



Ireneusz Ziemiński

Religia jako idolatria

Esej filozoficzny o nieuchronności
elementów idolatrycznych w religii

Religia jako idolatria

Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii

UNIwersytet Szczeciński
ROZPRAWY I STUDIA T. (MCXCVIII) 1124

Ireneusz Ziemiński

Religia jako idolatria

Esej filozoficzny o nieuchronności
elementów idolatrycznych w religii

Szczecin 2020

Rada Wydawnicza

Tomasz Bernat, Anna Cedro, Urszula Chęcińska, Małgorzata Makiewicz
Małgorzata Ofiarska, Michał Pluciński, Małgorzata Puc, Andrzej Skrendo

Karol Sroka, Renata Urban, Grzegorz Wejman

Marek Górski – przewodniczący Rady Wydawniczej

Elżbieta Zarzycka – dyrektor Wydawnictwa Naukowego

Recenzent

ks. dr hab. Mirosław Pawliszyn prof. UWM

Redakcja językowa

Jadwiga Hadryś

Korekta

Małgorzata Szczęsna

Skład komputerowy

Joanna Dubois-Mosora

Projekt okładki

Joanna Dubois-Mosora

Ireneusz Ziemiński ORCID 0000-0003-4686-8625



Wersja elektroniczna publikacji
dostępna na licencji CC BY-SA 4.0

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2020

ISBN (print) 978-83-7972-362-1

ISBN (online) 978-83-8419-122-4

DOI 10.18276/978-83-8419-122-4

ISSN 0860-2751

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 12,5. Ark. druk. 13,6. Format A5

Spis treści

Wstęp. Inspiracje i główna teza książki	7
Rozdział 1. Terminy i założenia.....	13
Rozdział 2. Formy idolatrii.....	25
2.1. Święte obiekty	26
2.2. Święte miejsca	40
2.3. Święty czas.....	52
2.4. Święte czyny	60
2.5. Święte osoby.....	73
2.6. Święte instytucje	91
Rozdział 3. Walka z idolatrią.....	103
3.1. Formy zwalczania idolatrii.....	103
3.2. Motywy i racje walki z idolatrią	122
3.2.1. Nakazy Boga	123
3.2.2. Majestat Boga.....	127
3.2.3. Deprawacja człowieka	130
3.2.4. Nieskuteczność idoli	135
3.2.5. Idolatria a zbawienie	137
3.3. Bezzasadność walki z idolatrią	139
Rozdział 4. Nieuchronność idolatrii	145
4.1. Obraz sacrum.....	148
4.2. Rytuały	157
4.3. Instytucje	161
Rozdział 5. Źródła idolatrii	167
5.1. Człowiek.....	167
5.2. Bóg	171
Rozdział 6. Idolatria – zagrożenie i szansa religii.....	183
Zakończenie. Idolatryczność kultury	191
Bibliografia	195
Posłowie.....	209
Summary	217

Inspiracje i główna teza książki

Tytułowe utożsamienie religii z idolatrią osobom niereligijnym może się wydać oczywistością, religijnym zaś – całkowitym lub przynajmniej częściowym fałszem; ten bowiem, kto wyznaje określoną religię, uważając ją za prawdziwą, za idolatrię uzna jedynie cudze wierzenia i praktyki. Postawa ta może przerodzić się w walkę z innymi wyznaniem, czego przykładem były działania Mojżesza, dążącego do wytępienia rytów pogańskich i ustanowienia kultu Jahwe¹. Pierwsi chrześcijanie z kolei (zwłaszcza opowiadający się za nauką Apostoła Pawła) za idolatrię uznawali praktyki Żydów, związane z przestrzeganiem prawa i rytualnej czystości, wyznawcy islamu natomiast – chrześcijański kult Jezusa jako Boga. Aby uniknąć takich sporów, religię będę pojmować kulturowo, a nie konfesyjnie (rozdział 1), wskazując na różne formy idolatrii (rozdział 2), a także różne metody i racje jej zwalczania (rozdział 3). Nieskuteczność tej walki sugeruje, że idolatria jest istotnym (nieusuwalnym) elementem religii (rozdział 4). Twierdzenie to, będące główną tezą książki, zobrazuję zarówno z perspektywy podmiotu religii (człowiek), jak też jej przedmiotu (Bóg, sacrum) oraz ich wzajemnych relacji (rozdział 5). Na koniec podejmę kwestię (nie)możliwości istnienia religii wolnej od idolatrii (rozdział 6).

1 Szczegółowe przepisy dotyczące kultu znajdują się w Księgach: Wyjścia, Liczb, Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa. Mojżesz tępił obce kultury w sposób okrutny, mordując ich wyznawców; przykładem jest zemsta na Izraelitach, którzy zdradzili Jahwe, wracając do dawnych bogów. Mojżesz nakazał zetrzeć zbudowanego przez nich złotego cielca na proch i zmieszać go z wodą; potem zmusił ich do wypicia tak przyrządzonego napoju, na koniec zaś kazał ich zabić (Rdz 32, 1-35). Celem kary był nie tylko odstraszający przykład dla innych Izraelitów, lecz także zadośćuczynienie Bogu za grzech. Wątek kary nałożonej na bałwochwalców przez Mojżesza pojawia się także w Koranie (II, 54). Zgodnie z dawniejszymi komentarzami świętej księgi islamu, Żydzi – po ustanowieniu kultu złotego cielca – podzielili się na dwie grupy, z których jedna mordowała drugą po to, aby się oczyścić z grzechu bałwochwalstwa [Koran, s. 845, p. 54].

Główną inspiracją dla refleksji zawartych w książce jest znana teza teologa protestanckiego Karla Bartha, utożsamiająca religię z idolatrią; znaczy to, że w każdej religii dochodzi do zastąpienia Boga jego fikcyjnym obrazem, traktowanym jako przedmiot adoracji (co jest jednym z najcięższych grzechów)². Teza ta, przedstawiana i uzasadniana w szeregu publikacji Bartha³, była próbą zapobieżenia na gruncie chrześcijaństwa groźbie bluźnierstwa, obecnego zawsze wtedy, gdy próbuje się poznawać Boga poza kontekstem objawienia w Chrystusie. W ten sposób Barth nawiązywał do początków protestantyzmu, kiedy to nie tylko dążono do uwolnienia religii od wszelkich spekulacji rozumowych, lecz zwalczano także kult relikwii i innych materialnych symboli, uznawanych przez katolików za wizerunki Boga. Niezależnie od skuteczności dążeń i działań reformatorów, należy zapytać, czy każda forma religijności wymaga zastąpienia rzeczywistego obiektu wierzeń i rytuałów jego zmysłowym zastępnikiem. Kwestia ta jest jednym z centralnych pytań książki, ponieważ jednak odpowiedź (szerzej zarysowana w ostatnim rozdziale) jest zasadniczo pozytywna, można powiedzieć, że broniony przeze mnie pogląd jest bardziej radykalny od tezy Bartha. Protestancki teolog sugerował bowiem możliwość istnienia takiej formy poznania Boga, która jest wolna od skończonych i idolatrycznych form; jest nim samoobjawienie się Boga człowiekowi, wyrażone za pomocą formuły „Pan przemówił” (*Dominus dixit*) [Karski, s. 490]⁴. Chrystus bowiem, jak przekonywał Barth, nie jest idolem, lecz rzeczywistym Bogiem. Jego objawienie zatem nie jest konstrukcją ludzką, lecz działaniem Boga, w którym ujawnia się On nam takim, jakim rzeczywiście jest. Z tego powodu

2 Podobną tezę głosił w XVI wieku Jan Kalwin, zdaniem którego dzieje religii są dziejami idolatrii [Eire, s. 209].

3 Jest to stały element jego teologii, obecny zarówno w monumentalnej *Kirchliche Dogmatik* (1923–1967), jak i w komentarzu do Listu do Rzymian (*Der Römerbrief*, 1919). Dobrą rekonstrukcją poglądów Bartha jest rozprawa doktorska Williama J. Brennana, przedstawiona na Uniwersytecie w St. Andrew's [Brennan]. Por. także: [Clough], [Wyk], [Niziński].

4 „Do istoty tego przedmiotu, do natury Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego należy oczywiście to, iż nie jest poznawalny mocą ludzkiego poznania, lecz pojmowalny jest i pojmowany jedynie dzięki własnej wolności, decyzji i własnemu czynowi Boga [...]. Poznanie Boga ma miejsce tam, gdzie zachodzi Boskie objawienie, oświecenie człowieka przez Boga, przekazanie poznania ludzkiego, pouczenie człowieka przez tego niezrównanego Nauczyciela [...]. Poznanie Boga jest poznaniem sprawionym, określanym całkowicie przez swój przedmiot, ze strony Boga” [Barth 1997, s. 21-22].

teologia musi być teologią słowa, skoncentrowaną wyłącznie na słuchaniu Boga [Karski, s. 490]. W przeciwieństwie do Bartha będę argumentować, że nawet w objawieniu Bóg – aby został dostrzeżony i rozpoznany przez człowieka – musi ukazać się za pośrednictwem form skończonych (a zatem nieadekwatnych wobec Jego nieskończonego bytu); z tego powodu samoobjawienie się Boga nie usuwa groźby idolatrii. Chociaż bowiem – jak przekonywał Barth – w chrystologicznym objawieniu obecny jest Bóg, to jednak człowiek (jako odbiorca i interpretator objawienia) rozumie Go na swój ograniczony sposób, tworząc Jego ludzki obraz; w ten sposób powstaje groźba idolatrii. Należy zatem przyznać rację krytykom Bartha, którzy zarzucali mu, że nie głosi prawdziwego Boga, wolnego od ludzkich zniekształceń, lecz jedynie własny wizerunek Boga, który błędnie uważa za autentyczną treść objawienia⁵. Świadomy takiego niebezpieczeństwa Barth uważał chrześcijaństwo za religię wyróżnioną; w przeciwieństwie do pozostałych religii jest ono nie tylko idolatrią. Znaczy to, że – pomimo obecności nieuchronnych idoli – chrześcijaństwo objawia także prawdziwego Boga; pozostałe religie ukazują jedynie idoli⁶.

Równie ważną inspiracją dla poniższych rozważań była wypowiedź księdza Józefa Tischnera, nawiązująca do fundamentalnego odróżnienia między *sacrum* i *sanctum* [Michnik, Tischner, Żakowski, s. 503-504]. O ile jednak Tischner utożsamiał *sacrum* z najwyższym bytem, w którym trudno odróżnić dobro od zła, *sanctissimum* – z najwyższym dobrem, uświęcającym świat, a *sanctum* z człowiekiem, który wyraża swoją dobroć przez uczynki, o tyle w obecnej książce *sacrum* będę utożsamiać z właściwym obiektem czci religijnej, *sanctum* zaś z wszystkimi przedmiotami, które nie są Bogiem, pretendują jednak do partycypacji w Jego świętości (i bywają w praktykach religijnych sakralizowane). Przez *sanctum* będę zatem rozumiał rzeczywistość przysłaniającą rzeczywiste *sacrum* (*sanctissimum* w języku Tischnera), ściśle związaną z totalizującymi tendencjami, obecnymi w religii, w których Tischner dostrzegał bezzasadną i idolatryczną

5 Przykładem mogą być lapidarne, i niepozbawione ironii, polemiki E.L. Mascalla [Mascall 1958; 1968; 1988].

6 Zdaniem Bartha wyjątkowość chrześcijańskiego objawienia polega właśnie na tym, że Bóg ukazuje się jako Jedyny; w porównaniu z Nim fałszywe idole innych religii są nicością [Brennan, s. 17-18].

sakralizację instytucji religijnych, a także rozmaitych obiektów należących do świata [Michnik, Tischner, Żakowski, s. 503-504]. Znaczy to, że w ujęciu Tischnera rdzeniem religii jest sanctum, które w dziejach było wypierane i zastępowane przez nieuprawnioną sakralizację (a nawet ubóstwienie) świata. W terminologii proponowanej w obecnej książce zachodzi relacja odwrotna: to sanctum jest idolem, ponieważ (jako ustanowione przez człowieka) przysłania i zastępuje właściwy obiekt religijnej czci, jakim jest sacrum. Niezależnie jednak od tej różnicy (bardziej terminologicznej niż merytorycznej), zgadzam się z Tischnerem, że świat wymaga desakralizacji (czy nawet – jak podkreślają współcześni ateści – odczarowania) [Dennett] po to, aby nie przysłaniał (a tym bardziej – nie zastępował) prawdziwej świętości [Duda 2010].

Wychodzę z założenia, że każda autentyczna religia ma początek w źródłowym doświadczeniu, którego dostąpiła jednostka lub grupa osób, wierzących w to, że odkryły prawdziwego Boga⁷. Ponieważ jednak następcy proroków czy założycieli nowego kultu nie mają dostępu do tego pierwotnego doświadczenia, kolejne pokolenia wyznawców zaczynają tworzyć bardziej konkretne (i bardziej zrozumiałe) obrazy obiektu religijnej czci. Podobnie relacje do sacrum stają się bardziej sformalizowane i zrytualizowane, co prowadzi do wytworzenia nowego kultu. W ten sposób rozpoczyna się proces przysłaniania prawdziwej świętości szeregiem zniekształcających ją idoli, które (niepostrzeżenie dla wyznawców) stają się prawdziwym przedmiotem wiary, a także adoracji. Dochodzi zatem do zastąpienia sacrum przez sanctum, czyli Boga (prawdziwego obiektu religii) przez uświęcone obiekty, wobec czego autentyczny kult religijny przekształca się w idolatrię. Należy jednak postawić pytanie, czy zastąpienie Boga (sacrum) przez idole jest istotą religii, czy też wiąże się jedynie z jej historycznie zmiennymi formami? Kwestię tę podejmę w rozdziałach końcowych.

