci muzułmańscy podkreślali w interpretacjach tego wersetu, że muzułmanie mają jedynie prawo do obrony i nie ma od tego żadnych odstępstw, a dodatkowo kontratak musi być proporcjonalny do ataku pierwotnego. Tego typu interpretacje przewijały się także później, co więcej, np. Ar-Razi (zm. 1210; znany w Europie jako Rhazes) tłumaczył, że werset ten został zesłany, gdy Mahomet zawierał rozejm z poganami z Mekki,

---

[7] Wszystkie fragmenty Koranu w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego – *Koran*, z arab. przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986.

którzy utrudniali mu pielgrzymkę i na jego podstawie dozwolone jest jedynie atakowanie tych, którzy mogą i są w stanie walczyć, ale z wyjątkiem tych, którzy skłaniają się ku pokojowemu współistnieniu. To znaczenie jest podkreślone przez inny werset, który mówi:

> Czyż nie będziecie zwalczać ludzi, którzy złamali swoje przysięgi i którzy usiłowali wypędzić Posłańca? To oni zaatakowali was po raz pierwszy. (Koran 9:13)

Tutaj także mowa jest o walce z tymi, którzy zaatakowali pierwsi, czym złamali dane przyrzeczenie. Co ważne, na jego podstawie znaczna część interpretatorów wyrażała opinię, że pozwolenie to dotyczyło jedynie pierwszego pokolenia muzułmanów, gdyż mowa w nim jest o walce z pogańskimi mieszkańcami Mekki, a nie o walce ogólnie przeciw niesprecyzowanym wrogom. Należy tu zaznaczyć, że prorok Mahomet wraz ze swoimi zwolennikami został przez pogańskich mieszkańców Mekki zmuszony do opuszczenia swego rodzinnego miasta i udał się do innego miasta, Jasrib, które później otrzymało nazwę *Madinat an-Nabi* („miasto Proroka"), w skrócie Medyna (arab. *Madina*). W nowym miejscu nie był już tylko głosicielem nowej, monoteistycznej religii, ale stał się także przywódcą całej społeczności, a w razie potrzeby dowodził także w kampaniach wojennych przeciwko innym Arabom, wyznawcom politeizmu. Stąd w Koranie mowa o prowadzeniu walki.

Gdy zatem jest właściwy powód do podjęcia walki obronnej, jakim jest zerwanie rozejmu czy podjęcie wrogich działań przez przeciwników, staje się ona koniecznością i moralnym obowiązkiem:

> Przepisana wam jest walka, chociaż jest wam nienawistna. Być może czujecie wstręt do jakiejś rzeczy, choć jest dla was dobra. Być może kochacie jakąś rzecz, choć jest dla was zła. Bóg wie, ale wy nie wiecie! (Koran 2:216)

Według większości wczesnych interpretacji obowiązek ten dotyczył tylko walki ramię w ramię z Prorokiem w czasie jego życia przeciwko poganom.

Inne interpretacje pojawiły się dopiero w kręgu dynastycznego kalifatu[8] Omajjadów (661–750), który podjął walkę z Bizancjum w celu podboju terenów poza Półwyspem Arabskim. Związani z tą dynastią egzegeci zaczęli rozpowszechniać opinie, że muzułmanom wolno atakować innych bez powodu. Poświęcali zatem wierność świętej księdze na rzecz politycznego realizmu i służby w interesie imperium. Ten trend w interpretacji utrzymał się pod panowaniem kolejnej dynastii, Abbasydów (750–1258), i wtedy dopiero pojawiła się koncepcja podziału świata na „ziemię/teren islamu" (arab. *dar al-islam*) i „ziemię/teren wojny" (arab. *dar al-harb*) z dodatkiem „ziemi/terenu traktatu'" (arab. *dar al-ahd*) lub „ziemi/terenu pokoju" (arab. *dar as-sulh*). W te dwa ostatnie stany niemuzułmanie mogli wejść przez zawarcie traktatów pokojowych z muzułmanami, którzy wtedy zamieszkiwali jedno państwo. Jednak żadne ze źródeł religii w islamie, czy to Koran, czy hadisy, nie wspomina o takim podziale świata, a usprawiedliwianie agresji było tu wyraźnie powiązane ze świeckim projektem imperium, choć związek ten starannie ukrywano pod religijną retoryką.

Co ciekawe jednak, ci uczeni muzułmańscy, którzy pozostawali poza zasięgiem panowania Omajjadów, nadal trzymali się poglądu, że niesprowokowana agresja jest niedozwolona. Jak zatem widać, poglądy egzegetów były kształtowane nie tylko przez źródła religijne, ale także przez sytuację polityczną i społeczną, w jakiej ci uczeni funkcjonowali.

Pokój w Koranie

Tak jak święta księga muzułmanów charakteryzuje wojnę sprawiedliwą, ustala również wyraźne zasady etyczne mówiące o pokoju i powstrzymaniu się od walki. Można to wyczytać w następującym fragmencie:

> Być może, Bóg ustanowi między wami i tymi spośród was, dla których jesteście wrogami – przyjaźń. Bóg jest wszechmocny! Bóg jest przebaczający,

[8] Kalif (arab. *chalifa*) – następca (in. zastępca) Proroka, który po jego śmierci sprawował przywództwo religijne i polityczne nad społecznością muzułmanów. Pierwsi czterej kalifowie byli wybierani przez ogół wiernych spośród najbliższych towarzyszy Mahometa, natomiast pierwszy z Omajjadów, Mu'awija, sięgnął po władzę sam i jego panowanie rozpoczęte w 661 roku dało początek kalifom dynastycznym.

> litościwy! Bóg nie zabrania wam, abyście byli dobrzy i sprawiedliwi względem tych, którzy was nie zwalczali z powodu religii, ani nie wypędzali was z waszych domostw. Zaprawdę, Bóg miłuje ludzi sprawiedliwych! (Koran 60:7–8)

Niemuzułmanie, którzy żyją pokojowo z muzułmanami i nie przejawiają agresji wobec nich, powinni być traktowani życzliwie i sprawiedliwie, niezależnie od tego, w co wierzą. Poniższy werset zawiera wyraźny moralny nakaz dla muzułmanów, aby odłożyli broń, kiedy przeciwnik zaprzestaje walki i wykazuje chęć nawiązania przyjaznych relacji:

> A jeśli oni skłonią się do pokoju, to i ty się ku niemu skłoń i zaufaj Bogu! Zaprawdę, On jest Słyszący, Wszechwiedzący! (Koran 8:61).

Kwestia pokoju w Koranie powiązana jest z pojęciem, które można opisać jako ‘cierpliwość, wyrozumiałość, wytrwałość’ (arab. *sabr*), a które jest składnikiem i wyrazem dążenia do sprawiedliwości. Zarówno bierny, jak i aktywny opór wobec niesprawiedliwości są równie cenione w Koranie, co można zauważyć w następującym wersecie:

> Zaprawdę, twój Pan będzie z pewnością przebaczający i litościwy dla tych, którzy razem wywędrowali, po tym, jak zostali doświadczeni, a następnie prowadzili walkę i byli cierpliwi (Koran 16:110).

W powyższym fragmencie w tłumaczeniu na język polski widać wyraźnie, że tłumaczenie jest interpretacją, gdyż w oryginale arabskim nie ma nic o walce, a występujący w nim czasownik w 3. osobie liczby mnogiej *dżahadu* dosłownie znaczy ‘aktywnie zmagali się/starali się’.

W innym miejscu czytamy:

> My na pewno będziemy was doświadczać, aby poznać tych spośród was, którzy są gorliwi w walce, tych, którzy są wytrwali, i wybadać wiadomości o was. (Koran 47:31)

I znowu w oryginale arabskim, inaczej niż w polskim tłumaczeniu, nie ma nic o walce, a jest termin oznaczający ‘osoby aktywnie podejmujące

wysiłki' (arab. *al-mudżahidin*). Podobne zestawienie wyrazów z rdzeniem *dż-h-d* i *s-b-r* dowodzi jednak, że cierpliwość i wytrwałość są wśród głównych składników ludzkiego wysiłku na ziemi, wysiłku prowadzącego do sprawiedliwości.

Wielki myśliciel i mistyk muzułmański, Al-Ghazali (zm. 1111), podkreślał, że wewnętrzne i duchowe wymiary dżihadu są znacznie ważniejsze dla każdego muzułmanina w jego codziennej egzystencji, gdyż odwieczna walka między dobrem i złem odbywa się w sercu człowieka. Celem tej walki jest promowanie dobra i zapobieganie złu. Ten nieustanny wysiłek człowieka, by cierpliwie znosić koleje swego losu, jest bezkrwawą i znacznie bardziej wymagającą walką. Zbrojny, czyli mniejszy dżihad, nie jest nawet wspomniany w jego dziele na temat moralności obowiązującej pobożnego muzułmanina, gdyż walka jest domeną państwa i władzy państwowej, a nie kwestią moralną.

Zatem wyrażony w wersecie 8:61 nakaz powstrzymania się od walki w przypadku, gdy wrogowie skłaniają się ku pokojowi, jest naczelną normą moralną, która dodatkowo współgra z zasadą braku przymusu w religii i zakazem wszczynania walki z niemuzułmanami tylko z powodu ich religii:

> Nie ma przymusu w religii! Prawość wyróżniła się od nieprawości. I ten, kto odrzuca fałszywe bóstwa, a wierzy w Boga, uchwycił za najpewniejszy uchwyt, niemający żadnego pęknięcia. Bóg jest słyszący, wszechwiedzący! (Koran 2:256).