Wskazując na główne inspiracje książki, należy zaznaczyć, że istnieje zasadnicza różnica między proponowanym w niej podejściem do zagadnienia idolatrii a rozważaniami Bartha i Tischnera. Obaj autorzy byli teistami, wierzącymi w prawdziwość chrześcijańskiego objawienia; wprawdzie Barth

7 „Założyciel jest pierwotnie świadkiem [...] objawienia. On bowiem coś widział lub słyszał” [Leeuv, s. 569, podkr. – G.L.].

był teologiem protestanckim, Tischner zaś księdzem katolickim, to jednak sprawa idolatrii była dla nich przede wszystkim kwestią teologiczną. W niniejszej książce zaproponowana została perspektywa filozoficzna; z tego powodu pozostawiam bez rozstrzygnięcia problem istnienia bądź nieistnienia Boga (oraz Jego objawienia się człowiekowi), skupiając się wyłącznie na strukturze religii jako idolatrii. Celem książki nie jest ani obrona, ani krytyka jakiegokolwiek z istniejących kultów, lecz opis niezbędnych warunków funkcjonowania religii. Podstawowe pytanie zatem, na które chcę odpowiedzieć, dotyczy tego, czy jest możliwa religia niebędąca idolatrią. Inaczej mówiąc, chodzi o problem, czy jakiekolwiek odniesienie człowieka do religijnej transcendencji może przybrać postać bezpośrednią, nieidolatryczną.

Terminy i założenia

Religię rozumiem jako kulturową aktywność człowieka¹, polegającą na oddawaniu czci obiektom uważanym za nadnaturalne (Bóg, bogowie, świętość)², idolatrię zaś – jako oddawanie czci temu, co nie jest jej godne³. Idolatria jest zatem świętokradztwem, z jednej bowiem strony desakralizuje to, co prawdziwie święte, z drugiej – bezzasadnie uświęca to, co świeckie⁴. W wyniku takiego zabiegu powstaje fałszywy kult, w którym bóstwo zostaje zastąpione przez obiekt należący do sfery profanum⁵. Nie znaczy to, że idolatrią jest samo utworzenie obrazu Boga; wprawdzie niektóre tradycje religijne zakazują czynienia wizerunków bóstwa, to jednak idolatria ma miejsce dopiero wtedy, gdy obraz staje się właściwym przedmiotem religijnej czci, przysłaniając (a nawet zastępując) Boga [Bocheński, s. 22; Geffré, s. 1428]⁶. Idolatrią jest także posłużenie się rzeczami świętymi w celach

-
- 1 W ten sposób unikam sporów na temat prawdziwości którejkolwiek z nich. Kłopoty związane z definiowaniem religii ukazałem bardziej szczegółowo w dwu artykułach [Ziemiński 2013; 2018].
 - 2 Będę operował różnymi określeniami przedmiotu religijnej czci – bóstwo, Bóg, świętość, sacram – uznając je za synonimy. Pojęcia Boga nie będę zatem utożsamiać z jego rozumieniem na gruncie konkretnej religii; traktuję je jako wygodne określenie obiektu, któremu ludzie oddają należną cześć, wierząc w jego istnienie i moc. Termin ten ma zatem charakter uniwersalny, a nie partykularny.
 - 3 Słowo „idol” (‘bożek’) pochodzi z języka greckiego i oznacza obraz, postać lub wizerunek, lecz także zjawę, pozór lub widmo. Idol jest zatem zwodniczy, odwołuje bowiem człowieka od rzeczywistości i zamyka w świecie pozoru [Gądecki, s. 34, p. 5].
 - 4 Nieco inaczej świętokradztwo jest definiowane przez Kościół rzymski: „Świętokradztwo polega na profanowaniu lub niegodnym traktowaniu sakramentów i innych czynności liturgicznych, jak również osób, rzeczy i miejsc poświęconych Bogu” [KKK, nr 2120].
 - 5 Idolatria to religia immanencji, której celem jest uczynienie z obiektu czci przedmiotu fizycznie dostępnego [Eire, s. 2].
 - 6 Bocheński operuje bardziej tradycyjną kategorią bałwochwalstwa, utożsamiając ją z oddawaniem boskiej czci bałwanom (czyli stworzeniom). Jest ono groźne nie tylko dla religii, lecz także dla nauki, sugeruje bowiem, że w świecie istnieją zjawiska nadnaturalne, niepodlegające prawom przyrody. Za szczególnie haniebną postać bałwochwalstwa Bocheński uważał kult władców, obecny w systemach totalitarnych [Bocheński, s. 22]. W tym kontekście należy także

niereligijnych (świeckich), zwłaszcza dla realizacji interesów doczesnych – moralnych, politycznych czy ekonomicznych. Zachowania takie szczególnie potępia islam, nazywając idolatrią (*szirk*) każde działanie, które nie odnosi się do Boga jako centrum i celu życia; z tego powodu najcięższym grzechem jest przypisanie sobie boskiej władzy przez ludzi [Armstrong, s. 284, 364]⁷.

Niektóre formy idolatrii można określić mianem profanacji, a nawet bluźnierstwa, będącego znieważeniem bóstwa lub rzeczy świętej. Wprawdzie w najbardziej dosłownym znaczeniu bluźnierstwo (blasfemia) to „szkodliwa mowa” [*Bluźnierstwo*, s. 147], znaczenie jednak tego pojęcia można rozszerzyć na wszelkie formy nadużywania rzeczy świętych do celów z nimi niezgodnych⁸. Zasadniczo w obecnej książce nie będę odróżniać profanacji od bluźnierstwa, chociaż można argumentować, że zachodzą między nimi różnice. Profanacja bywa wszak definiowana jako użycie rzeczy świętej do nieświętego celu, bluźnierstwo zaś jako świadome i celowe znieważenie Boga lub rzeczy świętej [Draguła, s. 9-11, 52]. W niektórych tradycjach religijnych bluźnierstwo jest grzechem najcięższym, znieważa bowiem najwyższą świętość, jaką jest Bóg [Draguła, s. 26, 58]. Wyczuleni na bluźnierstwo są wyznawcy wszystkich religii, zwłaszcza monoteistycznych. Przykładem może być prawo żydowskie, które wszelkie akty bluźnierstwa nakazywało

wspomnieć mesjanizm okresu zaborów, w myśl założeń którego Polska była nazywana Chrystusem narodów; wprawdzie znajdowała się w grobie, to jednak miała zmartwychwstać i w ten sposób przynieść wolność również innym uciśnionym narodom. Nie ma wątpliwości, że – dosłownie rozumiane – idee mesjanizmu są formą idolatrii, ponieważ określony naród utożsamia siebie z (czczonym na gruncie chrześcijaństwa) Synem Bożym; dochodzi w ten sposób do zastąpienia Zbawiciela mitem cierpiącego, ukrzyżowanego i czekającego na wskrzeszenie ludu. Idea ta nie jest wszak jedynie formą religii narodowej, lecz utożsamia konkretny naród z Bogiem.

- 7 Warto w tym miejscu odnotować niespójność islamu: wprawdzie prawo jest boskie, to jednak na straży jego interpretacji stoją wybrani ludzie. Z tego powodu zawsze istnieje możliwość pomyłki, czyli podawania za prawo Allaha tego, co jest tylko wymysłem człowieka lub działaniem w imię jego interesu. W takiej sytuacji ci, którzy uważają, że stosują szariat, popełnialiby potępianą przez siebie idolatrię. To niebezpieczeństwo widzą także niektórzy muzułmanie, przyznając, że chociaż prawo jest objawione przez Boga, to jednak jego kodyfikacją zajmują się omylni ludzie [Nasr, s. 101-102].
- 8 Z czasem pojęcie bluźnierstwa uległo znaczącemu rozszerzeniu, obejmując w istocie każdy grzech, chociażby odstępstwo religijne czy porzucenie ojca [Mikołajko, s. 458-459]. Pojęcie to bywa także odnoszone do sfery świeckiej, wolnej od religii; wówczas formą bluźnierstwa jest dowolna forma szyderstwa [Terlikowski, s. 481].

karać śmiercią (Kpł 24, 10-16); należy przy tym pamiętać, że – z perspektywy judaizmu – wszystkie kulty pogańskie były bluźnierstwem [Draguła, s. 27, 33]. Z tego powodu również Jezus, jako uzurpujący sobie prawo do bycia Bogiem, musiał zostać skazany na śmierć i stracony⁹. Podobny los spotkał świętego Szczepana, który wierzył w boskie posłannictwo Jezusa jako Mesjasza (Dz 6, 8 – 7, 60). Tak samo muzułmanie uznają chrześcijan za bluźnierców, którzy nadali cechy boskie człowiekowi, jakim był Jezus [Koran, V, 72-75]. Postawienie zatem krzyża w Mekce byłoby – z punktu widzenia wyznawców islamu – nie tylko idolatrią (oddaniem boskiej czci jednemu z proroków), lecz także profanacją świętego miejsca i bluźnierczym znieważeniem Boga¹⁰. Z perspektywy religii chrześcijańskiej z kolei szczególnie drastycznym bluźnierstwem jest znieważenie Chrystusa; jedną z jego form może być odmówienie mu boskości. Znaczy to, że islam i chrześcijaństwo wzajemnie oskarżają się o bluźnierstwo, upatrując go w tym, co wyznawcy drugiej religii uważają za najwyższą cześć należną Bogu; dla jednych bluźnierstwem jest przypisanie Chrystusowi przymiotów Boga, dla drugich – odmówienie mu ich. Podobne napięcia istnieją między wyznawcami judaizmu i islamu: z perspektywy ortodoksyjnych Żydów bowiem Mahomet jest fałszywym prorokiem, z punktu widzenia muzułmanów zaś – wyznawcy Jahwe szerzą zgorszenie, trwając przy fałszywej wierze (nawet jeżeli czynią to nieświadomie)¹¹.

Kwestia bluźnierstwa bywa niejednoznaczna także w obrębie jednej religii, czego przykładem jest chrześcijaństwo. Z punktu widzenia wszak rzymskich katolików szczególnym bluźnierstwem jest znieważenie eucharystii [Draguła, s. 22], z perspektywy protestantów natomiast sama

9 „Jezus milczał. Najwyższy kapłan rzekł do Niego: – Zaklinam Cię na Boga Żywego, powiedz nam, czy Ty jesteś Mesjaszem, Synem Bożym? Mówi mu Jezus: Tak, to ja. [...] Wtedy najwyższy kapłan rozdarł szaty, mówiąc: – Zbluźnił, na co nam jeszcze świadkowie! Otoście teraz usłyszeli bluźnierstwo, co myślicie? A oni odpowiedzieli: – Winien jest śmierci” (Mt 26, 63-66). Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, oprac. M. Peter, M. Wolniewicz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005.

10 Dla radykalnych wyznawców islamu bluźnierstwem może być nie tylko znieważenie treści ich wiary, lecz także dowolna jej krytyka (zwłaszcza podważenie prawdziwości i boskiego pochodzenia Koranu) [Terlikowski, s. 477-478].

11 „Zaprawdę oni szerzą zgorszenie i nie są tego świadomi! [...] Zaprawdę, to oni są głupcami, lecz oni nie wiedzą!” [Koran II, 12-13].

eucharystia (rozumiana jako powtórzenie ofiary Chrystusa) jest bluźnierstwem, kapłan uzurpuje sobie wszak prawo do tego, że występuje nie tylko w imieniu Chrystusa, lecz także w Jego Osobie (*in persona Christi*)¹². Rzymscy katolicy za bluźnierstwo uważają także niszczenie obrazów Boga, konsekrowanych hostii czy relikwii zmarłych, mające miejsce w czasach Reformacji. Przykłady te sugerują, że znieważenie świętości nie jest dziełem wyznawców określonej religii, którzy w ten sposób chcą bluźnić swoim bogom, lecz jej wrogów, którzy uważają ją za fałszywą; trudno zresztą pojąć, jak człowiek wierzący w Boga mógłby świadomie i celowo Go znieważać¹³. Wprawdzie jest możliwe, że zbuntuje się przeciw Bogu w chwili nieszczerstwa (jak żydowscy prorocy kwestionujący sprawiedliwość Jahwe¹⁴ czy Hiob

12 Jeden z dominikanów genewskich w czasie Reformacji dowodził, że kapłan jest ważniejszy od Maryi; jego wyższość nad matką Chrystusa polega na tym, że ona jedynie urodziła Jezusa, kapłan zaś sprowadza Go na ołtarz w każdej mszy. Znaczy to, że Jezus jest pełniej obecny w konsekrowanych postaciach eucharystycznych niż w swoim ciele. Eucharystia okazuje się w ten sposób przykładem fizycznej i dotykanej obecności Boga w świecie; bliższe zjednoczenie Boga i rzeczy materialnej nie jest już możliwe [Eire, s.17].

13 Odmienny pogląd głosi indyjski pisarz Salman Rushdie, na którego ajatollah Chomeini rzucił w 1989 roku fatwę, oskarżając go o znieważenie Allaha i Jego Proroka. „Nie przyjmuję do wiadomości oskarżenia o bluźnierstwo, gdyż jak ktoś zauważył w *Szatańskich werwetach*, «gdzie nie ma wiary, tam nie ma bluźnierstwa». Nie przyjmuję oskarżenia o apostazję, ponieważ nigdy w swoim dorosłym życiu nie uznałem żadnej wiary, a nie można odstąpić od czegoś, czego się nie uznawało» [Rushdie, s. 417]. Podobne stanowisko zajmuje Draguła, zdaniem którego bluźnierstwo (jako świadome i celowe znieważenie Boga) zakłada wiarę w Jego istnienie jako swój warunek; bez niej nie ma sensu. Jeśli bowiem ktoś nie wierzy w istnienie Boga, to raczej nie będzie podejmować prób Jego znieważenia [Draguła, s. 9-11]. Draguła nie omawia historii Rushdiego, ograniczając się do bluźnierstwa w chrześcijaństwie. Stanowisko przywołanych autorów jest jednak kłopotliwe; świadomym i celowym bluźnierstwem byłby wszak akt osoby wierzącej, która w ten właśnie sposób chce okazać pogardę lub wrogość Bogu. Wprawdzie możliwości takich działań nie można wykluczyć, to jednak należą one raczej do rzadkości. Równie trudno wyobrazić sobie akt bluźnierstwa popełniony przez konsekwentnego ateistę, który nie wierzy w istnienie żadnego obiektu, mogącego ulec znieważeniu; czyn taki byłby bezprzedmiotowy. Zamiarem ateisty mogłoby być jedynie znieważenie wyznawców określonej religii przez sponiewieranie obiektu ich czci, wówczas jednak trudno mówić o autentycznym bluźnierstwie. Można sobie także wyobrazić bluźnierstwo pozorne, będące prowokacją: celem takiego aktu mogłoby być zwrócenie uwagi na rzeczywisty charakter niektórych gestów czy rytuałów religijnych. Dobrym przykładem jest parodia eucharystii opisana przez Jamesa Joyce’a w powieści *Ulysses*. Buck Mulligan unosi do góry miseczkę z pianką do golenia i intonuje formuły mszalne [Joyce, s. 5]. Podobnych scen jest w utworze więcej; ich celem nie jest jednak profanacja świętości, lecz zwrócenie uwagi na bluźnierczy charakter niektórych rytuałów, celebrowanych przez Kościół rzymski.