Muhammad Abduh (1849–1905), wybitny uczony i reformator muzułmański, także był zdania, że wersety zezwalające na walkę, jak np. 9:5, nie są uniwersalne, lecz odnoszą się do konkretnych wydarzeń, które miały miejsce za życia Proroka. Czytamy w nim:

> A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam, gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki! Ale jeśli oni się nawrócą i będą odprawiać modlitwę, i dawać jałmużnę, to dajcie im wolną drogę. Zaprawdę, Bóg jest przebaczający, litościwy! (Koran 9:5)

Odniesienie do czterech świętych miesięcy i pogańskich mekkańczyków wyraźnie wskazuje na wydarzenia znane z życia Mahometa, zaś pozwolenie na zwalczanie ich wynika przy tym nie z ich religii, ale związane jest z ich zdradą, łamaniem przez nich przysiąg i zrywaniem traktatów. Zatem zezwolenie na walkę było ograniczone czasowo i nie ma wpływu na uniwersalne wezwania do przebaczania i cierpliwości:

> Przebaczcie i bądźcie cierpliwi, dopóki Bóg nie przyjdzie ze Swoim rozkazem. (Koran 2:109)

Byłoby to zresztą w sprzeczności także z innym fragmentem Koranu, który mówi:

> I z pewnością się przekonasz, że najbliżsi, przez swoją przyjaźń, tym, którzy uwierzyli, są ci, którzy mówią: „My jesteśmy chrześcijanami!" (Koran 5:82)

Inna uniwersalna zasada, odnosząca się do pokojowego traktowania tych, którzy nie są muzułmanami i nie chcą przyjąć islamu, brzmi następująco:

> A jeśli ktoś z bałwochwalców poszukuje u ciebie schronienia, to daj mu schronienie, tak, by mógł usłyszeć słowo Boga, a następnie doprowadź go do miejsca bezpiecznego. Tak się stanie, ponieważ to są ludzie, którzy nie wiedzą. (Koran 9:6)

I dalej:

> Bóg nie zabrania wam, abyście byli dobrzy i sprawiedliwi względem tych, którzy was nie zwalczali z powodu religii ani nie wypędzali was z waszych domostw. (Koran 60:8)

Wiele hadisów również opisuje Proroka, który zalecał uprzejmość nawet wobec politeistów, a także wobec wyznających politeizm krewnych danego muzułmanina, jeśli nie okazywali oni wrogości wobec muzułmanów. Zatem walka jest niedozwolona przeciw wyznawcom innej religii, jeśli nie dadzą do niej powodu, atakując pierwsi.

Wielki Mufti Egiptu Ali Gom'a ogłosił w 2005 roku krótki traktat o dżihadzie, w którym stwierdzał, że skoro we współczesnych czasach większość państw zgadza się, że konflikty między nimi lepiej jest rozstrzygać w drodze arbitrażu, co sprawia, że wojny tracą moc prawną, to znaczy, że w cytowanym wyżej wersecie 8:61 Koran prezentuje odwieczną mądrość, dzięki której przewidział on przyszłość, w której świat bez przemocy jest możliwy. We współczesnym świecie zarządzanym przez międzynarodowe traktaty i umowy zbrojny dżihad nie jest już potrzebny tak, jak był w czasach dawnych, w przednowoczesnym, ogarniętym wojnami świecie. Świat lepiej może być prowadzony przez prawo międzynarodowe, które przecież także dopuszcza samoobronę w przypadku ataku ze strony innego państwa.

Inny ważny i popularny w świecie muzułmańskim kaznodzieja, Yusuf al-Qaradawi (1926–2022), twierdził, że muzułmanie powinni odnosić się w sposób pokojowy do tych, którzy w ten sposób odnoszą się do nich, a walczyć tylko z tymi, którzy zwalczają ich z powodu wyznawanej przez nich wiary. Obecne warunki w świecie współczesnym zaś sprawiają, że to pokój mimo wszystko jest stanem pierwotnym, domyślnym, a nie wojna. Należy więc dopasować interpretacje źródeł religijnych do obecnych warunków, bo to starania na rzecz pokoju dowodzą większej wierności zasadom Koranu.

Islam jako podstawa budowania i utrzymywania pokoju

Islam stanowić może solidną podstawę dla budowania pokoju. Wykorzystaniu podlegają w tym procesie podstawowe wartości koraniczne, takie jak sprawiedliwość, miłosierdzie i pojednanie, stosowane po to, aby zapobiegać konfliktom i je powstrzymywać. Zarówno tradycyjne, jak i współczesne społeczności muzułmańskie stosują te duchowe zasady, by naprawiać zerwane więzi i rozwiązywać spory.

Podstawowe pojęcia, które mogą służyć budowaniu pokoju, to:

- *sulh* („pojednanie, pokój") – główny cel muzułmańskiego rozwiązywania konfliktów, skupiający się na przywróceniu harmonii między ludźmi;

- *wasata* („mediacja") – neutralna strona trzecia wkracza między strony konfliktu, aby poprowadzić je w kierunku sprawiedliwego porozumienia; zazwyczaj są to cieszące się zaufaniem lokalne osobistości, wykorzystujące normy kulturowe i religijne do rozstrzygania sporów społecznych;
- *adl* („sprawiedliwość") i *rahma* („miłosierdzie") – niezbędne filary moralne, które gwarantują, że pokój jest sprawiedliwy i pełen współczucia;
- *afw* („wybaczenie") – zachęcanie do przebaczenia i porzucenia urazy podczas sporów.

Pokój w islamie to stan harmonii fizycznej, psychicznej i duchowej. Islam postrzega pokój również jako stan harmonijnej koordynacji i synchronizacji wszystkich form istnienia. Należy przede wszystkim pamiętać, że pokój – wraz ze sprawiedliwością – stanowi sedno islamu. Pokój ten nie ma jednak konotacji pasywnych, odnosi się on bowiem do procesu odrzucania wszelkich niesprawiedliwości oraz do realizacji potencjału instytucji społecznych, gospodarczych i politycznych. Stąd islam opowiada się za proaktywną i pozytywną koncepcją pokoju.

Najlepszym przykładem tej koncepcji oraz jej praktycznego zastosowania jest podejście proroka Mahometa do dyplomacji i arbitrażu. Dogadywanie się z przeciwnikami i wrogami oraz gwarantowanie porozumień na podstawie umów stanowiły kamienie węgielne jego polityki. Zawsze wykorzystywał okazję, by wzywać do pokojowych rozwiązań, mimo że czasami na pierwszy rzut oka wydawały się one niekorzystne dla społeczności muzułmańskiej.

Innym ważnym narzędziem prowadzącym do budowania czy utrzymania pokoju jest dialog. Koncepcja dialogu w islamie ma na celu wyjaśnienie nieporozumień i pogłębienie rzetelnej wiedzy na temat perspektyw innych osób. Celem dialogu nie jest wyeliminowanie różnic, ale służy on jako środek budowania wzajemnego zrozumienia i szacunku. Dialog stanowi integralny element rozwiązywania konfliktów między muzułmanami a niemuzułmanami już od czasów proroka Mahometa. Jednym z pierwszych odnotowanych przykładów dialogu między muzułmanami a chrześcijanami

było spotkanie, które miało miejsce w 615 roku n.e. w Abisynii między muzułmańskimi emigrantami a królem Negusem.

W Koranie wyjaśniono również kilka pojęć związanych z dialogiem:

- *ta'aruf* – poznawanie, zrozumienie i budowanie relacji;
- *islah* – budowanie mostów i poprawa relacji;
- *ta'awun* – współpraca na rzecz dobra i harmonii;
- *musalaha* – naprawa relacji zerwanych w wyniku konfliktu; jest to mechanizm rozwiązywania konfliktów, którego korzenie sięgają epoki przedmuzułmańskiej, kiedy podejmowano próby godzenia sporów między plemionami – w Koranie czytamy: „A pojednanie jest lepsze";
- sprawiedliwość naprawcza – aby proces budowania pokoju zakończył się sukcesem, należy przede wszystkim uznać, że sprawiedliwość ma zasadnicze znaczenie dla ustanowienia pokoju, a że ofiary przemocy są często dehumanizowane i pozbawiane praw w wyniku aktów niesprawiedliwości, dlatego jednym z kluczowych aspektów przywracania pokoju zgodnie z tradycjami muzułmańskimi jest nacisk na sprawiedliwość naprawczą, a nie prowadzącą do odwetu.

Wspomniana wyżej sprawiedliwość nie jest wyłącznym przywilejem muzułmanów ani żadnej innej grupy, gdyż Koran nieustannie przypomina o powszechności sprawiedliwości i wzywa muzułmanów do przeciwstawiania się niesprawiedliwości, nawet jeśli pochodzi ona od muzułmanina. W Koranie czytamy bowiem:

> O wy, którzy wierzycie! Trzymajcie się stale sprawiedliwości – zaświadczając to przed Bogiem – również względem was samych albo względem waszych dzieci i krewnych, czy to będzie bogaty, czy biedny! – bo Bóg jest im bliższy. Przeto nie idźcie za namiętnością, abyście nie naruszyli sprawiedliwości. Jeśli lawirujecie i odwracacie się, to, zaprawdę, Bóg jest w pełni świadomy tego, co czynicie! (Koran 4:135)

Są także muzułmańscy aktywiście, którzy swoją działalność poświęcają tworzeniu warunków dla pokoju i uświadamianiu wyznawcom islamu, że pokój i sprawiedliwość na świecie to główne przesłanie Koranu. Wśród

nich wymienić należy m.in. Muhammada Abu Nimera z Salam Institute w Waszyngtonie (*salam* to po arabsku „pokój"), Qamarul Hudę, w przeszłości w United States Institute of Peace, a obecnie Hedaya Institute w Abu Zabi, czy Karima Douglasa Crowa, profesora myśli muzułmańskiej z International Institute of Islamic Thought and Civilization. Takich aktywistów jest znacznie więcej, a łączy ich przekonanie, że ruch *non-violence* jest najlepszym sposobem na wyrażenie muzułmańskiego nakazu, aby dokładać starań na drodze Boga w celu propagowania tego, co dobre, szlachetne i sprawiedliwe i zapobiegania temu, co prowadzi do nieprawości czy zbrojnie egzekwowanej niesprawiedliwości.

Zakończenie

Można zatem uznać, że we współczesnym świecie to budowanie pokoju jest najbardziej wiernym koranicznym zasadom sprawiedliwości rodzajem dżihadu, który opiera się na postulacie cierpliwości i wytrwałości w obliczu zmiennych kolei losu.

Oczywiście, islam nie jest religią, która ma ściśle nakreślone ramy, stanowiące ortodoksję i nie ma jednego autorytetu, który mógłby stwierdzić, że te interpretacje, dotyczące pokoju, są jedynie słuszne i obowiązują wszystkich muzułmanów. Ale warto zauważyć, że wśród aktywistów religijnych, działających na rzecz pokoju, znajdują się także muzułmanie i należy docenić ich wysiłek wkładany w uświadamianie innym muzułmanom, iż Bóg nie chce wojny, ale pokojowego współistnienia ludzi różnych wyznań i poglądów.

Dr hab. Agata S. Nalborczyk, prof. UW – wykładowczyni w Zakładzie Islamu Europejskiego Wydziału Kultur Azji i Afryki Uniwersytetu Warszawskiego.

Między powstrzymaniem się od przemocy a pokojem. Buddyjska perspektywa

Stanisław Jan Kania

W popularnym zachodnim postrzeganiu buddysta jawi się jako pacyfista doskonały, tj. taki, który nie tyle trwa w swoim powstrzymywaniu się od przemocy (lub nawoływania do niej) niezależnie od okoliczności, w których się znalazł, ile jest wręcz do niej niezdolny, jak gdyby światopogląd buddyjski do tego stopnia determinował jego sposób myślenia, że owe okoliczności, choćby najbardziej dramatyczne, nie mogły w żadnym wypadku inspirować buddysty nawet do rozważenia praktyczności jego kategorycznego stosunku do użycia siły. Takie wyobrażenie o buddyście przyjęło się klasyfikować jako przykład orientalizacji[1] *pozytywnej*, trudno mi jednak nie

[1] Orientalizm – czyli, w dużym skrócie, charakterystyczne dla czasów kolonialnych instrumentalne i silnie zniekształcające przedstawienie „Wschodu" jako fascynującego swą „egzotyką", a czasem także swą „mądrością" (w żadnym wypadku nie „filozofią", wyłączność na nią orientalizm daje starożytnym Grekom i ich spadkobiercom), ale jednocześnie wymagającego „ucywilizowania" (oczywiście poprzez podbój) – redukował religię buddyjską do „racjonalnego" systemu etycznego, głosząc jednocześnie, że ów „pierwotny", „racjonalny" buddyzm nie istnieje już, zastąpiony przez buddyzmopodobny twór obrosły rytualizmem, mitologią, zabobonami itp. Współczesny postkolonialny dyskurs w dużej, jak się zdaje, mierze oczyścił się już z dziedzictwa orientalizmu, ale dotyczy to niemal wyłącznie środowisk intelektualnych, w tym oczywiście badaczy i badaczek kultur i religii Azji i Afryki. Poza jego granicami orientalizacja buddyzmu nie przestaje funkcjonować – i to nie tylko na Zachodzie (przykładem jest niesłabnąca wśród lankijskich świeckich buddystów popularność orientalizacji – „buddyzm to filozofia, nie religia", której zachodni intelektualiści zasiali ziarno na Cejlonie/Lance w ostatnim dwudziestoleciu XIX wieku).

uznać jej raczej za ambiwalentną. Mianowicie nie musimy sobie na Zachodzie *wyobrażać* przypadków, dajmy na to, lekceważenia obowiązku jałmużny przez zamożniejszego chrześcijanina czy muzułmanina. Z jakiejś jednak przyczyny buddysta, konstruowany jako członek baśniowej wręcz społeczności, będzie trzymał się bezwarunkowo swoich postaw religijnych. Czy nie jest wobec tego równocześnie *negatywnie* orientalizowany jako człowiek albo do tego stopnia zabobonny, że śmiertelnie przerażony konsekwencjami odstępstw od zasad wiary, albo na tyle prosty, że nie potrafi podjąć próby racjonalizacji owych odstępstw?

W rzeczywistości, oczywiście, buddystom, tak jak innym ludziom religijnym oraz ludziom niereligijnym, zdarza się w różnych okolicznościach usprawiedliwiać (przed sobą i przed innymi) łamanie zasad, których przestrzeganie deklarują. Wyjątkiem nie jest tu bynajmniej zasada ahinsy, czyli powstrzymania się od przemocy. Ba!, dla buddystów wojujących, którzy chcą pozostać postrzegani jako „dobrzy buddyści", racjonalizować przemoc będzie trudniej niż dla chrześcijan czy muzułmanów. W kanonicznych pismach buddyjskich[2] nie dość bowiem, że nie znajdą żadnego usprawiedliwienia dla użycia siły, nawet w samoobronie, to jeszcze próżno im będzie szukać passusów dwuznacznych, które pozwolą na zniekształcenie pacyfistycznego nauczania. Budda nie będzie mówił np. o metaforycznym mieczu, który przynosi zamiast pokoju (Mt 10, 34), aby ostrzec swoich zwolenników, że ich wiara być może poróżni ich nawet z najbliższymi (a przed takim scenariuszem też ostrzega, tyle że innym językiem). Jakże łatwo jest taką metaforą manipulować, by zwolennikowi religii pokoju włożyć do ręki prawdziwy miecz! Nie, wojujący buddyści muszą odwoływać się do niekanonicznej literatury[3].

Podstawowym źródłem jest tu *Wielka Kronika*, buddyjska historia wyspy Lanki spisana wierszem w V wieku n.e. przez mnicha Mahanamę, dzieło

[2] Odwoływać się tu będziemy do wczesnobuddyjskiego kanonu szkoły therawady, najstarszej z żywych form buddyzmu, którą spotkamy przede wszystkim w pięciu krajach Azji o therawadińskiej większości: Śri Lance, Mjanmie (dawniej Birmie), Laosie, Kambodży i Tajlandii.

[3] Buddystom wojującym zdarza się wprawdzie odwoływać do pewnego utworu (jednego spośród *tysięcy* zachowanych w kanonie!), mianowicie do *Kazania o Czakrawartinie*, przypowieści o idealnym władcy całej ludzkości, który choć przemocy się wyrzeka, to armię (królewski atrybut) mimo to posiada. Oczywiste jest jednak, że odwołanie to wplatane jest w szerszą narrację po to, by literatura kanoniczna po prostu się w niej pojawiła.

niezwykle cenne (rzadka jest bowiem historiografia w dawnej Azji Południowej), które opowiada m.in. o wojnie o wyspę, w której buddyjscy Syngalezi pod wodzą króla Dutthagamaniego (rz. 161–137 p.n.e.) pokonali i przepędzili niebuddyjskiego najeźdźcę z kontynentalnego południa. Gdy bitewny kurz opada i Dutthagamani z poematu Mahanamy uświadamia sobie cenę swojego zwycięstwa, przybywają doń mnisi (przebudzeni, a więc niezdolni już m.in. do głoszenia nieprawdy), by pocieszyć go. Słyszy więc król, że przyczynił się do śmierci „jedynie" jednego i „pół" człowieka. Jeden z najeźdźców był bowiem buddystą, inny (ów na poły tylko „ludzki") żył w zgodzie z podstawami buddyjskiej etyki. Dehumanizacja przeciwnika jest podstawą retoryki buddyzmu wojującego. Spotykamy się z nią nie tylko na Lance dawnej i współczesnej, ale też np. w Tybecie, gdzie tradycja „musiała" dehumanizować ostatniego cesarza Tybetu, Langdarmę (rz. 838–842), zwolennika rdzennej religii Bön i prześladowcy buddyzmu, gdyż poniósł on śmierć z rąk zamachowcy, którym był... buddyjski mnich. Buddyjski mnich zamordował też – „w imię kraju, rasy i wiary" – czwartego premiera wolnego Cejlonu, Solomona Bandaranaike (w 1959 roku), który dążył do (a przynajmniej pod koniec swego życia głosił potrzebę) dialogu większości syngaleskiej (niemal w całości buddyjskiej) z niebuddyjską mniejszością tamilską.

Wojujący buddyzm do powszechnej świadomości zachodniego odbiorcy jednak nie trafia. Gdy odbiorca ów słyszy np. o ludobójstwie muzułmańskich Rohingjów przeprowadzonym przez siły zbrojne większościowo buddyjskiej (ok. 90 proc. mieszkańców) Mjanmy, to myśli nie o wojujących buddystach w mundurach, garniturach i mniszych szatach, lecz o „kolejnej okrutnej armii" dokonującej „kolejnych strasznych rzeczy" w dalekim kraju. Mnich buddyjski, który nie mówi językiem Dalajlamy, lecz przeciwnie, nawołuje do przemocy i dehumanizuje przedstawicieli innych grup etnicznych i religii, jawi się ogólnemu odbiorcy jako szarlatan, przebieraniec. Nawet w najnowszych pracach naukowych poświęconych zjawisku buddyzmu wojującego spotkamy się z popularyzacją określenia „mroczni mnisi" (ang. *dark monks*), którego w stosunku do wojujących mnichów zdarza się używać mnichom przestrzegającym reguły monastycznej. Ale popularyzowanie tego określenia odrealnia jedynie jego desygnat. „Mroczny mnich" zdaje się być właśnie takim przebierańcem, a nie „prawdziwym" mnichem;

kimś, kto przeszedł „na ciemną stronę mocy" i ma własny „mroczny" zakon. Pobudza wyobraźnię, prawda?