14 Jest to częsty temat w pismach prorockich [Frank, Leaman, s. 35].

przeklinający dzień swych narodzin¹⁵), postawa ta jednak nie oznacza profanacji sacrum ani znieważenia Boga – jest jedynie odmową życia, które okazuje się darem przeklętym¹⁶. Wprawdzie w tradycji europejskiej istniał pogląd, że samobójstwo jest grzechem przeciwko Stwórcy, to jednak trudno w nim upatrywać bluźnierstwa. Podobnie osoba niszcząca obiekty religijne nie uważa, że dopuszcza się bluźnierstwa; raczej przeciwnie, gotowa jest sądzić, że chroni innych ludzi przed grzechem idolatrii, uważając swoje działanie za akt pobożności. Bluźnierstwo zatem rzadko bywa świadomym i celowym znieważeniem obiektu, w którego istnienie się wierzy i któremu oddaje się religijną cześć. Podobnie jest w przypadku osoby nadużywającej imienia Boga, która przypisuje sobie jego moc lub działa w jego imieniu¹⁷; wprawdzie jej grzech mogą dostrzec inni ludzie, to jednak ona sama uważa, że postępuje słusznie. Z perspektywy faryzeuszy takim bluźniercą był Jezus, nazywając siebie Synem Bożym; również jednak faryzeusze nie ustrzegli się podobnego grzechu, wierząc, że działają w imieniu Boga, który dał im Prawo i nakazał je literalnie stosować.

Uwagi te świadczą, że nie istnieją neutralne wyznaniowo kryteria bluźnierstwa; to bowiem, co na gruncie jednej religii jest należną Bogu czcią, na gruncie innej może oznaczać znieważenie lub profanację świętego obiektu. Przykładem są próby chrystianizacji nowo odkrytych lądów w epoce nowożytności; przybywający do Nowego Świata misjonarze we wszystkich praktykach religijnych tubylców upatrywali działań szatana i innych ciemnych mocy [Szyszka, s. 243]. Ta negatywna ocena obejmowała także rytuały

15 „Niech zginie dzień, w którym się urodziłem” (Job 3, 3). „Czemu nie umarłem w łonie matki albo nie zginąłem, gdym wyszedł z jej łona? Czemu przyjęły mnie dwa kolana i dwie piersi, aby mnie wykarmić?” (Job 3, 11-12).

16 Warto jednak odnotować, że przyjaciele dyskutujący z Hiobem zarzucali mu nie tylko grzech, którego musiał się dopuścić (skoro spotkało go tak wielkie nieszczęście), lecz także bluźnierstwo przeciwko Bogu (Job 15, 1-6).

17 Zgodnie z zapisami Biblii hebrajskiej, bluźnierstwem jest nadużywanie imienia Jahwe, wypowiedzianie go przez osobę, która nie ma prawa tego czynić, roszczenie sobie władzy zastrzeżonej wyłącznie dla Boga (choćby odpuszczania grzechów), sprzeniewierzenie godności urzędu kapłańskiego, wrogość wobec narodu wybranego, kult bożków, a nawet zwątpienie w Bożą opiekę [Bluźnierstwo, s. 147].

podobne do tych, które celebrowano w chrześcijaństwie, jak chociażby publiczna spowiedź odprawiana w państwie inkaskim¹⁸.

Misjonarze interpretowali owe podobieństwa różnorodnie. Uważano, że są to stare tradycje, które – wprawdzie mocno zniekształcone – sięgają być może czasów, gdy do Ameryki Łacińskiej zawitał któryś z Apostołów i ewangelizował ludy andyjskie. Jednakże o wiele bardziej rozpowszechnioną interpretacją owych podobieństw było przypisanie ich autorstwa szatanowi, który miał w ten sposób drwić z sakramentów kościelnych i fałszować praktyki chrześcijańskie, przedrzeżniając prawdziwą wiarę katolicką [Szyszka, s. 244].

Te uprzedzenia nie zanikły również dzisiaj; w czasie bowiem nasilonego odradzania się dawnych kultów andyjskich teologowie i misjonarze katoliccy widzą w nich nie tyle autentyczny rytuał religijny, ile czarną magię [Szyszka, s. 233]¹⁹. Niezależnie jednak od takich różnic konfesyjnych, na gruncie każdej religii bluźnierstwem jest posłużenie się bóstwem do celów niereligijnych²⁰, a tym bardziej – zastąpienie go przez jednostkę, grupę wyznawców lub instytucję religijną²¹. Bluźnierstwo jest zatem najbardziej radykalną formą idolatrii jako fałszywego kultu, oznaczając nie tylko oddanie czci idolom, lecz także ubóstwienie siebie lub swojej wspólnoty (a przez to znieważenie prawdziwego sacrum).

U podstaw tropienia idolatrii w religii leży założenie, że nie zawsze najważniejsze przekonania religijne są wyrażone w oficjalnej doktrynie

18 W państwie Inków oczyszczenie z grzechów dokonywało się w pobliżu wodnych źródeł, przy obecności kapłana [Miśkowiec, s. 225]. Inkowie wierzyli, że grzechy gniewają bogów i wyłączają człowieka ze wspólnoty, a po śmierci skazują na przebywanie w świecie podziemnym. Złe myśli nie były jeszcze grzechem i bogów nie gniewały; grzechem był dopiero zły uczynek, powodujący wielkie straty we wspólnocie (np. chorobę władcy) [Miśkowiec, s. 225, p. 44].

19 Współczesny powrót do dawnych rytuałów ma bardziej charakter polityczny i społeczny niż religijny czy magiczny; wiąże się z próbą wyzwolenia spod dominacji Kościoła katolickiego, który jest synonimem kolonizacji i stłamszenia dawnych kultur prekolumbijskich [Szyszka, s. 235].

20 Po takie argumenty sięgają również filozofowie. Przykładem jest Pascal uznający filozofię Kartezjusza za bezbożną, Bóg został w niej bowiem sprowadzony jedynie do stworzenia materii i nadania jej stałej ilości ruchu. „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szczutka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg do niczego nie potrzebny” [Pascal, nr 194].

21 Do takich nadużyć dochodzi też w świeckich systemach politycznych, kiedy to władca zostaje otoczony czcią religijną. Przykładem może być starożytne cesarstwo rzymskie.

i nauczaniu. Pełniejszy wgląd w to, jak dana wspólnota pojmuje Boga, dają jej codzienne praktyki religijne, takie jak modlitwy, oczekiwania czy postawy wobec innowierców. Przykładem jest – obecna w Kościele rzymskim – niezgodność między nauką o eucharystii jako pokarmie zapewniającym pełnię życia z Bogiem w wieczności a zakazem udzielania komunii świętej osobom rozwiedzionym, które wstąpiły w nowy związek małżeński²². Z jednej bowiem strony Kościół naucza, że Chrystus przyszedł zbawić wszystkich, z drugiej – nie dopuszcza do Chrystusa ludzi, których uważa za grzeszników (czy raczej – Chrystusa do grzeszników). Sytuacja ta sprawia, że osoby, które (z perspektywy samego Kościoła) najbardziej potrzebują lekarstwa, są go pozbawione. Wprawdzie sam Jezus – ku zgorszeniu faryzeuszy i uczonych w Piśmie – jadał z grzesznikami, ponieważ właśnie oni potrzebują lekarza (Mt 9, 10-13; Mk 2, 16-17), to jednak Kościół rzymski akcentuje „władzę kluczy” przekazaną Piotrowi, zgodnie z którą ten, komu grzechy nie zostaną odpuszczone, nie wejdzie do Królestwa Bożego (Mt 16, 19)²³. W ten sposób ewangeliczne przesłanie o bezwarunkowym

22 Zakaz ten potwierdził Benedykt XVI w 2007 roku w adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis*. Główną racją jest to, że osoby rozwiedzione, które wstąpiły w nowy związek, „swoim stanem i sytuacją życiową obiektywnie sprzeciwiają się jedności i miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem, która jest oznaczona i realizowana w Eucharystii. To samo [...] dotyczy innego rodzaju związków (np. konkubinatów), żyjących poza sakramentalnym małżeństwem” [Janczewski, s. 45]. Kościół rzymski dopuszcza jednak w tym względzie pewne wyjątki; do komunii może przystąpić osoba, która żałuje, że opuściła prawowitego małżonka, ale z obiektywnych przyczyn nie może rozstać się z osobą, z którą pozostaje aktualnie w małżeństwie cywilnym. Warunkiem jest jednak to, że wyrzeknie się obcowania płciowego z obecnym partnerem [Janczewski, s. 47]. Złagodzenie postawy Kościoła w tej kwestii przyniosła adhortacja apostolska *Amoris laetitia* autorstwa papieża Franciszka; wprawdzie nie zmienia ona doktryny, to jednak dopuszcza istnienie okoliczności łagodzących, powodujących, że nowe małżeństwo nie musi zawsze oznaczać grzechu ciężkiego [Janczewski, s. 52-53].

23 Lew Szewstow we władzy kluczy widział stałą ideę, obecną także poza katolicyzmem. „Jeśli wierzyć Platonowi, to właśnie Sokrates jako pierwszy odkrył, że człowiek znajduje się w posiadaniu ogromnej i strasznej władzy, kluczy do królestwa niebieskiego. I już wówczas, w odległych czasach, w których rodziła się ludzka myśl, ogłosił, że klucze owe znajdują się **nie w niebie, lecz na ziemi**. Że ten, kto chce przekroczyć bramy raju, powinien zatroszczyć się o klucze, póki znajduje się jeszcze na ziemi. Potem, kiedy odejdzie z naszego świata, będzie już za późno. [...] katolicyzm zadał jedynie pytanie, czy filozofowie pogańscy mieli prawo posługiwać się potestas clavium. Ale idea nieograniczonej władzy nad niebem i ziemią zrodziła się w głowie Sokratesa. I żyje ona do dzisiaj, żyje w duszach wszystkich ludzi, bez względu na przekonania filozoficzne. Wszystkim się wydaje, że posiadają wielką prawdę, tę prawdę, która może wskazać drogę do ostatecznej tajemnicy i szczęścia wiecznego. Nawet Luter, który wystąpił przeciwko Kościołowi rzymskiemu i którego Kościół rzymski odrzucił, rościł sobie pretensje do tego,

i uniwersalnym odkupieniu zostaje zastąpione szeregiem warunków formalnych, które należy spełnić, aby go dostąpić. Przyjście Chrystusa do ludzi nie jest zatem łaską uzdrawiającą grzeszników, lecz przywilejem tych, którzy pozostają w zgodzie z aktualnie obowiązującymi przepisami prawa kanonicznego. Znaczy to, że osoby, które uzyskały oficjalne orzeczenie nieważności małżeństwa, mogą przyjmować Chrystusa w eucharystii (nawet jeżeli wstąpiły w kolejny związek małżeński); te zaś, które procedury stwierdzenia nieważności nie podjęły, okazują się grzesznikami, do których Bóg – realnie obecny w eucharystii – przyjść nie może²⁴.

Podobna niespójność zachodzi między nauką Kościoła rzymskiego o ochronie życia ludzkiego od chwili poczęcia a udzielaniem chrztu dopiero po urodzeniu. Skoro bowiem sakrament ten (udzielany najczęściej bez zgody osoby zainteresowanej) uwalnia od grzechu pierwotnego, to trudno pojąć, dlaczego odmawia się go dziecku w łonie matki (zwłaszcza

by uchodzić za ostateczny autorytet. [...] I każdemu człowiekowi wydaje się, że jego prawda pozostaje jedyną prawdą, a jego klucze – prawdziwymi kluczami” [Szeszow, s. 38-39, podkr. – L.S.] „Zerwicie zewnętrzną powłokę z dowolnego Europejczyka, choćby nawet był on pozytywnistą albo materialistą, a bardzo szybko dostrzeżecie średniowiecznego katolika, trzymającego się kurczowo niezbywalnego i wyłącznego prawa otwierania wrót królestwa niebieskiego dla siebie i swoich bliźnich. Do prawa tego pretendują na równi i materialści, i ateści, i wierne owieczki wielkiego stada podległego namiestnikowi świętego Piotra. Potestas clavium – władza kluczy – w definicji katolików okazuje się prawem duchowieństwa katolickiego do decydowania o ludzkich losach. [...] katolicy twierdzą, że Bóg powierzył swoją władzę apostołowi Piotrowi, apostoł Piotr z kolei powierzył ją swoim następcom, to znaczy następującym po sobie, aż do dnia dzisiejszego, papieżom. Z tego wynika, że decyzje papieża lub uprawnionych do tego duchownych katolickich pozostają na wieki niewzruszone. Sam Bóg [...] nie może zmienić decyzji powołanych przez Rzym duchownych, albowiem powiedział On, że powierza swoją władzę apostołowi, a Bóg nie może sobie przeczyć, tak samo jak ze względu na swoją niezmiennność nie może zmienić powziętego przez siebie postanowienia” [Szeszow, s. 37-38]. Władza kluczy była także krytykowana na gruncie katolicyzmu; wyraźnie ironizował z niej Erazm z Rotterdamu w satyrycznym utworze na temat papieża Juliusza II *Iulius exclusus e Coelis*. Klucze świętego Piotra, które dzierżył na ziemi, okazały się zupełnie nieprzydatne jemu samemu, kiedy po śmierci usiłował za ich pomocą rozewrzeć bramy niebios; pozwalają one bowiem jedynie otworzyć skrzynie ze złotem na ziemi, nie zaś bramy Królestwa Bożego [Duda 2017, s. 39].