Z perspektywy reguły monastycznej wojujący mnisi bezapelacyjnie winni są przewinień, w tym takiego, które wymagałoby od zakonu usunięcia ich ze swoich szeregów. Trzecia reguła kodeksu, który obowiązuje wszystkich członków zakonu, zakazuje, pod groźbą permanentnego wykluczenia, intencjonalnego odbierania życia ludzkiego. Ale w buddyjskim „nie zabijaj" zawiera się także namawianie do odbierania życia (innym lub sobie) czy życzenie komuś śmierci. Retorycznie zręczni wojujący mnisi potrafią obejść tę regułę. Słynne są słowa czołowego przedstawiciela buddyzmu wojującego w Mjanmie, mnicha Wirathu, który „jedynie ostrzega", że nie sposób spać obok „wściekłego psa" (dehumanizowana jest tu muzułmańska mniejszość). Dalej, Budda jednoznacznie potępia nie tylko każde użycie przemocy, w tym użycie zorganizowane, czyli wojnę, ale także sam zawód żołnierza[4], zaś dyscyplina daje wyraz buddyjskiej niechęci do wojska przynajmniej w trzech regułach (97. zakazuje mnichom obserwowania armii wyruszającej do walki, 98. – przebywania wśród żołnierzy dłużej niż przez trzy doby, 99. – przyglądania się jakimkolwiek działaniom wojskowym, np. paradom, ćwiczeniom czy przeglądowi[5]). Okolicznościom rzeczywistości pozamonastycznej zdarza się jednak te zasady „nadpisać". Dla przykładu, w siłach zbrojnych Śri Lanki znajdziemy buddyjskich mnichów-kapelanów w stopniach kapitana. Już w *Wielkiej Kronice* opowiada się o mnichach towarzyszących żołnierzom (walczących wszak z niebuddystami, a więc z zagrożeniem dla samego buddyzmu) dla „poprawy ich morale"[6]. XIX- i XX-wieczni nacjonaliści sygnalescy skonstruowali buddyzm jako jeden z fundamentów syngaleskiej tożsamości (wspomniane „w imię kraju, rasy i wiary" nie wzięło się znikąd). Retoryka oblężonej twierdzy nie wymaga do jej stosowania obecności najeźdźcy-zaborcy jak w czasach Dutthagamaniego. Po „obronę

---

[4] W *Kazaniu o żyjącym z wojaczki* Budda poucza wojownika uparcie dopytującego o swoje „widoki" na kolejne wcielenie, że śmierć na polu bitwy nie zaprowadzi go wcale do niebiańskiej egzystencji obiecywanej mu przez braminizm (indyjską ortodoksję), lecz odrodzi się on co najwyżej jako zwierzę, determinując takie przeznaczenie swoim niemoralnym żywotem. Przerażony wojownik zalewa się łzami i przyznaje: „oszukali mnie!".

[5] W kodeksie są to przewinienia lekkie. Ten, kto się ich dopuści, musi jedynie przyznać się do ich popełnienia.

[6] Na pewno nie poprzez recytację *Kazania o żyjącym z wojaczki*.

konieczną" zdarza się przecież sięgać także silniejszemu i większemu, gdy będzie przekonany, że jego status większego jest zagrożony.

Wszystkie te dialektyczne sztuczki i mechanizmy psychologiczne są stare i uniwersalne. Widać wyraźnie, że buddysta jako pacyfista idealny jest jedynie wyobrażeniem zrodzonym ze stereotypizacji i egzotycyzacji buddyzmu postrzeganego jako system zupełnie wyjątkowy na tle innych. Tymczasem buddyzm nie dość, że nie wykształcił jakiegoś *wyjątkowego* doktrynalnego bezpiecznika w postaci takiego nauczania o pokoju, który stałby na straży nadrzędności zasady ahinsy, to jeszcze gdyby taki miał cel, zadanie miałby utrudnione. Dlaczego?

Dlatego że buddyzm nie jest głosicielem prawa objawionego, które z kolei przekazywałoby (wybrane) treści ustanowionego przez siłę wyższą prawa wiecznego. Treścią doktryny buddyjskiej jest opis ludzkiego doświadczenia w sansarze, dosł. wędrówce, czyli egzystencji ponownych narodzin i śmierci, w którą uwikłane są wszystkie istoty rozumne, a z której można się wyzwolić drogą praktyk czysto umysłowych. Doktryna nie została Buddzie *przekazana*, nie jest też rozumiana jako *produkt* jego myśli, lecz jako prawa przez niego *odkryte*, tak jak odkrywane mogą być kolejne prawa fizyki, choć niekoniecznie musimy ustalić, dlaczego są one właśnie takie, a nie inne. Praktyka buddyjska, z kolei, zakłada m.in. *weryfikację* owego opisu. Nie jest on brany na wiarę. Oznacza to, że buddysta podążyć musi *prawie* tą samą ścieżką praktyki, którą przebył Budda. *Prawie*, ponieważ choć musi ją *pojąć*, nie musi odkrywać jej samodzielnie – korzysta ze wskazówek Buddy. Jest to dla dyskusji o buddyjskiej idei pokoju o tyle istotne, że teoria prawa czy państwa nie mogłaby być przez buddystę zaproponowana jako *uzasadniona przez* i *wyprowadzona z* prawa wiecznego, opierając się na buddyjskim nauczaniu.

W kanonicznej literaturze buddyjskiej nie znajdziemy myśli politycznej czy myśli społecznej jako takiej. Znajdziemy pewne jej *elementy*. Na płaszczyźnie idei wszystko to, co nie należy do buddyjskich dogmatów, jest wobec nich wtórne. Społeczeństwo, do którego stworzenia powinno się dążyć, to dla buddyzmu takie społeczeństwo, w którym bez przeszkód można praktykować swoją religię. Dobry i sprawiedliwy władca to taki, który strzeże wolności religijnej i wspiera gminy religijne. Zadane Buddzie pytanie, czy

wszechświat jest wieczny, pozostaje bez odpowiedzi. Budda jej nie zna. I nie musi jej znać – problem ten nie ma znaczenia dla buddyjskiej praktyki. Buddyjskie nauczanie kieruje się zasadą pragmatyzmu soteriologicznego, a więc jego przedmiotami jest nasze doświadczenie w sansarze i skuteczna praktyka wyzwolenia z niej.

W pierwszych wiekach buddyzmu ścieżką praktyki prowadzącej do wyzwolenia podążają *wyłącznie* mnisi i mniszki, a bliżej oryginalnej terminologii, „żebracy" i „żebraczki", ci, którzy dobrowolnie porzucili swoje domy, rodziny, dobra itd. Żywot wędrownego jałmużnika dostarcza im najlepszych możliwych warunków dla religijnego rozwoju, a reguła monastyczna organizująca ich społeczność jest owych warunków strażnikiem. Świeccy zwolennicy z kolei utrzymują zakon (a więc również dbają o warunki praktyki mnichów i mniszek), w zamian otrzymując przede wszystkim pouczenia etyczne, aby mogli taki żywot wieść, by kolejny nie był od niego gorszy[7]. Dopiero na przełomie er rodząca się wówczas tradycja mahajany zaczyna dopuszczać myśl, że szczególnie wybitna osoba świecka może *mimo niekorzystnych warunków życia* świeckiego dążyć do realizacji wyższych celów religijnych[8].

Co zatem buddyzm *może* powiedzieć o pokoju? Buddyzm jako religia nonteistyczna nie osadzi idei pokoju w relacji człowieka z Bogiem stwórcą i prawodawcą, który daje początek porządkowi *normatywnemu*, takiemu, w którym każdy byt ma swoje przypisane mu miejsce i który jest źródłem, parafrazując Augustyna, spokojności. Buddyzm głosi istnienie porządku wszechrzeczy, ale jest to porządek przyczynowo-skutkowy pozbawiony stwórcy i niewyrażający zamiaru. Doktryna buddyjska objaśnia jednak ów porządek – w zakresie, który dany jest ludzkiej empirii – i na podstawie analizy naszego doświadczenia i położenia (nacechowanego cierpieniem przyczynowo-skutkowego uwikłania w sansarę) oferuje właściwą praktykę (osłabienia i zniszczenia żądzy, awersji i niewiedzy, i w konsekwencji

[7] Okoliczności naszej egzystencji determinuje prawo przyczynowości moralnej wyrażone przez zasadę karmana (popularnie karmy), czyli dosłownie czynu, a dokładniej intencjonalnego czynu nacechowanego moralnie. Owoce tego czynu – dokonywanego myślą, mową i ciałem – zbiera się natychmiast, później w obecnym życiu lub w następnym życiu. Możemy się chyba wszyscy zgodzić, że nasze czyny kształtują nas samych, a więc nasze skłonności, nasze kolejne intencje itd. W buddyzmie to kształtowanie nas samych nie kończy się ze śmiercią, a po niej, możemy rzec, przybiera nawet bardzo dosłowny charakter.

[8] Najmłodsza tradycja buddyzmu, tantryczna, jeszcze szerzej otworzy drzwi do praktyki.

wyzwolenia z cierpienia) i tworzy normy. A zatem normy pochodzą od samego człowieka, gdyż biorą się nie (bezpośrednio) z samego porządku wszechrzeczy, lecz ze *zrozumienia* owego porządku. Normy mają więc charakter praktyczny, a ponieważ wszyscy znajdujemy się w tym samym położeniu, to one są uniwersalne. Buddyzm nie musi zatem ograniczać rozumienia pokoju do koncepcji nie dość, że jednoaspektowej, to jeszcze (logicznie) negatywnej, tj. sprowadzając go do li tylko przestrzegania zasady ahinsy i określając go jako „stan" *braku* czegoś, braku przemocy. Może bowiem swoją koncepcję pokoju oprzeć na *zrozumieniu* kondycji ludzkiej egzystencji, albo krócej: na zrozumieniu drugiego człowieka.

Tym *pozytywnym* elementem koncepcji pokoju jest harmonia społeczna. *Locus classicus* buddyjskiej wykładni harmonii społecznej to kazanie pt. *Pouczenie Sigali*. W tekście tym Budda tłumaczy tytułowemu Sigali, młodzieńcowi, który kontynuuje rodzinną tradycję składania rytualnego hołdu sześciu kierunkom świata, że przedmiotem swojej czci powinien raczej uczynić sześć grup społecznych. Należy mianowicie czcić rodziców i pomocą odwzajemniać się za wychowanie i opiekę, i podobnie szanować nauczycieli za ich nauki. Dalej, małżonkowie powinni oboje szanować się wzajemnie (jeśli jeden małżonek szanuje drugiego, drugi powinien odwdzięczać się tym samym – nie jak w ortodoksji indyjskiej, gdzie tylko od żony oczekuje się szacunku do męża). Czwartą grupą są bliscy i znajomi – bądźmy dla nich życzliwi, a będą życzliwi dla nas. Dalej mowa jest o relacji pracodawcy i pracownika, również zbudowanej na wzajemnym poszanowaniu (stosowne dobranie pracy do umiejętności pracownika przełoży się na należyte jej wykonanie i dobrą reputację pracodawcy). Ostatnia relacja dotyczy osób świeckich i osób świątobliwych (mnichów, mniszek, kapłanów, ascetów) – świeccy utrzymują tych ostatnich, którzy z kolei oferują tym pierwszym pouczenia. Fundamentem harmonii społecznej jest więc zasada odwzajemniania. Człowiek moralny, według buddyjskiego nauczania, nie tylko przestrzega najbardziej podstawowego zestawu zasad moralnych (jest ich pięć, wszystkie rozumiane w kategorii powstrzymania się – od zabijania, kradzieży, nieczystości płciowej, kłamstwa i odurzania się), ale także moralnie *rozwija się* – przede wszystkim w swoich relacjach z innymi ludźmi[9].

[9] Do osób świątobliwych należą niebuddyjscy kapłani i asceci; idealne społeczeństwo według buddyzmu nie musi bowiem być buddyjskie. Funkcjonować może harmonijnie, jeśli tylko ci, których różnią

W zasadzie odwzajemniania odbija się, naturalnie, myślenie w kategoriach przyczyn i skutków. Skutkiem mojego szacunku dla innych będzie ich szacunek dla mnie, moje szlachetne uczynki będą inspirować szlachetność innych itd. – i w drugą stronę, gniew zrodzi gniew, przemoc zrodzi przemoc. Z zasadą odwzajemniania blisko związane jest buddyjskie rozumienie dobra w kontekście budowania harmonii społecznej. Dobro własne zastąpione jest wspólnym dobrem społecznym. Człowiek winien myśleć o korzyściach całej społeczności, której jest częścią, nie zaś wyłącznie o sobie. Największym zagrożeniem dla społeczności jest według buddyjskiego nauczania chciwość. Chciwość prowadzi do kryzysu, ten zaś do rozkładu moralnego. Są to tzw. trzy choroby społeczeństwa. Aby uniknąć upadku społeczeństwa, człowiek musi myśleć o tym, co jest pomyślne jednocześnie dla niego i dla innych.

Podstawą harmonii społecznej są cztery tzw. filary wspólnoty. Są to dobroczynność, życzliwa mowa, niesienie pomocy i równość. Dobroczynność należy do najważniejszych buddyjskich cnót. Punja, „zasługa", czyli szczególnie pomyślny karman, jest rezultatem przede wszystkim aktów dobroczynności, zwłaszcza darów przekazywanych buddyjskiemu zakonowi (od codziennych, czyli jałmużny, po specjalne, takie jak ziemia pod klasztor) i potrzebującym. Dobroczynność nieobca jest także mnichom i mniszkom, największym bowiem darem jest dar buddyjskiego nauczania. Życzliwa mowa i niesienie pomocy to oczywiście podstawy społecznego współżycia i współpracy. Czwarty filar, równość, a bardziej dosłownie „tożsamość stanu", literatura komentatorska interpretuje jako odczuwanie tego samego szczęścia i nieszczęścia, które bierze się z empatii i niewywyższania się.

W wielu miejscach w literaturze kanonicznej (czy to w kazaniach, czy w regule monastycznej) równość dosłownie pojmowana jest propagowana przez buddyzm, który stoi w opozycji do ortodoksji indyjskiej i jej religijnie

poglądy, zdolni są odłożyć je na bok, gdy stawką jest dobro wspólnoty. W *Kazaniu w Sarandadzie* Budda poucza przedstawicieli plemienia Liczczhawich (których kraj jeszcze w czasach Buddy podbije potężne królestwo Magadhy, późniejsze imperium) o siedmiu zasadach zapobiegających rozpadowi owej wspólnoty. Należy mianowicie regularnie spotykać się na zgromadzeniach, współpracować ze sobą, strzec wspólnych zasad, szanować starszyznę wspólnoty, chronić słabszych (tu: chronić kobiety przed uprowadzaniem w celu przymuszenia ich do małżeństwa), dbać o miejsca święte i wspierać ludzi świątobliwych (tu: wyzwolonych mnichów, ale zasada rozciąga się na wszystkich, którzy religię praktykują).

sankcjonowanego systemu stanowego oraz dyskryminacji kobiet i wszystkich tych, którzy w systemie stanowym (a więc w społeczeństwie ludzi) się nie znaleźli. Buddyzm ocenia ludzi przez pryzmat ich czynów, a nie okoliczności narodzin, toteż ci, których ortodoksja indyjska wyłączała z życia religijnego, jak najbardziej dopuszczeni są do niego we wspólnocie buddyjskiej.

Ostatecznie propagowaniu harmonii społecznej będzie przyświecać nadrzędny cel soteriologiczny. Jak wspomniano, wszystkie społeczne idee buddyjskie są wtórne wobec dogmatów i praktyki, i tak jest też tutaj. Wspólny cel łączy wszystkich ludzi, znajdują się bowiem w tym samym położeniu. Tym celem jest wyzwolenie z cierpienia. Pokój, gwarancja najlepszych możliwych warunków do rozwoju religijnego, będzie się rodzić w jednostce – z jej pracy nad sobą i z uświadomienia sobie natury ludzkiego położenia[10].

Dr Stanisław Jan Kania – wykładowca w Pracowni Studiów nad Buddyzmem na Wydziale Kultur Azji i Afryki Uniwersytetu Warszawskiego.

[10] Wprowadzenie do buddyzmu daje M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, wyd. 2 zm. i rozszerz, Warszawa 2001. O etyce pisze P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge 2000. Podstawowym opracowaniem zagadnienia buddyzmu wojującego jest P. Lehr, *Militant Buddhism. The Rise of Violence in Sri Lanka, Myanmar and Thailand*, Cham 2019.

Czego możemy się dowiedzieć o sobie, przyglądając się Indiom?

Maria Krzysztof Byrski

Jeśli drogi jest nam pokój na świecie, niezbędne jest, abyśmy starali się dojrzeć i rozpoznać w innych kulturach i narodach te wartości, które są dla nas ważne i drogie. Wszyscy widzimy, jak trudno nam uzyskać ten stan świadomości w naszym kulturowo najbliższym europejskim kręgu. Może więc warto w epoce globalizacji przekroczyć nasze dotychczasowe kulturowe uwarunkowania i sprawdzić, czy gdzieś dalej może żyją nasi pobratymcy, z którymi rozstaliśmy się przed wiekami i którzy niezależnie stworzyli wspaniałą cywilizację. Może warto im się przyjrzeć bo – kto wie? – może razem będziemy silniejsi i sprawniejsi w dążeniu do takiego ułożenia wzajemnych relacji, które zagwarantuje nam wszystkim pokój.

W odniesieniu do nas, Europejczyków, to takim właśnie partnerem w walce o pokojowe współżycie są Indusi. Łączy nas wspólne DNA, którego ślady znajdujemy w ich i naszych językach. Można więc mieć nadzieję, że to na nowo odkryte pobratymstwo stanie się dodatkową motywacją, by zadbać o pokojowe współistnienie nie tylko narodów, ale całych cywilizacji.

Skoro chcemy uczynić pokój najważniejszym naszym celem, warto poznać, jak ów pokój definiują Indusi – nasi azjatyccy pobratymcy. Otóż:

> sanskrycki termin *śanti* – pokój – oznacza unikanie konfliktów i kłótni. Kiedy pojawia się różnica zdań, powinniśmy starać się rozwiązać ją. To oznacza także spokój i skupienie przez cały czas, łagodną mowę, delikatne postępowanie i nie powodowanie konfliktów między różnymi ludźmi. Są trzy rodzaje pokoju. My, Hindusi, często kończymy nasze modlitwy, powtarzając trzy razy: *Om Śanti, Śanti, Śanti!* Powtórzenie tego słowa *Śanti* oznacza uspokojenie trzech rodzajów niebezpieczeństw czy bólu, które mogą nas dotykać:
> Pierwszy – *Adhidaivika*, czyli ból duchowy spowodowany naturalnymi katastrofami, takimi jak trzęsienie ziemi, głód czy powódź.
> Drugi – *Adhibhautika*, czyli ból spowodowany przez żywe istoty – zwierzęta takie jak wąż oraz wrogowie.
> Trzeci: *Ādhyātmika*, czyli ból spowodowany przygnębieniem związanym z chorobami umysłowymi lub chorobami ciała takimi jak gorączka, epilepsja albo wynikającymi z duchowej ignorancji, która wywołuje stan urojenia. Prawdziwie nastrojona pokojowo osoba jest wolna od tych trzech dolegliwości[1].