- 24 Pomijam fakt, że – z punktu widzenia nauki głoszonej przez Kościół rzymski – osoby, których związek okazał się kanonicznie nieważny, żyły w grzechu przez cały czas trwania swego pierwszego (w rzeczywistości nieistniejącego) małżeństwa. Wprawdzie mogli o tym nie wiedzieć, to jednak ich sytuacja była analogiczna do tej, w której znajdują się ludzie pozostający w związkach partnerskich, nieświadomi tego, że (z punktu widzenia doktryny głoszonej przez jedną z instytucji religijnych) popełniają jakikolwiek grzech.

w przypadku ciąży zagrożonej poronieniem)²⁵. Praktyka ta sugeruje, że – wbrew oficjalnym deklaracjom – Kościół rzymski nie uznaje płodu za pełnoprawną osobę, o której zbawienie ma obowiązek zadbać; domaganie się całkowitego zakazu aborcji wskazuje przy tym, że prawo do życia biologicznego jest ważniejsze od prawa do osiągnięcia przez człowieka ostatecznego celu życia – bycia z Bogiem w wieczności²⁶. Równie kłopotliwe jest teologiczne uzasadnienie tej praktyki, oparte na nauce o sakramentach, zgodnie z którą warunkiem skuteczności chrztu jest fizyczny kontakt wody z ciałem żywego człowieka²⁷. Wykładnia ta wskazuje bowiem na granice mocy Boga, niezdolnego uwolnić człowieka od grzechu pierworodnego bez pośrednictwa rzeczy materialnej, sprowadzając chrzest do obrzędu magicznego. Jeśli jednak Bóg jest wszechmocnym i miłującym wszystkich ojcem, to nie ogranicza swej łaski do reglamentowanych instytucjonalnie sakramentów, spełnionych według (aktualnie obowiązujących) przepisów liturgicznych. Porządek legalistyczny zatem, na którym opiera się działanie instytucji religijnej, uzależnia Bożą łaskę od poprawnego spełnienia przepisów rytualnych; w takim jednak razie Bóg okazuje się istotą słabą, a nawet bezbronną wobec instytucji, która w Jego imieniu działa.

Przykłady te świadczą, że praktyka życia religijnego może pozostawać w niezgodzie z oficjalnie deklarowanymi wierzeniami. Z tego powodu warunkiem ustalenia rzeczywistej treści doktryny jest uwzględnienie nie tylko orzeczeń dogmatycznych, lecz także zasad prawa, przepisów liturgicznych i sprawowanych rytuałów. Analiza praktyk religijnych wskazuje też na główne źródło idolatrii, którym jest zastąpienie sacrum przez profanum. Idolatria nie jest zatem kwestią wrażliwości wierzącego, którego uczucia

25 Kościół rzymski nakazuje ochrzcić jedynie płód poroniony – o ile ten jeszcze żyje [KPK, kan. 871].

26 Problem zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu był żywo dyskutowany w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Z jednej strony głoszono, że trafiają one do piekła, z drugiej – że Bóg je zbawi lub przynajmniej umieści w otchłani, różnej od nieba błogosławionych i piekła potępionych (podobnej do sfery zamieszkiwanej przez żydowskich proroków oraz innych ludzi sprawiedliwych, żyjących przed Chrystusem).

27 Czynność tę określają jednoznacznie przepisy prawa kanonicznego, zgodnie z którym chrzest „jest ważne udzielany jedynie przez obmycie w prawdziwej wodzie z zastosowaniem koniecznej formuły słownej” [KPK, kan. 849].

religijne łatwo zranić, lecz problemem obiektywnej relacji między Bogiem a zastępującym Go idolem.

Niewątpliwie samo pojęcie idolatrii wiąże się z rozwiniętą ideą bóstwa, zgodnie z którą obiekt czci jest różny od swych wizerunków; w religiach totemicznych czy polegających na kulcie sił przyrody pojęcie to raczej się nie pojawia. Nie ma jednak wątpliwości, że są one idolatryczne, otaczając kultem rzeczy lub zjawiska, którym przymioty boskości czy świętości trudno przypisać²⁸. Podobnie należy ocenić religie magiczne, w których relacje z bóstwem sprowadzają się do określonych rytuałów, mających wywołać bezpośrednie skutki w świecie²⁹. Niezależnie jednak od stopnia rozwoju religii, żadna nie jest wolna od idolatrii, o czym przekonuje nieskuteczność walki z idolami, podejmowana zwłaszcza w religiach monoteistycznych; całkowite zresztą usunięcie wszelkich form idolatrii oznaczałoby także zniszczenie samej religii. Sugeruje to, że związek religii i idolatrii jest konieczny i nierozzerwalny. W takim jednak razie warunkiem porzucenia idolatrii byłoby porzucenie wszelkiego religijnego kultu, a nawet wierzeń³⁰.

28 Mówiąc bardziej precyzyjnie – są one idolatryczne jedynie z perspektywy religii bardziej rozwiniętych, odróżniających bóstwo od jego przejawu czy obrazu. W przypadku bowiem niektórych form religijnych, polegających na kulcie dosłownie rozumianych sił przyrody, bóstwo nie tyle **mieszka** w drzewie, zwierzęciu czy wietrze, ile **jest** drzewem, zwierzęciem czy wiatrem. Wówczas można mówić, że żadnej idolatrii nie ma, żaden bowiem przejaw bóstwa nie zostaje z nim niesłusznie utożsamiony; przeciwnie, człowiek czczący siły przyrody najdosłowniej obcuje bezpośrednio z samymi bóstwami. Z drugiej jednak strony można argumentować, że właśnie tam, gdzie bóstwo nie odróżnia się od rzeczy fizycznej, mamy do czynienia z idolatrią w postaci najpełniejszej.

29 Nie znaczy to, że idolatrię należy utożsamić z każdą formą zabobonu. Przekonania czy praktyki nazywane zabobonnymi są najczęściej efektem niegroźnych przesądów, skłaniających ludzi do praktyk magicznych, nie wpływają jednak ani na ich obraz świata, ani na treść religijnych przekonań. Zabobon jest zachowaniem spontanicznym (prawdopodobnie mającym swoje źródło w dawnych wierzeniach i praktykach magicznych), nadającym życiu swoistego kolorytu, niewynikającym jednak z przekonania o jego skuteczności; przykładem jest chwycenie się za guzik, gdy ktoś zobaczy kominarza, unikanie ważnych decyzji, które miałyby zostać podjęte w piątek trzynastego czy spodziewanie się nieszczęścia w dniu, w którym przebiegnie człowiekowi drogę czarny kot. Praktyki te nie wpływają w sposób istotny na nasze życie, ponieważ najczęściej jesteśmy świadomi ich zabobonności. Tymczasem idolatria jest skryta; człowiek wierzy, że czci prawdziwego Boga, nie zdając sobie sprawy, że ma do czynienia jedynie z idolem. W idolatrii brak zatem mechanizmu automatycznie demaskującego jej fałszywość, obecnego w zabobonie.

30 Pierre Bayle zastanawiał się, czy lepiej jest w ogóle nie wierzyć w Boga (pozostając ateistą), czy mieć o nim błędne pojęcia (i popaść w idolatrię). W odpowiedzi przychylił się do tezy

Teza ta odpowiada pogładowi Karla Bartha, zdaniem którego każde odniesienie do Boga jest nieadekwatne, w sensie ścisłym bowiem nie dotyczy Boga, lecz idola, którego sami stworzyliśmy; Bóg zawsze pozostaje poza wszelkimi ludzkimi wyobrażeniami, pojęciami czy rytuałami. Ten zatem, kto mówi o Bogu, w rzeczywistości nie o Bogu mówi, podobnie też – ten, kto mówi do Boga, w rzeczywistości nie do Boga mówi, lecz do skonstruowanego przez siebie idola³¹.

Plutarcha, że lepszy jest brak jakiegokolwiek opinii niż opinia fałszywa. Voltaire uważał jednak takie rozwiązanie za błędne; z punktu widzenia ludzi wierzących bowiem, którzy poszukują nadziei, lepiej jest wyznawać bóstwa fałszywe niż żadne [Voltaire, s. 119]. Spór ten trudno rozstrzygnąć. Z punktu widzenia pragnienia poznania prawdy rację ma zapewne Bayle (lepiej nic nie wiedzieć, niż fałsz uznawać za prawdę), jednak z punktu widzenia potrzeb egzystencjalnych człowieka, polegających na potrzebie nadziei na zbawienie, rację może mieć Voltaire (lepiej wyznawać religię fałszywą, która pozwala przetrwać trudy życia, niż popaść w rozpacz). Rozstrzygnięcie będzie zatem pragmatyczne (w sensie Williama Jamesa).

31 „Bóg! Nie wiemy, co mówimy, gdy powiadamy to słowo. Kto wierzy, ten wie, że nie wiemy tego. Kto wierzy, ten z Hiobem miłuje Boga, którego w jego niezbadanej wysokości można się tylko lękać, ten z Lutrem miłuje Boga, który jest *deus absconditus*” [Barth 1992, s. 30].

Formy idolatrii

Przywołane niżej przykłady idolatrii odnoszą się głównie do monoteizmu, ponieważ – przynajmniej na pierwszy rzut oka – wydaje się on mniej idola-tryczny od religii politeistycznych czy totemicznych. Skoro bowiem otacza-ny czią totem jest tożsamy ze świętym obiektem, który ma reprezentować, to uzasadnienie tezy o idola-trycznym charakterze kultu nie jest trudne¹. Tymczasem religie monoteistyczne uznają Boga za byt radykalnie transcen-dentny wobec świata, w związku z czym nie wolno Go utożsamiać z ża-dnym obiektem skończonym (a tym bardziej dostępnym zmysłowo). Skoro bowiem Bóg i świat należą do dwu odrębnych porządków ontycznych, to – z jednej strony – nie mogą mieć żadnych części wspólnych, z drugiej – ża-dna rzecz należąca do świata nie może stanowić adekwatnego obrazu Boga. W takim jednak razie powstaje pytanie, jak możliwe jest przedstawienie Boga, które byłoby wolne od wszelkiej idolatrii. Najbardziej radykalny jest w tym względzie islam, negujący możliwość istnienia jakiegokolwiek wiarygodnego wizerunku Boga czy tym bardziej pośrednika, zdolnego Go objawić². Podobnie na gruncie judaizmu spotykamy zakaz tworzenia wize-runków Boga³, w dziejach chrześcijaństwa zaś wielokrotnie wybuchały spo-ry dotyczące kultu obrazów. Nie ma jednak wątpliwości, że niemal w każdej

1 Pomijam w tej chwili olbrzymią złożoność totemizmu, który jest nie tylko formą życia religij-nego, lecz także specyficzną formą organizacji życia społecznego [Lévi-Strauss].

2 W rzeczywistości na gruncie islamu sprawa jest bardziej skomplikowana. Wprawdzie z jed-nej strony nie wolno przedstawiać Boga za pomocą obrazów czy posągów, jest On bowiem duchem i nie da się Go zmysłowo ukazać, z drugiej jednak strony wymawianie jego imion w modlitwie jest dla pobożnego muzułmanina formą „dotykania” Boga w Jego Pięknie [Mi-cherdziński, s. 85]. „Przez wymawianie «pięknych imion Boga» [...] dana jest człowiekowi zdolność do zjednoczenia z Bogiem” [Micherdziński, s. 96].

3 „Nie wolno ci robić sobie lanego obrazu Boga” (Wj 34, 17). Inne przykłady podobnych za-kazów (Wj 20, 4-5; 32, 1-24) wiążą się raczej z zakazem tworzenia figur fałszywych bożków niż zakazem portretowania prawdziwego Boga. Sam Jahwe zresztą objawiał się Mojżeszowi w postaci słowa, przemawiającego z krzaka gorejącego (Wj 3, 2-6), słupa obłoku (Wj 33, 9) lub przechodzącej postaci, która ukrywa swe oblicze (Wj 33, 19-23). Mimo takich ukrytych form

religii obecny jest kult świętych obiektów i miejsc, życie religijne zaś jest zorganizowane według zasady świętego czasu.

2.1. Święte obiekty

Jedną z najbardziej powszechnych form idolatrii jest kult świętych obiektów. Te ostatnie są bardzo zróżnicowane, zależnie od relacji, w jakiej pozostają wobec sacrum. Niektóre z nich są traktowane wręcz jako części lub emanacje Boga, dzięki czemu przypisuje się im nadprzyrodzoną moc. Inne z kolei są jedynie narzędziami Bożego działania, nie będąc jednak częścią Jego bytu; mimo to dziedziczą one przynajmniej część Jego mocy, ochraniając wyznawców przed rozmaitymi zagrożeniami.

Przykładów świętych obiektów można podać wiele, niezależnie od charakteru religii, stopnia jej instytucjonalizacji czy treści wierzeń. W przypadku religii inkaskiej najbardziej strzeżonym obiektem jest kamień, w który miał się zamienić jeden z władców; uczynił to po przekazaniu insygniów królewskiej władzy własnemu synowi. Od tej pory kamień ten jest najświętszą relikwią wszystkich Inków [Miśkowiec, s. 213, p. 9]. W przypadku wierzeń omawianego ludu kamienie, w które wcielili się dawni bohaterowie z królewskiego rodu, stanowią swoiste talizmany strzegące miast [Miśkowiec, s. 213, p. 10].