Z tego opisu jasno wynika, że pokój między narodami to pokój między ludźmi, którzy o ten pokój zabiegają przede wszystkim w odniesieniu do siebie samych. To my – każdy z nas, musi dbać o pokój w sobie samym, wtedy pokój między poszczególnymi ludźmi i w konsekwencji między narodami będzie w zasięgu ręki.

Spróbujmy więc przyjrzeć się naszym indyjskim pobratymcom, bowiem mam nadzieję, że w nich znajdziemy sojuszników w naszych staraniach o globalne pokojowe współistnienie!

Punktem wyjścia dla naszych rozważań są dwa przeświadczenia. Pierwsze, że podział na Europę i Azję ma wyłącznie historyczny i emocjonalny wymiar. Drugie, że Indie należy postrzegać nie tylko jako państwo, ale przede wszystkim jako cywilizację obejmującą cały subkontynent. Dlatego starając się zrozumieć charakter tej cywilizacji, punktem odniesienia należy uczynić Europę [Unię Europejską], a nie Polskę.

---

[1] *Ideals and Values/Peacefulness (Śanti)*, https://www.hindupedia.com/en/Ideals_and_Values/Peacefulness_(Śanti)#28.1_What_is_Śanti [dostęp: 6.09.2026].

Jest jeszcze coś, co sprawia, że z naszego punktu widzenia najbardziej sobie odpowiadającymi partnerami międzycywilizacyjnego dialogu są Indie i Europa. Chodzi o możliwość odwołania się do swoistego wspólnego indoeuropejskiego „DNA". James Patrick Mallory tak pisze:

> najpewniejszą schedę Indoeuropejczyków z pewnością możemy odnaleźć w języku, którym posługuje się ponad dwa miliardy ludzi. Nie ma znaczenia, czy uważamy się za Europejczyków, Azjatów, Afrykanów czy Amerykanów, nie możemy uwolnić się od tej schedy, jeżeli posługujemy się językiem indoeuropejskim. Nie jesteśmy w stanie zadać pytań: gdzie?, kiedy?, kto? lub jak? albo odpowiedzieć na nie przy pomocy naszych najbardziej podstawowych zaimków, nie możemy liczyć, odnosić się do zasadniczych części naszego ciała, opisać naszego środowiska, niebios, głównych zwierząt lub krewnych albo wyrazić naszych najbardziej podstawowych działań bez częstego odwoływania się do odziedziczonego systemu mowy, w którym nasi językowi przodkowie mieli udział 6000 lat temu[2].

Nasze związki są nie tylko aż tak zamierzchłe. Wedle Tadeusza Milewskiego „nauka europejska we wczesnym średniowieczu czerpała z nauki arabskiej w trojaki sposób: przejmując od niej spuściznę intelektualną starożytnej Grecji, osiągnięcia nauki Chin i Indii, wreszcie absorbując oryginalny dorobek arabskich uczonych i pisarzy"[3]. Ponadto dzięki utalentowanemu poliglocie i uczonemu Williamowi Jonesowi (1746–1794), założycielowi The Asiatic Society of Bengal, Europejczycy po raz pierwszy usłyszeli o pokrewieństwie językowym sanskrytu i języków europejskich.

Dzięki masowym środkom komunikacji obie te cywilizacje znalazły się po raz pierwszy w historii ludzkości w sytuacji umożliwiającej wzajemnie samookreślenie się wobec siebie. Techniczne środki komunikowania wszakże, same przez się, nie oznaczają umiejętności porozumienia. Potrzebne jest spełnienie pewnych warunków, które Indusi, zresztą w innym kontekście i w odniesieniu do myśli religijno-filozoficznej, określają mianem *upaniszada*, czyli „siedzenie blisko". Jak blisko „siedzą koło siebie" Europa i Indie? Czy po dokonaniu przeglądu podobieństw będziemy mogli stwierdzić,

---

2 J.P. Mallory, *In search of the Indo-Europeans: language, archaeology and myth*, London 1994, s. 272.

3 T. Milewski, *Językoznawstwo*, Warszawa 1965, s. 176.

że w wypadku Europy i Indii spełniony jest ów warunek „siedzenia blisko", a więc warunek niezbywalny dla dialogu międzycywilizacyjnego? Podobieństwo nie oznacza wszakże tożsamości i wręcz zakłada istnienie różnic. Spróbujmy więc nieco precyzyjniej określić zarówno bliskość, która nas łączy, jak i dystans, który nas dzieli.

Gdy chodzi o położenie, obie jednostki geograficzne są subkontynentami Azji. Wielkość obu jest porównywalna. Europa to północno-zachodni subkontynent Azji, liczący ok. 4 882 000 km2 bez Rosji, Ukrainy, Białorusi i krajów nadbałtyckich. Azja Południowa liczy 4 480 000 km^2, czyli 10% kontynentu azjatyckiego.

Klimat europejski jest zabójczy dla skąpo ubranego człowieka. Hindus natomiast nie był i nie jest poddany takiej presji klimatycznej. Średnioroczna temperatura maksymalna w Indiach wynosi 26,8°C, a minimalna 18,10°C. W wypadku Europy wynosi ona +17,11°C oraz 8,08°C. W obu wypadkach podobna jest rozmaitość klimatyczna. Hima-alaja znaczy siedziba śniegu, a w Kerali, na południu, szumią palmy. W Europie zaś w Laponii można oglądać zorzę polarną, a w południowych Włoszech ogrzewanie domów nie jest niezbędne.

Choć liczba ludności subkontynentu indyjskiego liczy prawie dwa miliardy, przewyższając więcej niż dwukrotnie liczbę ludności Europy (niecały miliard), to ciągle jest to porównywalny rząd wielkości. Podobnie porównywalna jest etniczna rozmaitość ludów zamieszkujących te tereny. Indie wszakże są zaludnione znacznie gęściej niż Europa. Dużo większe niż w Europie jest zróżnicowanie etniczne ludności Indii. Ludność tylko Republiki Indii w 2001 roku wynosiła 1 miliard 27 milionów.

Na terenie Półwyspu Indyjskiego mamy do czynienia z bardzo wieloma pełnoprawnymi językami, a nie dialektami. Zróżnicowanie mapy językowej Indii jest znacznie większe niż mapy Europy. Języki Indii należą do czterech odmiennych rodzin językowych: indoaryjskiej, drawidyjskiej, tybeto-birmańskiej i mundajskiej. Ponadto wiele z tych języków posługuje się odmiennym pismem. W Europie rodzina indoaryjska bezwzględnie dominuje. Obok pisma łacińskiego używana jest na wschodzie cyrylica i alfabet grecki w Grecji i na Cyprze. Podobnie jak języki europejskie, języki te szczycą się

tysiącletnią lub dłuższą historią poczynań literackich (np. początki literatury tamilskiej II wiek przed Chr.) i podobnie odwołują się do klasycznej schedy językowej.

W ślad za większym zróżnicowaniem etnicznym i językowym w Indiach idzie głębsze niż w Europie zróżnicowanie w dziedzinie obyczajów, stosunków międzyludzkich, diety, stroju itp. Jest to także wypadkowa różnic klimatycznych. Amalgamacja kulturowa ludności Indii w procesie historycznym jest podobna jak w Europie, choć dzięki późniejszemu wejściu Indii na drogę technologicznego rozwoju cywilizacyjnego do dnia dzisiejszego można tam zaobserwować głębsze różnice i etniczne, i obyczajowe niż w Europie. Wydaje się, że grupy etniczne w Indiach są bardziej odporne na asymilację niż w krajach europejskich. Dzięki wyznawanej postawie trwania, a nie rozwoju, ludność Indii wykształciła hierarchiczne społeczeństwo warnowo-kasto[narodo]we. Tymczasem społeczeństwa Europy wyznają ideał egalitaryzmu, rzadko wszakże konsekwentnie i do końca realizowany w praktyce.

Cała egzystencja Ariów (można też stosować grafię Arjów) koncentrowała się wokół rytuału ofiary zwanej *jadźńa.* Jej centralnym punktem odniesienia było palenisko ofiarne, na którym rozniecano ogień przez potarcie drewienek i w tym ogniu ofiarowywano różnorakie obiaty, zarówno mięso zwierząt ofiarnych, jak i masło, mleko, gomółki ryżowe czy wreszcie *somę* – „wino mszalne" ofiary wedyjskiej. Ofiara taka była po prostu rodzajem rytualizacji skądinąd codziennych czynności. Dla Ariów bowiem niejako środkiem wszechświata był ogień rozniecany na miejscu obozowiska, który „jak ojciec dla syna miłego" miał być dla nich przystępny. Rytualizacja była wynikiem przeświadczenia, że to ogień sprawia, iż nie tylko możemy się ogrzać i ugotować strawę, ale że wszystko co jest, dzięki niemu istnieje. Rytuał więc jest wyrazem stanu świadomości, stąd towarzyszy mu zawsze słowo hymnu, modlitwy, pieśni.

Owo liturgiczne przedsięwzięcie wymagało skomplikowanych zabiegów organizacyjnych, podobnie jak w życiu codziennym. Niektórzy jego uczestnicy byli odpowiedzialni za odpowiedni przebieg ceremonii i za recytację towarzyszących jej modlitw czy inkantacji. Inni mieli czuwać nad jej bezpiecznym przebiegiem, jeszcze inni zadbać o stronę materialną ofiarnego

rytu. Wreszcie pozostali mieli spełniać role służebne, szczególnie usuwając to, co pozostało po ofierze, a co było traktowane jako nieczyste.