Innym przykładem świętego obiektu była niewątpliwie żydowska Arka Przymierza, zbudowana ściśle według przepisów podanych Mojżeszowi przez Jahwe (Wj 25, 10-22; 37, 1-9). Miała ona być widowym znakiem Prawa danego ludowi wybranemu przez Boga, to w niej bowiem przechowywane były kamienne tablice z wrytymi na nich przykazaniami (Pwt 10, 5). Z tego powodu Arka była miejscem szczególnej obecności Boga i Jego opatrnościowego działania w świecie; w jakiejś mierze uosabiała ona istotę boskości przynajmniej w takim zakresie, w jakim człowiek jest w ogóle w stanie boskość pojąć. Świętość (boskość) Arki była powodem zakazu jej dotykania przez ludzi, skoro zatem Uzza podtrzymał ją własnymi rękami, aby nie spadła na ziemię w czasie transportu, Jahwe ukarał go

zjawiania się Mojżeszowi, Jahwe rozmawiał z nim „[...] twarzą w twarz, tak jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33, 11).

natychmiastową śmiercią (2 Sam 6, 3-8)⁴. Tak samo bowiem, jak nie można bezpośrednio oglądać Boga i nie umrzeć⁵, tak też nie można dotknąć Arki, nie ponosząc natychmiastowej śmierci⁶.

W dziejach religii chrześcijańskiej podobną rolę odgrywał Święty Graal, czyli legendarne naczynie, z którego Jezus spożywał wino w czasie ostatniej wieczerzy i w którym dokonał przeistoczenia wina w swoją krew⁷. Równie cenne było w chrześcijaństwie naczynie, do którego Józef z Arymatei miał rzekomo zebrać krew konającego Jezusa oraz krzyż, na którym Zbawiciel poniósł śmierć⁸. Szczególnie w okresie średniowiecza i wczesnej nowożytności nasiliły się w Europie poszukiwania fragmentów chrystusowego krzyża, najdrobniejszym zaś wiórom z niego pochodzącym przypisywano uzdrowicielską moc⁹.

4 Tekst biblijny sugeruje, że Dawid uważał działanie Jahwe za zbyt okrutne (2 Sam 6, 8-10).

5 Na prośbę Mojżesza, aby ukazał mu swoje oblicze, Jahwe odrzekł: „[...] nie możesz ujrzeć mojego oblicza, gdyż nie może pozostać przy życiu człowiek, który mię ujrzał” (Wj 33, 20). W tym kontekście problematyczny jest tekst przytoczony wyżej, że Jahwe rozmawiał z Mojżeszem „twarzą w twarz” (Wj 33, 11); można go jednak zrozumieć dosłownie, co znaczyłoby, że relacja ta była jednostronna i niesymetryczna. W takim razie Mojżesz nie dostąpił przywileju rozmowy z Jahwe „twarzą w twarz, tak jak się rozmawia z przyjacielem”. Inaczej mówiąc, tylko Bóg może rozmawiać bezpośrednio z człowiekiem, nie zaś człowiek z Bogiem.

6 Odwrotną funkcję spełnia miedziany wąż, odlany przez Mojżesza na polecenie Jahwe. Kiedy bowiem lud Izraela, wyprowadzony z Egiptu, po raz kolejny zbuntował się przeciwko wyjściu z niewoli, Bóg zesłał na buntowników jadowite węże, w wyniku czego wielu z nich zmarło. Ukorzeni Izraelici poprosili wówczas Mojżesza, aby wstawił się za nimi u Jahwe; Bóg prośby wysłuchał, nakazując odlanie węża i umieszczenie go na palu; ktokolwiek na niego spojrzał, choćby został ukąszony, pozostawał przy życiu (Lb 21, 4-9).

7 W wierzeniach i praktykach katarów Graal był narzędziem, przez które zdobywali oświecenie religijne, docierając do Boga [Blum, s. 14]. Należy jednak odnotować, że nie uznawali oni realności Wcielenia. Wprawdzie nazywali się „Kościołem Jezusa Chrystusa”, to jednak uważali, że syn Maryi miał ciało pozorne; z tego powodu odrzucali kult krzyża i eucharystię [Dobkowski, s. 226-244].

8 Według niektórych legend to właśnie Józef z Arymatei miał przechować Świętego Graala i przywieźć go do Brytanii [Mercier, s. 341, p. 1].

9 Podobnie traktowano ciernie z korony Jezusa. Przykładem jest Pascal, który wierzył, że jego siostrzenica, Marguerite Périer, wyleczyła się z długotrwałego wrzodu oka dzięki dotknięciu relikwiarza, zawierającego ocalały ułamek z cierniowej korony Jezusa i przechowywanego w Port-Royal [Rogers, s. 17]. Wydarzenie miało miejsce 24 marca 1656 roku w Wielki Piątek; tydzień później lekarze podpisali oświadczenie o niewytłumaczalnym wyzdrowieniu. Realność cudu potwierdził 22 października 1656 roku ówczesny generalny wikary Paryża Hodeŋq, natomiast papież Benedykt XIII w następnym stuleciu uznał uleczenie siostrzenicy Pascala za świadectwo działania nadprzyrodzonych interwencji Boga w Kościele. Zdarzenie to przekonało Pascala o realności cudów [Attali, s. 233-240].

Jednym z bardziej rozpowszechnionych obiektów świętych są obrazy Boga lub portrety jego świętych wyznawców. Szczególnym przykładem jest całun turyński, mający zawierać wizerunek twarzy Jezusa, który został przez niego złożony na chuście Weroniki, ocierającej mu twarz w drodze na Golgotę. W Kościele wschodnim z kolei rozwinął się kult ikon, zapoczątkowany w V wieku, którego silny rozkwit przypada na stulecia późniejsze [*Historia Kościoła*, t. 1, s. 296]. Obrazy te, przed którymi wierni padają na twarz i zapalają świece, uchodzą za emanacje Boga, odzwierciedlające jego wewnętrzną istotę [*Historia Kościoła*, t. 1, s. 296]. Podobnie na Zachodzie otacza się wciąż niektóre przynajmniej portrety świętych; przykładem może być posąg Matki Boskiej Cierpiącej z kościoła Saint-Gervais, który miał być przyczyną wielu cudów, w tym przywrócenia do życia na czas chrztu dwojga martwych noworodków [Cottret, s. 62].

Trudno orzec, co było głównym źródłem czci oddawanej portretom w chrześcijaństwie. Niewykluczone, że jego genezy należy upatrywać w kulty wizerunków cezara, rozpowszechnionym w Cesarstwie Rzymskim. Zgodnie wszak z ówczesnymi przekonaniem, portretowi władcy przypisywano zdolność realnego uobecnienia władcy, przebywającego w innym miejscu¹⁰. Możliwe także, że źródeł kultu obrazów należy poszukiwać w wierzeniach egipskich, zgodnie z którymi bóstwo zstępuje z niebios i zamieszkuje w swoich ziemskich wizerunkach [Małkiewicz, s. 51]. Niezależnie jednak od genezy tego zjawiska, może się ono przekształcić w idolatrię (kult obrazów), wobec czego trudno się dziwić, że w niektórych tradycjach religijnych (jak judaizm czy islam) istnieje bardzo wyraźny zakaz tworzenia jakichkolwiek wizerunków Boga. Również w chrześcijaństwie problem ten rodził ożywione spory, a nawet walki zbrojne. Już bowiem w VIII wieku wschodni ikonoklasty starali się zwalczać kult ikon jako idolatrię [*Historia Kościoła*, t. 1, s. 296], problem ten zaś z całą mocą powrócił w okresie Reformacji w związku z obserwowanym w Europie nasileniem wiary w moc świętych obiektów; w XVI wieku bowiem dość powszechnie uważano, że święte obrazy lub relikwie mają moc odpuszczania grzechów. Ponieważ udzielenie odpustu uważano za ważniejsze od sakramentu, trudno się

10 Z czasem portrety cesarzy stały się obiektami rzeczywistego kultu [*Historia Kościoła*, t. 1, s. 296].

dziwić swoistemu fetysyzmowi, który opanował ówczesne chrześcijaństwo, a przeciwko któremu wystąpili reformatorzy [Todd, s. 23]. W popularnym ówczesnie *Traktacie o relikwiach* Kalwin ośmieszał nie tylko ludowe formy pobożności, niezgodne z oficjalnym stanowiskiem Kościoła, lecz starał się także pokazać absurdalność wszelkich ofiar magicznych, mających wyrażać ludzką wiarę w Boga. Z perspektywy programu reformy, opracowanego przez Lutra, sprawa kultu relikwii (a zwłaszcza obrazów) była raczej drugorzędna [Eire, s. 197, p. 5]; skoro bowiem człowiek modli się do Boga, wpadając się w Jego zmysłowy wizerunek, to przedmiotem wiary i adoracji nie jest obraz, lecz ukryty i niedostępny zmysłowo Bóg¹¹. W przeciwieństwie do takiego stanowiska Kalwin uważał usunięcie wszelkiej idolatrii, związanej z kultem obrazów, za centralny program reformy [Eire, s. 197, p. 5]¹². Jego zdaniem bowiem żaden obiekt skończony nie może przedstawiać, ani tym bardziej uobecniać, nieskończonego Boga, wobec czego kult obrazów (a nawet ich obecność w religijnym kulcie) należy uznać za idolatrię, a nawet obrazę Boga [Eire, s. 197]. Według Kalwina Boga nie da się opisać za pomocą żadnych ludzkich słów ani ukazać za pomocą obrazów; Bóg daje się wyrazić wyłącznie za pomocą języka samego Boga, wobec czego tylko Biblia może Go objawić [Eire, s. 201-203]. W takiej sytuacji celebrowanie religijna musi się odbywać bez jakichkolwiek pośredników materialnych, ukierunkowując ludzki umysł poza świat stworzony; dopuszczalne jest jedynie stosowanie duchowych form kultu, które zalecił sam Bóg. Ponieważ

11 Stanowisko Lutra nie było zatem zbyt odległe od dużo wcześniejszej koncepcji, głoszonej przez papieża Grzegorza I, który portrety Boga i świętych nazywał księgami dla nieumiejącego czytać ludu (*libri pauperum*). Pogląd ten był w Kościele katolickim dość powszechnie aprobowany [Eire, s. 19]. Tezę Grzegorza rozwinął m.in. Jan z Damaszku, zdaniem którego obrazy to nie tylko milczące kazania, lecz także widome znaki uświęcenia materii, które dokonało się we Wcieleniu. „Ponieważ Niewidzialny i Niewyobrażalny stawał się widzialny i wyobrażalny w ciele, wizerunki Chrystusa w Jego widzialnym i ludzkim aspekcie są naprawdę obrazami Boga” [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 74]. Z kolei Tomasz z Akwinu uważał obrazy za dobry punkt wyjścia do uchwycenia rzeczywistości, którą niedoskonale reprezentują [Eire, s. 20]. Zgodnie z aktualnym nauczaniem Kościoła rzymskiego, każdy święty obraz w rzeczywistości przedstawia Chrystusa; dotyczy to także obrazu Matki Bożej czy innych świętych, które oznaczają Chrystusa w nich uwielbionego [KKK, nr 1159, 1161].

12 Należy pamiętać, że walka z idolami była nie tylko próbą usunięcia fałszywej religii, lecz także ruchem społecznym, który miał na celu obalenie władzy Rzymu i duchowieństwa [Eire, s. 6-7]. Samą zresztą instytucję Kościoła można było interpretować w kategoriach idola, którzy przysłonił Boga, a nawet Nim zawłaszczył (lub wręcz Go zastąpił); do tego problemu jeszcze wrócę.

zaś nakazy Stwórcy są ponadczasowe i uniwersalne, to muszą obowiązywać wszystkich ludzi [Eire, s. 201-206]. Równie radykalne stanowisko zajmował Zwingli, zdaniem którego obrazy należy usunąć z religii, ponieważ ludzie nie odróżniają ich od Boga, z tego powodu modlą się nie do Stwórcy, lecz do Jego materialnych wizerunków [Eire, s. 21]¹³.

Inną formą idolatrii jest kult grobów i relikwii, polegający na oddawaniu czci miejscu pochówku lub fragmentom ciała osoby zmarłej, uważanej za świętą. Jego korzeni można upatrywać w biblijnej wierze w szczególną moc kości proroka Elizeusza (2 Krl 13, 21); jeśli pogrzebany zostanie nimi dotknięty, to ożyje [Johnston, s. 76]. W pierwotnym chrześcijaństwie kult relikwii był nieobecny [Eire, s. 210], szczątków świętych nie traktowano bowiem jako źródła Bożej łaski. Nie ma jednak wątpliwości, że Kościół grzebał męczenników i wyznawców w nadziei zmartwychwstania [Eire, s. 211], co mogło być jednym ze źródeł późniejszej wiary w cudowną moc działania ich pośmiertnych szczątków. Zgodnie z tradycją, w roku 415, w pobliżu Jerozolimy, miały zostać odnalezione szczątki ciała świętego Szczepana, pierwszego męczennika Kościoła, natomiast w roku 452 – czaszka Jana Chrzciciela [Historia Kościoła, t. 1, s. 295]. Relikwie te, przechowywane w Konstantynopolu, miały chronić państwo przed zagrożeniami [Historia Kościoła, t. 2, s. 76]. Z pewnością niektórzy pisarze chrześcijańscy (choćby św. Ambroży) wierzyli w cudowną moc relikwii¹⁴; podobnie święty Wityrycjusz, autor *Liber de laude sanctorum*, upatrywał w nich świętości i mocy udzielania Bożych łask [Runciman, s. 302, p.10].

W późniejszych wiekach cuda przypisywane kontaktom z relikwiami zaczęły uchodzić za dowód prawdziwości wiary chrześcijańskiej; z tego powodu katolicy uważali kult protestancki, pozbawiony obrazów i relikwii, za fałszywy [Eire, s. 221]. Szczególną moc przypisywano relikwiom świętego

13 Niezależnie od radykalizmu reformatorów, ich walka z obrazami miała dłuższą tradycję. Należały do niej zarówno spory ikonoklastyczne z początku Średniowiecza, charakterystyczne zwłaszcza dla Bizancjum (do których jeszcze wróć), jak też działania wczesnych cystersów czy franciszkanów, którzy usiłowali ograniczyć udział materialnych znaków w liturgii [Eire, s. 19]. Podobną krytykę obrazów przeprowadzili także Wycliffe i Hus [Eire, s. 22].

14 Ambroży miał nawet – dzięki Bożemu natchnieniu – odkryć przynajmniej kilka świętych przedmiotów [Runciman, s. 302, p. 10]. Nieco bardziej sceptyczny był św. Bazyli, który w każdym przypadku dążył do uzyskania absolutnej pewności, że relikwia jest autentyczna [Runciman, s. 302, p. 10].

Piotra, zgodnie wszak z zapisem Dziejów Apostolskich (Dz 5, 15) Apostoł uzdrowił chorego człowieka, na którego spadł; tym bardziej można było wierzyć w uzdrawiającą moc szczątków Piotra, zmarłego śmiercią męczeńską. Zdaniem Kalwina jednak wiara ta jest złudzeniem; wprawdzie dla Boga wszystko jest możliwe, to jednak rezerwuje On cuda do zdarzeń tworzących historię objawienia, jedynym wszak sensem cudów jest wzmocnienie autorytetu Jego posłańców [Eire, s. 221, 224]. Cuda zakończyły się zatem wraz z erą apostołską, ich celem nie jest bowiem wspieranie ludzi w życiu ziemskim. Obecnie nie ma już zjawisk cudownych, a jedynie złudzenia katolików ulegających szatanowi, który dysponuje rozmaitymi sztuczkami, zwodząc łatwowiernych [Eire, s. 222-223]. Z tego powodu zachowywanie relikwii i otaczanie ich czcią jest niebezpieczne dla wiary, odwołuje bowiem człowieka od prawdziwego kultu Boga; z tego powodu nie może być tolerowane¹⁵.

Wyjątkową formą idolatrii jest eucharystia, stanowiąca sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego, składana jako ofiara chleba i wina, pod postaciami których ma być realnie obecny Chrystus. Rytuał ten ma długą tradycję, jego głównym źródłem jest ostatnia wieczerza, którą Jezus przed wydaniem na śmierć spożył z uczniami. Według Ewangelii to właśnie wtedy Zbawiciel ustanowił sakrament eucharystii, dzięki któremu jest ciągle obecny wśród swoich uczniów i wyznawców w postaci chleba i wina (Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-29; Łk 22, 15-20; 1 Kor 11, 23-26). Wy powiedziane wówczas przez Jezusa słowa „to jest ciało moje” mają znaczyć, że zostanie ono złożone w ofierze; słowo „ciało” symbolizuje jednak nie tylko fizyczny aspekt Zbawiciela, lecz całą Jego osobę. Z kolei słowa „to jest krew moja” mają ukazywać gwałtowność śmierci Jezusa [Unglorz, s. 456]. Kulturowanie tradycji ostatniej wieczerzy w pierwotnych gminach chrześcijańskich przybierało postać agapy – wspólnego, braterskiego posiłku spożywanego po modlitwie [Leeuv, s. 327]. Wspominają o nim Dzieje Apostolskie, zgodnie z którymi uczniowie Jezusa spotykali się na łamaniu chleba: „Codziennie wspólnie przebywali w świątyni, po domach łamali chleb, z radością i prostotą serca brali udział w posiłkach” (Dz 2, 46). Tekst

15 Zdaniem Kalwina szczególnie niebezpieczne w kulcie relikwii jest to, że ludzie klękają przed nimi tak samo jak przed Bogiem, a nawet ufają im tak samo jak Bogu [Eire, s. 215].

sugeruje, że pamiątkę wieczerzy Pańskiej w Jerozolimie obchodzono każdego dnia (Dz 2, 46), natomiast w Azji Mniejszej raz w tygodniu – w niedzielę (Dz 20, 7) [Unglorz, s. 456]. Wspólny posiłek symbolizował zarówno wzajemne braterstwo uczniów i wyznawców Chrystusa, jak też ich wspólną łączność z Chrystusem [Agapa, s. 86]. Łamanie i spożywanie chleba miało również dawać gwarancję bezpieczeństwa; w czasie jednej z podróży świętego Pawła, kiedy istniała groźba zatonięcia statku, Apostoł nakłonił podróżujących do udziału w uczcie eucharystycznej, która miała przyczynić się do ich ocalenia (Dz 27, 34) [Unglorz, s. 456].

Od samego początku eucharystia oznaczała pamiątkę śmierci Jezusa, będąc równocześnie antycypacją eschatologicznego dopełnienia dziejów świata. Pod koniec II wieku jednak wspólne spożywanie posiłku utraciło charakter liturgiczny, pełniąc bardziej funkcje charytatywne; na agapie spotykali się ludzie, którzy otrzymywali w ten sposób możliwość zaspokojenia głodu [Agapa, s. 86]. W IV wieku agapy zostały zakazane z powodu nadużyć, a w wieku VI niemal całkowicie zanikły, ich obyczaj zachował się jedynie w niektórych zakonach rycerskich [Agapa, s. 86]. Nie znaczy to jednak, że zanikł obyczaj kultuwowania śmierci Jezusa w postaci eucharystii, którą od IV wieku zaczęto nazywać mszą, używając w niej chleba i ryb [Poniewierska, s. 459]. Zanim jednak do tego doszło, w Kościele funkcjonowały różne sposoby rozumienia eucharystii. Według tradycji nawiązującej do Pawła, ucztę eucharystyczną traktowano jako uobecnienie tajemnicy męki i śmierci Jezusa. Wyznawcy Chrystusa spotykali się zatem po to, aby wspominać śmierć Pana [Poniewierska, s. 459]. Z kolei tradycja nawiązująca do Piotra była oparta na posiłkach, które Jezus spożywał z uczniami już po swoim zmartwychwstaniu [Poniewierska, s. 459]. W III wieku obie tradycje zostały połączone, dając podstawę do wytworzenia rytuału mszalnego; synody mające miejsce w IV stuleciu nakazywały uczestniczyć każdemu wierzącemu w eucharystii niedzielnej¹⁶.

W dziejach chrześcijaństwa obecne były, i nadal są, rozmaite interpretacje eucharystii. Kościół rzymski rozumie ją jako bezkrwawą ofiarę Chrystusa na ołtarzu. Jest to zgodne z nauczaniem Apostoła Pawła, wskazującym

16 Chodzi tu o synod w Elwirze (306) oraz w Sardyce (393) [Poniewierska, s. 459].

na związek chleba i wina z ciałem i krwią Chrystusa: „Czy kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, nie jest udziałem we krwi Chrystusa? Czy chleb, który łamiemy, nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10, 16). Ponieważ w tradycji judaistycznej znak jest identyczny z tym, co oznacza, eucharystyczny chleb i wino nie są zwykłymi obiektami materialnymi, lecz ciałem i krwią Chrystusa [Unglorz, s. 456]. Cyryl Jerozolimski (żyjący w IV wieku) twierdził, że w chlebie i winie Chrystus ofiaruje się wierzącemu po to, aby człowiek mógł mieć udział w Jego boskiej naturze [Unglorz, s. 456]. Wbrew temu utożsamieniu jednak święty Augustyn upatrywał w chlebie i winie jedynie symbolicznej (a nie realnej) obecności ciała i krwi Chrystusa [Unglorz, s. 456]. Z kolei Paschazy Radbert, żyjący w IX wieku, autor dzieła *Liber de corpore et sanguine Domini*, proklamował dokonanie się rzeczywistej przemiany chleba i wina w ciało i krew Chrystusa [Unglorz, s. 456]. W tym samym stuleciu Hraban Maur uważał chleb i wino jedynie za symbole, dzięki którym człowiek może osiągnąć mistyczne zjednoczenie z Chrystusem. Współczesny mu Ratramn z Corbie przekonywał, że każdy wierzący otrzymuje w eucharystycznym chlebie i winie to, w co wierzy, czyli ciało Pana (choć nie fizyczne, a jedynie duchowe) [Unglorz, s. 456]. Utożsamienie chleba i wina z ciałem i krwią Chrystusa nastąpiło nieco później i było jednym z efektów średniowiecznego poszukiwania cudowności [Unglorz, s. 456], mimo to nadal zdarzali się teologowie upatrujący w postaciach eucharystycznych jedynie symbolicznej (duchowej) obecności Chrystusa. Przykładem jest Berengariusz z Tours (XI wiek), krytykujący ideę przemiany; jego zdaniem Chrystus zasiadający na niebieskim tronie nie może zmieścić się w kawałku chleba, który po konsekracji nadal pozostaje chlebem. Znaczy to, że wierzący przyjmujący komunię świętą otrzymuje ciało Chrystusa i Jego zbawczą moc jedynie w sensie duchowym (i przenośnym), a nie fizycznym (dosłownym) [Unglorz, s. 457]. Pogląd ten spowodował, że w roku 1059 synod laterański zażądał od Berengariusza przyznania (i to na piśmie), że chleb i wino po konsekracji nie są już tylko znakami, lecz realnym ciałem i krwią Chrystusa [Unglorz, s. 457]¹⁷.

¹⁷ Ponowne oświadczenie złożył Berengariusz w roku 1079 na synodzie w Rzymie [Unglorz, s. 457]. Synod rzymski „[...] stwierdził, że chleb i wino będące na ołtarzu, poprzez tajemnicę modlitwy i słowa Zbawiciela, substancjalnie zostają przemienione w prawdziwe, właściwe

Niezależnie od uznania realnej obecności ciała i krwi Chrystusa w eucharystii, istniały różne modele jej wyjaśnienia. Teoria konsubstancjacji głosiła, że ciało i krew Chrystusa są rzeczywiście obecne po konsekracji, chociaż dostępne człowiekowi wyłącznie pod fizycznymi postaciami chleba i wina [Unglorz, s. 457]. Teoria transsubstancjacji, przyjęta przez Kościół na IV Soborze Laterańskim w 1215 roku, precyzowała, że w czasie konsekracji następuje przeistoczenie chleba i wina w ciało i krew Chrystusa [Unglorz, s. 457]¹⁸. Z kolei sobór w Konstancji (1414–1418) przyjął

i ożywiające Ciało oraz Krew Jezusa Chrystusa i po konsekracji są tym samym Ciałem, które wisiało na krzyżu oraz prawdziwą Krwią, która wypłynęła z Jego boku” [Kantyka, Starczewski, s. 50].

- 18 Doktrynę tę szeroko uzasadniał Tomasz z Akwinu; w jego spekulacjach, zwracających uwagę na materię sakramentu, można dostrzec nie tylko precyzję pojęciową, lecz także magiczny charakter eucharystii. To bowiem, że do jej sprawowania wolno użyć jedynie chleba pszennego i niezakwaszonego (STh III, q. 74, a. 3–4) oraz wina gronowego (STh III, q. 74, a. 5) sugeruje, że Chrystus nie mógłby się uobecnić w innym materiale fizycznym. Takie jednak rozstrzygnięcie nie tylko wskazuje na ograniczoną moc Boga, lecz także czyni z eucharystii rytuał magiczny. Jeszcze bardziej wątpliwe są dalsze argumenty Tomasza, za pomocą których dowodził, że akcydensy chleba i wina muszą pozostać niezmienione także po przeistoczeniu w ciało i krew Chrystusa (STh III, q. 75, a. 5). Jednym z powodów ma być to, że eucharystia jest wprawdzie pokarmem duchowym, musi jednak odpowiadać pokarmowi cielesnemu; tymczasem spożywanie ciała i krwi byłoby potworne. Dalszą racją jest to, że sakramentu nie należy narażać na drwiny niewierzących, którzy mogliby krytykować wiarę i praktyki chrześcijan, przypisując im spożywanie swego Zbawiciela pod jego własną postacią fizyczną. Poza tym Akwinata jest przekonany, że spożywanie ciała i krwi Chrystusa pod innymi postaciami jest celowe dlatego, żeby człowiek mógł zyskać więcej zasług z wiary. Argumenty Tomasza są zatem próbą unieważnienia zarzutów, jakie podnoszono przeciwko chrześcijaństwu przynajmniej od czasów Celsusa, który uznawał za ohydne to, że wierzący w Chrystusa zjadają Go na swoich ucztach. Nie rozstrzygając trafności tego typu spostrzeżeń, należy zapytać, czy akt eucharystyczny staje się mniej potworny przez to, że realne ciało i krew Chrystusa są konsumowane pod innymi postaciami. Argument Tomasza można byłoby uznać za trafny wtedy, gdyby chleb i wino były **jedynie symbolem** ciała i krwi Jezusa, tymczasem Akwinata opowiada się za obecnością **realną**. Z kolei chęć uniknięcia drwin ze strony niewierzących jest mało przekonująca; sam Jezus mówi przecież, że prawda Boża jest zakryta przed uczonymi i mędrkami, dana zaś nieuczonym i prostym (Mt 11, 25), natomiast Apostoł Paweł przekonywał, że głosi Chrystusa ukrzyżowanego, który jest głupstwem dla pogan i zgorszeniem dla Żydów (1 Kor 1, 23). Teksty te sugerują, że drwiny ze strony obcych są wpisane w religię chrześcijańską od samego początku. Wątpliwy jest także trzeci argument Tomasza; skoro bowiem Bóg poczytuje ludziom za dodatkową załug fakt, że wierzą na przekór oczywistości zmysłów, to ryzykuje On, iż wielu ludzi Go nie rozpozna i nie zostanie zbawionych. Taka skrytość jest jednak trudno zrozumiała w przypadku Zbawiciela, który chce wszystkich wykupić od grzechu. Jeśli zatem Chrystus celowo ukrywa się pod postacią chleba i wina, aby dać ludziom szansę na uzyskanie większej załugi, wynikającej z wiary, to znaczy że zbawienia nie przynosi rzeczywista ofiara Jezusa na krzyżu, lecz jedynie ludzka wiara w fakt i skuteczność Jego ofiary. Również współcześnie papież rzymscy

doktrynę konkomitancji, dopowiadając, że w każdym elemencie konsekrowanego chleba i wina jest cały Chrystus, wobec tego wierzącemu wystarczy podać komunię pod jedną postacią [Unglorz, s. 457]. Sobór Trydencki, rozpoczynający kontrofensywę Kościoła katolickiego przeciwko Reformacji, dogmaty te potwierdził, nauczając o „prawdziwej, rzeczywistej i substancjalnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina” [Poniewierska, s. 460-461]¹⁹. Sobór Trydencki potwierdził także, że msza święta jest prawdziwą ofiarą Chrystusa i że Zbawiciel po to właśnie ustanowił kapłaństwo, aby możliwe było jej sprawowanie [Murawka, s. 175]²⁰. Współcześnie w Kościele rzymskim stosuje się nieco inną terminologię: przemianę chleba i wina w realne ciało i krew Chrystusa opisuje się za pomocą terminu transsygnifikacja (zmiana znaczenia) oraz transfinalizacja (zmiana celu) [Unglorz, s. 457]²¹. Istota sprawy nie uległa jednak zmianie; nadal konsekrowane chleb i wino są uznawane przez katolików za realne ciało i krew Chrystusa. Znaczy to, że katolicy utożsamiają czczone przez siebie bóstwo z materialnym obiektem, obecnym w świecie skończonych stworzeń²². Mamy tu zatem do czynienia z sytuacją szczególną: o ile bowiem

podkreślają rolę wiary w dostrzeżeniu realności ciała i krwi Chrystusa w chlebie i winie. Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* podkreślał, że po przeistoczeniu „[...] nie pozostaje już nic z chleba i wina poza samymi postaciami, pod którymi przebywa Chrystus w swej «fizycznej rzeczywistości»” [Kantyka, Starczewski, s. 53].