Daje temu nieco później świadectwo *Manusmryti* (ok. 150 przed Chr.), gdy powiada: „A dla światów pomnażania // Stworzył Brahma z ust – bramina, // Z ramion kszatrję, a z ud wajśję, // Zaś ze swoich stóp śudrzyna" (I. 31) i wymienia jako obowiązki: bramina – kształcenie się, nauczanie, składanie ofiar i odprawianie ich dla innych, przyjmowanie darów i ich rozdawanie kszatrji – strzeżenie ludu, hojność, kształcenie się, składanie ofiar i samodyscyplinę, wajśji – hodowlę bydła, hojność, kształcenie się, składanie ofiar, handel, lichwę i rolnictwo, śudry – usługiwanie innym *warnom*. I dodaje, że mądrość decyduje o pierwszeństwie wśród braminów, bohaterstwo decyduje o pierwszeństwie wśród kszatrjów, pieniądz i spichlerz decyduje o pierwszeństwie wśród wajśjów, wiek decyduje o pierwszeństwie wśród śudrów. Chodzi więc w wypadku bramina o inteligenta (nie tylko kapłana), w wypadku kszatrji o żołnierza sprawującego władzę, administratora, w wypadku wajśji o rolnika, kupca, bankiera, w wypadku śudry o żyjącego z pracy rąk pracownika sfery usług.

Jako punkt wyjścia do dalszych naszych rozważań mających wyjaśnić inne ważne pojęcie, mianowicie kasty, przyjmujemy analizę etymologiczną tego słowa oraz jego indyjskiego odpowiednika: kasta (od łac. *castus* – czysty) to sanskryckie *dźati* (od sanskr. *jan* – rodzić się), właściwym europejskim odpowiednikiem tego terminu jest więc *nation* / naród od rodzić się (łac. *natio* – ród, *natus* – urodzony). Fakt narodzin stanowi niezmienny parametr ludzkiej egzystencji. Szczególna pozycja matki; tysiąc razy czcigodniejsza niż ojciec (*Traktat o Zacności*, II.145). Czas i miejsce narodzin (łono) determinują ową ludzką *dharmę*. Te kasto-narody są węższymi kategoriami zarówno z punktu widzenia kompetencji, jak i terytorium. Nadal jednak kompetencja przekazywana z ojca na syna stanowi jedyne kryterium tożsamości indyjskich kasto-narodów. Analogicznie do takich kryteriów tożsamości narodów europejskich, jak język, terytorium i państwo.

„Słowo Wcielone" chrześcijan a hinduizm

„Zaprawdę Jeden Pan Stworzeń był tym [wszystkim],
a Mowa była jego, a Mowa była mu towarzyszką.
I postrzegł On w sobie: oto wydam Mowę, a objawi Ona wszystko.
I wydał On Mowę, a objawiła Ona wszystko".
(*Tandjamahabrahmana* XX.12.2)

„Na początku było Słowo,
a Słowo było u Boga,
i Bogiem było Słowo".
(J 1, 1)

U źródła więc leży świadomość, której wyrazem jest Mowa (*Wać*) w hinduizmie i Słowo (*Logos*) w chrześcijaństwie oraz pierwsze nasienie świadomości, czyli miłość – hinduskie *kama* i chrześcijańskie *cartias*. W niektórych późniejszych upaniszadach pojawia się określenie *sat-cit-ananda* (*saccidananda*), byt, myśl – świadomość, szczęśliwość, określające *brahmana*, czyli bezosobowy kształt Pana Stworzeń. Świadomość więc tożsama z *brahmanem* jest jego atrybutem, dlatego Mowa może mu być towarzyszką. Bowiem świadomość uzewnętrznia się poprzez mowę, czyli poprzez słowa. W obu wypadkach chodzi o to, że źródłem stworzenia jest świadomość, za sprawą której samo-rozpoznanie się (*atmanam*) Absolutu zaowocowało wcieleniem.

Punktem odniesienia dla hinduizmu jest ostatecznie człowiek, podobnie jak i dla chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo utrzymuje, że Bóg uczynił człowieka na swój obraz i podobieństwo. Jeśli chodzi o hinduizm, to warto zacytować *brahmanę Sto dróg*: „Ofiara to Człowiek (*Purusza*). Ofiara to Człowiek, bo to Człowiek ją składa i gdy ją składa, ma ona wtedy miarę człowieka. Dlatego ofiara to Człowiek". Ważne tu jest to, że w ofierze bezosobowy *brahman* staje się człowiekiem-osobą (*purusza*) i sam siebie w niej składa. Warto też pamiętać, że ofiara to wszystko, co jest, czyli cała rzeczywistość.

Według innej definicji ofiary (*jadźńa*) akt wyciskania *somy* – napoju upajającego składanego w ofierze, jest tożsamy z uśmiercaniem Somy personifikowanego i identyfikowanego z Człowiekiem – Panem Stworzeń

(Puruszą – Pradźapatim). Pradźapati zaś to pierwsza ofiara i pierwszy ofiarnik, a ofiara, w której chleb[?!] (*purodaśa*) bywa ekwiwalentem zwierzęcia ofiarnego, to pokarm.

Reasumując, można więc powiedzieć, że w wypadku obu koncepcji chrześcijańskiej i hinduskiej Bóg-Człowiek i jego ofiara jest wspólnym punktem odniesienia, ponieważ w przekonaniu obu religii jedyna boska rzeczywistość absolutna objawia się poprzez człowieka i za sprawą jego śmierci w ofierze. Niemniej w późniejszym hinduizmie Purusza – Pradźapati, czyli Człowiek – Pan Stworzeń i jego ofiara są marginalizowane.

W tym kontekście ważne jest pojęcie „współ-istotności / konsubstancjalności" Ojca i Syna – stwierdzenia zawartego w katolickim wyznaniu wiary (*Credo*). Rozdzielność Trzech Osób Boskich zdaje się bardziej oczywista niż ich współistnienie w Bogu, który jest jeden. W odczuciu tak statystycznego katolika, jak i teologa przynajmniej Bóg Ojciec i Syn Boży są całkowicie rozdzielni, a ich jedność jest traktowana jedynie symbolicznie. Tymczasem, jeśli przyjąć, że owa współ-istotność jest rzeczywista, to będziemy musieli się zgodzić, że ofiara Syna na krzyżu jest nie tylko ofiarą złożoną Ojcu, ale jest także ofiarą Ojca złożoną sobie samemu. Ofiara ta jest nie tylko atrybutem Syna, ale także atrybutem Ojca. Stąd wniosek, że naturą Boga Jedynego jest ofiara, która w tym wymiarze nie będzie miała jedynie charakteru odkupicielskiego, ale stwórczy – śmierć Boga jest warunkiem życia. Jeśli Bóg ustami Jezusa mówi: „ja jestem drogą, i prawdą, i życiem"[4], to może tak powiedzieć dlatego, iż przeszedł przez śmierć, która stała się aktem kreacji i że to wszystko stać się musiało na początku czasu, bo przecież czas to przede wszystkim narodziny i śmierć – również narodziny i śmierć wszechświata. Podobnie bowiem jak w chrześcijaństwie śmierć i zmartwychwstanie Boga stanowi bezwzględnie centralny punkt odniesienia dla Epifanii Wedyjskiej. Oto Objawienie Wedyjskie (circa 1500–600 przed Chr.) przekazuje wizję Boga – Ofiary. W hymnie do Wiśwakarmana – Wszechczyniciela, zawartym w *Rygwedzie* (X.81.4–6.) czytamy:

> Jakież to drewno, jakież drzewo było, z którego niebo ciosali i ziemię? O myśliciele, w myśli zapytajcie, na czym się wspierał, kiedy dzierżył światy?

[4] Zob. J 14, 6.

> Twórco wszechrzeczy, siedziby twe wszystkie, najwyższe i najniższe oraz środkowe, daj, Panie, przyjaciołom poznać przy ofierze. Sam siebie złóż w ofierze, krzepiąc własne ciało. Twórco wszechrzeczy, ofiarą krzepiony, I niebo, i ziemie złóż sobie w ofierze[5].

Przekonanie chrześcijan o całkowitej wyjątkowości i niepowtarzalności tej *awatary* Boga, jaką jest Jezus z Nazaretu, należy zestawiać z podstawową prawdą Objawienia Wedyjskiego, iż praprzyczyną wszystkiego jest Jeden Byt (*ekam sat*), który jako Człowiek – Pan Stworzeń dał dowód, składając siebie w ofierze, iż Jego udziałem jest nie tylko chwała, ale również męka stworzenia. Można by powiedzieć, iż z punktu widzenia hindusów w Jezusie z Nazaretu Purusza – Pradźapati dokonał aktu ostatecznego odkrycia i wyrażenia prawdy o tym, iż tylko poprzez Jego ofiarę i tylko dzięki niej możliwe jest rozpoznanie boskiej natury duszy wcielonej w bytach, czyli w kategoriach hinduskich rozpoznanie w *atmanie brahmana*.