- 19 Formuły Soboru Trydenckiego nadal obowiązują w Kościele rzymskim [KKK, nr 1374-1381].
- 20 Sobór Watykański II – potwierdzając realną obecność ciała i krwi Chrystusa w chlebie i winie – zastrzegł, że ofiara zbawcza dokonała się na krzyżu i była jednorazowa; eucharystia jest zatem jej uobecnieniem, a nie powtórzeniem [Kantyka, Starczewski, s. 52]. Można zatem powiedzieć, że Kościół rzymski wrócił do pierwotnego sensu pojęcia reprezentacji; śmierć Chrystusa nie jest w eucharystii powtórzona, lecz jest obecna na sposób swoistego „udziału” przedmiotu przedstawianego w tym, co przedstawione [Leeuv, s. 328]. Mimo to w nauczaniu niektórych papieży przewijał się wątek jej trwałej obecności. Leon XIII w encyklice *Caritatis studium* podkreślał jednak, że zamysłem Zbawiciela było to, aby – raz dokonana na krzyżu Jego ofiara – trwała ustawicznie w Kościele w postaci sakramentu. Z kolei Pius XII w encyklice *Mediator Dei* nauczał, że „[...] ofiara ołtarza jest «prawdziwą i właściwą ofiarą», w której Zbawiciel czyni to samo, co uczynił na krzyżu” [Kantyka, Starczewski, s. 52].
- 21 Paweł VI akcentował znaczenie wyrażenia „transsubstancjacja”, obawiał się bowiem, aby w świetle nowych terminów (transsygnifikacja, transfinalizacja) nie rozumiano obecności Chrystusa w chlebie i winie jedynie symbolicznie [Kantyka, Starczewski, s. 53, p. 19].
- 22 Podobnie naucza Kościół prawosławny, uznając, że chleb i wino są prawdziwym ciałem i prawdziwą krwią Chrystusa, a ofiara eucharystyczna jest **tą samą ofiarą**, którą Zbawiciel złożył na krzyżu, aby odkupić ludzkość [Kantyka, Starczewski, s. 55].

w innych religiach, w których cześć oddawana świętym obiektom opiera się na przekonaniu, że są one jedynie znakiem prawdziwego sacrum²³, o tyle w przypadku eucharystii chleb i wino stają się ciałem i krwią Chrystusa, nie należą już zatem do świata profanum. Mamy tu więc do czynienia z sytuacją, w której symbol jest tożsamy z rzeczą, którą oznacza; nie reprezentuje obiektu różnego od siebie, lecz jest z nim tożsamy. Przykład ten jest zatem swoistą kwintesencją idolatrii; bóstwo nie zostaje bowiem jedynie zastąpione przez reprezentujący ją symbol, lecz zostaje z nim utożsamione.

Z perspektywy wyznawców protestantyzmu ofiara zbawcza dokonała się tylko raz i nie można jej powtórzyć. Chociaż zatem Jezus Chrystus jest Synem Bożym i Zbawicielem świata, to jednak – wbrew wierzeniom katolickim – nie jest realnie obecny w chlebie i winie²⁴. Wprawdzie reformatorzy nie powtarzali starożytnych oskarżeń chrześcijan o rytualny kanibalizm (zjadanie Boga), to jednak odrzucali naukę o konkomitancji, nie wątpiąc przy tym w idolatryczny charakter przeistoczenia [Unglorz, s. 457]²⁵. Zdaniem Lutra jest oczywiście możliwe, że Chrystus jest realnie obecny w eucharystii, nie jest jednak możliwe, aby chleb stał się Jego ciałem, wino zaś Jego krwią; mamy zatem do czynienia z odrębnymi substancjami – chlebem i różnym od niego ciałem Chrystusa oraz winem i odrębną od niego krwią Zbawiciela [Cottret, s. 180, 259]. Inaczej mówiąc, Luter przyjmował za możliwą naukę o konsubstancjacji, negował jednak możliwość przeistoczenia: w postaciach eucharystycznych może jedynie dojść do swoistego zespolenia chleba i wina z ciałem i krwią Chrystusa (przy zachowaniu ontologicznej różnicy między nimi) [Unglorz, s. 457]²⁶. Zwingli z kolei (opierając

23 Zdaniem Eliadego obiekty te – chociaż zyskują status hierofanii objawiającej sacrum – nadal pozostają elementem swojego kosmicznego i naturalnego otoczenia; z tego powodu święty kamień nadal pozostaje kamieniem [Eliade 2009, s. 111, 246, p. 47].

24 Przeistoczenie chleba i wina w ciało i krew Chrystusa negował wcześniej Wycliffe, którego nauka została uroczystie potępiona w 1403 roku [Duda 2017, s. 12].

25 Wyjątkiem są anglikanie, którzy przyjmują realną obecność ciała i krwi Chrystusa w chlebie i winie po przeistoczeniu; uważają oni eucharystię za sakrament ustanowiony bezpośrednio przez Chrystusa [Tatar, s. 120].

26 Podobny pogląd był wówczas rozpowszechniony wśród księży katolickich, o czym świadczą wspomnienia Lutra z jego wizyty w Rzymie w latach 1510–1511. Przyszły reformator był przerażony postawą duchownych drwiących z tajemnicy eucharystii; niektórzy z nich w momencie przeistoczenia szepotali: „Chlebem jesteś i chlebem zostaniesz!” [Duda 2017, s. 27].

się na Ewangelii świętego Jana) pojmował obecność Chrystusa w eucharystii czysto symbolicznie [*Historia Kościoła*, t. 3, s. 64], znaczy to, że chleb i wino są jedynie znakami ciała i krwi Chrystusa, nie utożsamiają się jednak z postacią Zbawiciela²⁷. Kalwin natomiast dopuszczał jedynie możliwość duchowej obecności Chrystusa w chlebie i winie [Cottret, s. 25, 180]; obecność duchowa jest jednak realna tylko o tyle, że nie można jej uważać za fikcję [Unglorz, s. 457]. Według Kalwina bowiem, chleb i wino są pamiątką ofiary Chrystusa, w żadnym jednak razie nie stają się Jego ciałem ani krwią [Cottret, s. 353]. Bliski współpracownik Kalwina, Teodor Beza, dopowiadał, że ciało Chrystusa jest tak dalece oddalone od chleba, jak niebo od ziemi; Zbawiciel zatem, który przebywa w niebie, nie może jednocześnie być realnie obecny na ołtarzu [Cottret, s. 260]. Pogląd ten skutkował niszczeniem eucharystycznych idoli przez krytyków katolicyzmu. Takich praktyk dopuszczali się chociażby arianie, uznający oddawanie czci Chrystusowi eucharystycznemu za bluźnierstwo. Przykładem może być gest Erazma Otwinowskiego, który w roku 1564, podczas procesji w Lublinie, wyrwał księdzu monstrancję i podeptał ją. W procesie toczącym się przed sejmem jego obrońcą był protestant Mikołaj Rej, który wnioskował o zmuszenie winowajcy do zapłaty za zniszczoną kosztowność, postulując pozostawienie Bogu wymierzenie ewentualnej kary za obrazę obiektu religijnej czci. Sejm z argumentacją Reja się zgodził, nie wyrządzając oskarżonemu krzywdy [Jasienica 1982, s. 22]²⁸.

Równie zdecydowanie atakowano eucharystię na terenach opanowanych przez protestantów; dochodziło nawet do sytuacji, że ludzie dawali konsekrowane hostie do zjedzenia psom, deklarując, że – jeśli Chrystus jest w nich realnie obecny – to nie pozwoli, aby zjadły go zwierzęta [Cottret, s. 131]. Nieco mniej drastyczny, chociaż (co do zasady) bardzo podobny eksperyment przeprowadził jeden z bohaterów powieści Czesława Miłosza *Dolina Issy*. Domcio, dążący do empirycznego potwierdzenia każdej prawdy

27 „Zwingli odrzucił jako papistyczną kompromisową propozycję Bucera, sugerującą, aby rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii pojmować na sposób sakramentalny, a więc ani w sensie ilościowym, ani jakościowym, ani przestrzennym” [*Historia Kościoła*, t. 3, s. 64].

28 W 1611 roku w Wilnie ukarano torturami i śmiercią Włocha Francusa de Franco, który podczas procesji Bożego Ciała osmieszył się skrytykować oddawanie czci oplatce [Jasienica 1982, s. 186].

[Miłosz, s. 80], uważał, że Bóg (jeśli istnieje) musi być zły i niesprawiedliwy, dzieje świata sugerują bowiem, że troszczy się raczej o bogatych niż o biednych. Dążąc do definitywnego rozstrzygnięcia kwestii Jego istnienia, zaplanował eksperyment polegający na uczynieniu rzeczy tak bardzo bluźnierczej i złej, że Bóg musiałby zainterweniować. Wyniosłszy pod językiem konsekrowaną hostię z kościoła, postanowił sprawdzić, czy – rozdarta na strzępy – zacznie krwawić; nic takiego jednak się nie wydarzyło – ani hostia nie zaczęła krwawić, ani Bóg nie zesłał gromu z nieba [Miłosz, s. 82-86]. Po skończonym eksperymencie Domcio poczuł pustkę, chociaż okruchy zniszczonej hostii zjadł, jakby chciał je uchronić przed dalszą profanacją²⁹. Eksperyment ten z perspektywy katolicyzmu musi być uznany za skrajną formę bluźnierstwa, a przynajmniej – sprofanowania świętości³⁰; przeprowadzające go osoby chcą jednak w ten sposób zdemaskować absurdalne i groźne – ich zdaniem – formy idolatrii, polegające na utożsamieniu Boga z konkretnym obiektem materialnym³¹.

Nie usprawiedliwiając tego typu „eksperymentów”, polegających w gruncie rzeczy na bezczeszczeniu świętych obiektów innej religii, należy zauważyć, że Kościół rzymski zdaje się takie zachowania prowokować. Powodem są ogłaszane niekiedy tak zwane cuda eucharystyczne, mające polegać na krwawieniu konsekrowanych hostii lub ich przekształceniu w cząstkę ludzkiego serca. Wprawdzie oficjalne orzeczenia Kościoła rzymskiego są w tej kwestii bardzo ostrożne, to jednak samej możliwości takiego cudu nie wykluczają. W dłuższej perspektywie takie stanowisko może się okazać kłopotliwe; z jednej strony może budzić w umysłach wierzących pragnienie zobaczenia cudu eucharystycznego (analogiczne do pragnienia

29 „Domcio – warto zwrócić uwagę na ten szczegół – zgarnął okruchy opłatka i zjadł; klucie kluciem, ale rozsypywać na wiatr albo deptać jakoś nijako. Zwiesił nogi z obrywu, tłukł obcasem w glinę i palił swoją lulkę z karabinowej kuli. Dolegała mu jakaś pustka. Bo choćby bić się z ojcem, choćby kij na nim połamać albo do niego strzelić, to lepiej, niż kiedy prawować się nie ma z kim. Ogarnął go smutek sieroctwa, podwójnego sieroctwa. Więc nikogo, nikogo, żeby o coś prosić. Sam, zupełnie sam” [Miłosz, s. 86-87].

30 Tak widzi go zresztą główny bohater powieści – Tomasz; eksperyment Domcia przedstawia mu się jako najwyższe możliwe zło [Miłosz, s. 85].