Uderzające potwierdzenie zbieżności idei znajdziemy także w przekonaniu hindusów, że wcielenie na początku czasu odbywa się poprzez niepokalane poczęcie kogoś, kogo można by określić mianem matki świata. *Manusmryti* opisując proces stworzenia, powiada: „A rozdarłszy własne ciało na dwie części, w jednej mężem, w drugiej żoną stał się Prabyt. Wtedy on w niej począł Wiradź. Wiedzcie tedy, o najlepsi wśród braminów, że ten, kogo znów Praczłowiek Wiradź stworzył, żar ascezy rozpalając, to ja jestem Wszechstworzyciel!" (I. 32–33). Ten obraz, noszący znamiona kosmicznej wizji Zwiastowania, świadczy najpierw o tym, że macierzyństwo jest z Boga, że wynikło z Jego istoty. Zaś tajemniczy Wiradź, identyfikowany w tekstach m.in. z Puruszą – Człowiekiem [tym samym Prabytem], zdaje się być zamierzchłym archetypem Ducha Świętego [za sprawą którego przecież Maryja poczęła Wszechstworzyciela]. Jeśli ponadto zestawimy z *Credo* Kościoła katolickiego, że Jednorodzony Syn Boży jest zrodzony z Ojca przed wszystkimi wiekami, z opisem kreacji znajdującym się w *Manusmryti*: „On stworzenia z ciała swego / Pragnąc wydać różnorodne, / Pomyślawszy, wody stworzył / I nasienie swe w nich zawarł, / Co się złotym jajem stało / Blaskiem słońcu dorównując [...] / W tam, tym jaju Pan Czcigodny /

---

[5] *Hymny wedyjskie. Hymn do Wszechstwórcy (Wiśwakarmana)*, tłum. A. Ługowski, „Więź" 1975, nr 9, s. 36–37.

Spędził cały rok okrągły / I sam mocą własnej myśli / Jajo owo przepołowił. / Z tych dwóch części potem stworzył / Niebo, Ziemię i ten przestwór, / Który trwa pomiędzy nimi [...] /" (I. 8–9, 12–13), to w ten sposób uzyskamy interesującą perspektywę, w której zobaczyć można Wielki Wybuch współczesnej kosmologii wpisany w logikę ofiary tak wedyjskiego Człowieka – Pana Stworzeń, jak i w ofiarę Jezusa rozumianą jako powtórzenie w czasie stwórczej ofiary „przed wszystkimi wiekami", dzięki której bezosobowy Prabyt stał się Osobą, czyli Puruszą = (Pra-)Człowiekiem, który rozpoznał SIĘ (*atmanam*) w sobie samym, tym razem jako w obleczonym w ciało śmiertelnym człowieku – Adamie? Nie na darmo św. Paweł nazywa Chrystusa drugim Adamem (1 Kor 15, 45–47; KKK, 359). To, co w takiej perspektywie jest najbardziej fascynujące, to objawienie się świadomości jako „detonatora" Wielkiego Wybuchu i w konsekwencji wcielenie się świadomości, co w logice tej perspektywy dla chrześcijan uzyskało potwierdzenie w czasie dwa tysiące lat temu.

Hymn tzw. Nie niebytowy (*Nasadija*) z *Rygwedy* X. 129, opisując rzeczywistość przedkreacyjną, powiada: „Tchnęło bezwietrznie swą wolą To Jedno, i nic innego poza nim nie było". Jak wobec tego wytłumaczyć istnienie wielości? To Jedno rozpoznając SIĘ, przybiera postać Człowieka (Puruszy). Za sprawą tego aktu rozpoznania, motywowanego miłością (*kama*) To Jedno SIĘ (*atmanam*) wciela. Mamy więc oto trzy aspekty Jednego: podmiot postrzegający, akt percepcji i przedmiot postrzegany – wszystko tożsame z Tym Jednym i w Tym Jednym [*in ipso*]. Temu trójpodziałowi zdają się odpowiadać trzy Osoby Boskie chrześcijaństwa. Bóg Ojciec [podmiot], który jest w niebie, Syn Boży [podmiot], który zstąpił na ziemię, i Duch Święty, który jako przestrzeń wypełniona aktem percepcji pomiędzy nimi umożliwia pojawienie się mnogości (liczby mnogiej), co sprawia, że jako trzecia Osoba staje się świadkiem dla pierwszej i drugiej. Hindusi więc tajemnicę Trójcy Świętej mogliby rozumieć jako rezultat aktu samo-rozpoznania się Jednego. Hinduską abstrakcyjną, kosmiczną trójdzielność chrześcijaństwo zdaje się wypełniać relacjami osobowym, nadając jednocześnie trzem Osobom ludzkich relacji i ludzkiej gramatyki (ja – ty – on) wymiar absolutny.

Obok Trójcy Świętej również idea mistycznego ciała Chrystusa zdaje się być antycypowana w hinduizmie. Chodzi w tym wypadku o jeden z najciekawszych hymnów *Rygwedy* – hymn „Człowiek" (*Puruszasukta*). Tu wystarczy zacytować kilka najbardziej uderzających fragmentów:

> Purusza jest oto tym wszystkim, tym, co się stało i tym, co się stanie, jest panem nieśmiertelności i tym, co przez pokarm wyrasta. Oto taka jest jego wielkość. A jednak Purusza jest jeszcze potężniejszy [...]. Gdy bogowie złożyli ofiarę, mając Puruszę jako obiatę, [...] Jego poświęcili jako ofiarę na ściółce ofiarnej – Puruszę, który najpierwszy się zrodził, Jego złożyli na ofiarę bogowie, sadhjowie i wieszcze [...]. Gdy bogowie dokonali ofiary, związali Puruszę jak owcę. Przez ofiarę bogowie złożyli ofiarę ofierze – takie były ustanowienia pierwotne [...][6].

Najlapidarniej rzecz ujmując, To Jedno z naszych wcześniejszych rozważań jako Człowiek ofiarowuje siebie po to, by mogła się wyłonić rzeczywistość. Ów Bóg, w Wedzie Człowiek – Pan Stworzeń (Purusza – Pradźapati) ofiarowuje siebie za sprawą mocy, które wyzwala w postaci bogów. W rezultacie tej ofiary powstaje świat. Bardzo pochopnie hymn ten przyjęto za dowód panteistycznego charakteru hinduizmu, zresztą pomijając ogólny kontekst myśli wedyjskiej, z którego wynika, iż To Jedno ze swej natury jest niewyczerpane. Tymczasem hymn ten, szczególnie w innym fragmencie mówiącym o tym, iż poszczególne grupy społeczne: bramini, ksztrijowie, wajśjowie i śudrowie są jak gdyby emanacją poszczególnych członków ciała owego Puruszy – Człowieka, budzi skojarzenia z chrześcijańską koncepcją Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa. W świetle tego hymnu należałoby postawić znak równości pomiędzy ludzkością w ogóle a Kościołem. Z kolei taka ekwiwalencja nadawałaby niezwykły sens temu fragmentowi katolickiego wyznania wiary, w którym mówimy: „Wierzę w jeden święty, powszechny i apostolski Kościół".

Jest jeszcze jedna płaszczyzna odniesienia. Chodzi o buddyzm. Nie ulega wątpliwości, że przypisanie cierpienia Bogu, jako Jego niezbywalnego atrybutu, pomaga człowiekowi zaakceptować swoją kondycję, skoro w cierpieniu towarzyszy mu Bóg. Niemniej przeto pytanie o sens cierpienia nie traci wiele ze swego dojmującego charakteru. Chodzi bowiem o wyważenie racji, czy realizacja miłości jest warta ceny, jaką jest cierpienie. Budda nazywając miłość pragnieniem (*tryszna / tanha*), odpowiada negatywnie i proponuje doktrynę wygaszania (nirwana). Myślę, że to pytanie będzie musiało towarzyszyć ludzkości do końca.

---

[6] *Hymny Rigwedy*, tłum., wstęp i komentarz F. Michalski, Wrocław 1971, s. 104–107.

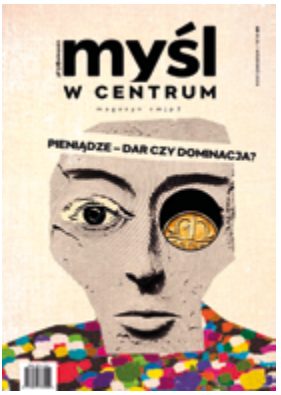
Nie ulega wątpliwości, że dialog z hinduizmem i buddyzmem może ułatwić chrześcijaninowi XXI zrozumienie metafizycznego wymiaru chrześcijaństwa. Zetknięcie z buddyzmem sprawi, że chrześcijanie nie przestaną zadawać sobie pytania o sens cierpienia, a buddyjska teoria zależnego powstawania może uzmysłowić im, jak bardzo każdy człowiek jest zależny od innych i od całego świata. Zetknięcie zaś z hinduizmem pozwoli spojrzeć na fenomen chrześcijaństwa jako na przełożenie na język ludzkiego doświadczenia wieszczych wizji natchnionych poetów (*kavi*) wedyjskich przez samego Boga, który po to się wcielił, by ostatecznie dowieść, że „jedna zaiste jest ofiara" i że ta ofiara stanowi o wcieleniu wszystkich bytów i wszystkich bogów.

Reasumując, dzięki kontaktowi z hinduizmem i jego racjonalnym ujmowaniem metafizyki, objawi się chrześcijanom – poza odkupicielskim – również kosmogoniczny charakter ofiary Jezusa. Dzięki temu dużo łatwiej będzie chrześcijaństwu zmierzyć się z wyzwaniami XXI wieku. Hinduizm tymczasem dzięki kontaktowi z chrześcijaństwem dostrzeże zapoznany sens swego własnego Objawienia.

Prof. dr hab. Maria Krzysztof Byrski – orientalista, indolog, profesor nauk humanistycznych, związany z Uniwersytetem Warszawskim i Collegium Civitas.

Poznaj kwartalnik społeczno-kulturalny „Myśl w Centrum”

https://www.centrumjp2.pl/magazyn-mysl-w-centrum/



Egzemplarz bezpłatny

ISBN 978-83-979903-3-3