31 W Katechizmie heidelberskim, opublikowanym w roku 1563 na polecenie kalwińskiego elektora Palatynatu Fryderyka III, wprowadzono formułę o przeklętym bałwochwalstwie mszy świętej [*Historia Kościoła*, t. 3, s. 153].

posiadania świętej relikwii w Średniowieczu), z drugiej – wywołać drwiny niewierzących, czego obawiał się cytowany wyżej Tomasz z Akwinu. Nawet zakładając, że cud eucharystyczny zostałby rzeczywiście potwierdzony teologicznie i kanonicznie oraz wsparty wynikami ekspertyz medycznych, to i tak nie mógłby mieć żadnej wartości dowodowej. Jednym z powodów jest wyjątkowa rzadkość podobnych zjawisk: jeśli bowiem cuda eucharystyczne miałyby potwierdzać rzeczywistą obecność ciała Chrystusa w chlebie, to musiałyby zdarzać się o wiele częściej. Wniosek indukcyjny, wyprowadzony z pojedynczych przypadków mających miejsce raz na kilka lat, to – w obliczu milionów konsekrowanych hostii dziennie – racja zbyt słaba, aby cuda takie uważać za realne. Poza tym stwierdzenie cudu eucharystycznego w konkretnym miejscu i czasie może mieć, paradoksalnie, także negatywne skutki dla wierzących, w gruncie rzeczy bowiem sugeruje, że w pozostałych konsekrowanych hostiach (które swego wyglądu ani konsystencji nie zmieniły) Chrystus nie jest realnie obecny. Dodatkową trudnością jest to, że – poza wskazanymi problemami epistemologicznymi – cud eucharystyczny rodzi także poważne trudności teologiczne; jeśli bowiem w jakiejś konkretnej hostii znajduje się ciało Chrystusa (na przykład w postaci fragmentu Jego serca lub kilku kropel krwi), to pojawia się starożytny problem dosłownego spożywania bóstwa przez wiernych w uczcie mającej bardziej charakter magiczny niż duchowy. Eucharystia byłaby zatem formą rytualnego kanibalizmu lub uczty totemicznej, co mogłoby – zgodnie w przywołanymi wyżej obawami Tomasza z Akwinu – budzić niechęć do takich praktyk. Tymczasem, zgodnie z wykładnią obowiązującą w Kościele katolickim, uczta eucharystyczna ma charakter jedności duchowej z Bogiem, Chrystus zaś w całości jest realnie obecny w każdej konsekrowanej hostii i winie. Jeśli zatem cud przeistoczenia dokonuje się w czasie każdej mszy świętej, to nie ma żadnej potrzeby, by go dodatkowo potwierdzać na przykładzie pojedynczych krwawiących hostii.

Podane przykłady sakralizacji przedmiotów należących do materialnego świata (szczątki zmarłych, obrazy świętych, chleb i wino), tym bardziej zaś – utożsamienie ich z ciałem i krwią Boga (eucharystia), wskazują na niebezpieczeństwo degeneracji religii, w której autentyczny kult religijny zostaje zastąpiony czcią oddawaną idolom. Bóg przecież, którego moc zostaje

przeniesiona na Arkę Przymierza, Jego obecność zaś ogranicza się do kawałka chleba i kilku kropel wina, jest istotą zniewoloną, nad którą wybrane osoby (kapłani) mają nieograniczoną władzę³²; wystarczy zagubić Arkę Przymierza czy zaprzestać sprawowania mszy świętej, aby Bóg przestał być obecny w świecie. Jeśli zaś jest obecny i działa niezależnie od eucharystii, to ta ostatnia traci rację bytu jako miejsce Jego szczególnych łask. Trudno ją także pojmować jako zapowiedź, zadatek czy przedsmak zbawienia, polegającego na obcowaniu z Bogiem w niebie³³; zgodnie wszak z zapowiedziami Jezusa, Królestwo Boże nie jest z tego świata (J 18, 36), wobec czego nie potrafimy zmysłami ogarnąć tego, co ma nas czekać w życiu przyszłym (1 Kor, 2, 9). Podobne niebezpieczeństwa wiążą się w innymi formami idolatrii, jak kult świętych miejsc czy wyodrębnienie świętego czasu.

2.2. Święte miejsca

Ważną formą kultu religijnego, który niezwykle łatwo staje się idolatrią, są święte miejsca, w których sacrum – zgodnie z wierzeniami ludzi religijnych – jest bardziej obecne aniżeli gdziekolwiek indziej [Eliade 2008, s. 23]. Wyodrębnienie świętej przestrzeni pojawia się w każdej formie kultu, niezależnie od tego, czy ma ona charakter naturalny (święte drzewa lub gaje), czy sztucznie wyodrębniony (świątynia). Ich wspólną cechą jest to, że – zgodnie z wierzeniami określonych wspólnot – Bóg objawił się w danym miejscu w sposób szczególny, dokonując na przykład określonego cudu³⁴. Znaczy to, że święte miejsca nie są skutkiem arbitralnych decyzji człowieka, lecz zostały odnalezione dzięki szczególnym znakom, za pomocą których rozpoznał on w nich obecność bóstwa [Eliade 2008, s. 25-26]. Znamienne

32 Zgodnie z zasadami Kościoła rzymskiego, przeistoczenia może dokonywać jedynie ważnie wyświęcony ksiądz lub biskup [Kantyka, Starczewski, s. 54]. Podobne reguły obowiązują w Kościele prawosławnym [Kantyka, Starczewski, s. 57].

33 „Jeśli Eucharystia jest pamiątką Paschy Pana, jeśli przyjmując Komunię z ołtarza, otrzymujemy «obfite błogosławieństwo i łaskę», to Eucharystia jest także zapoczątkowaniem niebieskiej chwały” [KKK, nr 1402]. „Nie mamy pewniejszego zadatku i wyraźniejszego znaku wielkiej nadziei na nowe niebo i nową ziemię, w której zamieszka sprawiedliwość, niż Eucharystia” [KKK, nr 1405].

34 „Miejsce nie jest więc święte dlatego, że postawiono na nim świątynię, lecz świętość miejsca stanowi przyczynę wzniesienia świątyni” [Leeuv, s. 349].

przy tym, że – w wielu różnych tradycjach religijnych – świętym miejscem są zwłaszcza góry jako miejsca najbliższe Bogu [Eliade 2008, s. 37-39]. W takim zaś razie nie powinno dziwić, że pewne miejsca mają moc wyjątkową, z nich bowiem szczególnie promieniuje moc sacrum; dzięki temu nawiedzenie ich może spowodować darowanie grzechów [Runciman, s. 47]. Miejsca te stają się naturalnym celem pielgrzymek, wierzący ufają bowiem, że właśnie w nich mogą wyprosić u Boga wyjątkowe łaski³⁵.

Święte miejsca są wyodrębniane praktycznie w każdej religii, mają je nawet ludy koczownicze. Przykładem mogą być dawne plemiona irańskie, które wszędzie, gdzie przebywały, część przestrzeni przeznaczały na religijne misteria. Najczęściej święte miejsce było wyznaczone przez brudę, w trakcie wyorywania której odmawiano modlitwy. Wydzielona w ten sposób przestrzeń była skrapiana wodą w celu jej rytualnego oczyszczenia; od tej pory stanowiła miejsce, na którym kapłan zanosił modły do bóstwa [Boyce, s. 19]. Dawni Irańczycy czcili także drzewa rosnące w pobliżu źródeł i strumieni, wierząc, że ich owoce (a nawet kora) mają właściwości lecznicze [Boyce, s. 21]. Podobnie świętą przestrzeń wyodrębniali Kananecy, zanim nie zostali podbici i wyparci z zajmowanych terenów przez naród wybrany; główną treścią ich religii były obrzędy związane z przyrodą, odprowadzane w pobliżu zielonych drzew. Miejsce, w którym odbywano misteria ku czci mocy odpowiedzialnych za wegetację, było najczęściej odgrodzone od pozostałej przestrzeni żywopłotem, tworząc swoisty ogród [Stachowiak, s. 35].

Wyodrębnienie, a także kult świętych miejsc obecne są także w innych regionach świata, przykładem może być japońska religia shinto. Kult istot boskich skupiony jest tutaj w kapliczkach, wzniesionych najczęściej przy drogach lub na wzgórzach; łącznie kaplic tych istnieje około 80 tysięcy [Macek, s. 206]. Największą i najważniejszą świątynią jest budowla znajdująca się w Ise na wyspie Honsho, poświęcona bogini słońca Amaterasu; jest ona także nazywana domem dusz wszystkich dawnych cesarzy Japonii. Na teren świątyni wchodzi się przez bramę, co wyraźnie wskazuje na

35 Zdaniem Eliadego przestrzeń święta jest dla człowieka religijnego jedyną przestrzenią rzeczywistą, poza nią rozciąga się świat będący bezkształtnym chaosem, a nawet niebytem [Eliade 2008, s. 17, 67].

oddzielenie przestrzeni świętej od świeckiej; przekraczający ją kapłan musi poddać się oczyszczającym kąpielom, dopiero potem wolno mu odprawiać modły [Macek, s. 206-207]. W najważniejszym miejscu świątyni, ukrytym za zasłoną, do którego wstęp ma jedynie główny kapłan, znajduje się przedmiot uważany za mieszkanie bóstwa [Macek, s. 207-208]³⁶.

Równie wyraźnie idea świętej przestrzeni jest obecna w judaizmie, wskazuje na nią głos Boga docierający z gorejącego krzaka, nakazujący Mojżeszowi zdjąć sandały, ponieważ miejsce, na którym stoi, jest święte (Wj 3, 5)³⁷. Inny przykład to sen Jakuba, który nawiedził go w drodze do Charanu (Wj 28, 12-19); wizja drabiny sięgającej nieba, po której wędrowali aniołowie i z której szczytu rozległ się głos Boga, uprzytomniła mu, że znajduje się w miejscu połączenia ziemi z niebem, z tego powodu nazwał je domem Bożym [Eliade 2008, s. 24]. Najważniejszym jednak przykładem świętego miejsca w judaizmie jest świątynia poświęcona Jahwe, zbudowana w Jerozolimie, czyli w mieście, które stanowi centrum świata, wobec czego właśnie je obrał sobie sam Bóg na miejsce swego kultu (1 Krl 8, 34)³⁸.

36 W religii shinto nie ma jednego bóstwa; w gruncie rzeczy każda świątynia jest poświęcona innemu bogu. Na południe od Kioto znajduje się około 30 tysięcy kaplic z figurkami lisów, które dawniej rolnicy uważali za zwierzęta przyjazne gospodarstwu. Powodem było uznanie lisów za posłańców bóstwa Inari, kojarzonego z bogactwem i obfitymi zbiorami [Macek, s. 206].

37 Konieczność zdjęcia obuwia przed wkroczeniem na teren świątyni obowiązywała także w innych religiach, chociażby inkaskiej; zasady tej musiał przestrzegać także władca, z tą różnicą, że zostawiał obuwie na progu świątyni, kapłani zaś i arystokraci z rodu Inki musieli je zdjąć już dwieście kroków wcześniej [Miśkowiec, s. 217]. Do samej świątyni wejść mogli tylko najwyżej urodzeni [Miśkowiec, s. 213]. Podobne zasady obowiązują w wielu lokalnych religiach afrykańskich – do wnętrza świątyń mogą wchodzić tylko kapłani i ich pomocnicy [Róžański, s. 258]. Pogwałcenie tego zakazu lub przekroczenie go bez spełnienia innych rytualnych warunków może spowodować gniew bóstwa [Krzyżostaniak, s. 290, p. 15].

38 Należy dodać, że Jerozolima jest także wyjątkowym miejscem dla chrześcijan i muzułmanów; wprawdzie obie religie wyrosły z judaizmu, sytuując swoje centra w innych rejonach świata (Rzym, Mekka), to jednak nie zerwały związku z Jerozolimą. Dla chrześcijan bowiem prawdziwym centrum świata pozostaje miejsce Grobu Chrystusa, na które w dzień letniego przesilenia ma padać blask słońca pionowo z samego nieba [Eliade 2008, s. 39]. W ten sposób dawne tradycje apokaliptyczne judaizmu, zgodnie z którymi Jerozolima jest miejscem, w którym został stworzony Adam, łączą się z późniejszymi, zgodnie z którymi dokładnie tam, gdzie został pochowany ojciec wszystkich ludzi, wzniesiony został również krzyż Jezusa (nowego Adama), Odkupiciela ludzkości [Eliade 2009, s. 53-54]. Z kolei według legendy powtarzanej przez muzułmanów, po kamieniach Jerozolimy stąpił sam Mahomet [Montefiore, s. XIX]. W Jerozolimie znajduje się także jedna z najważniejszych świątyń muzułmańskich, meczet Kubbat as-Sachra (Kopuła na Skale), wzniesiony w roku 691 przez kalifa Abd al-Malika [Runciman,

Świątynia tam zbudowana bierze swoją nazwę od imienia Jahwe, któremu jest poświęcona (2 Sam 6, 2). Od roku 621 przed Chrystusem, kiedy to w wyniku odnalezienia przez arcykapłana Helkiasza Księgi Powtórzonego Prawa zakazano kultu na wyżynach, stała się ona jedyną świątynią wyznawców Jahwe [Zieliński, t. 3, s. 188]³⁹. Jest ona jednak miejscem szczególnym: odwzorowuje niebiański model budowli, który objawił sam Bóg swoim wybranym; Dawid bowiem – przekazując plany budowy świątyni Salomonowi – nie miał wątpliwości, że zostały mu one objawione na piśmie przez Jahwe (1 Krn 28, 19)⁴⁰. Wyjątkowość świątyni jerozolimskiej wyraża się również w tym, że właśnie z niej ma promieniować łaska Jahwe na cały świat; z tego powodu Bóg wysłucha nie tylko człowieka należącego do narodu izraelskiego, lecz także cudzoziemca, który przybędzie do świątyni przez wzgląd na imię Jahwe i będzie się w niej modlić (1 Krl 8, 41-43). Ostatecznym celem religii jest bowiem to, aby wszystkie narody bały się Jahwe tak, jak boi się go naród izraelski. W okresie niewoli babilońskiej nastąpiły jednak zmiany. Lęk przed zbezczeszczeniem świątyni przez nieobrzezanego obcokrajowca spowodował, że budowlę zamknięto przed każdym, kto nie był wyznawcą Jahwe; jeśli zaś ktoś samowolnie przekroczyłby kraty i krużganki świątyni, miał być karany śmiercią [Zieliński, t. 3, s. 186].

s. 33]. Zbudowany został na górze Moria, w miejscu zniszczonej świątyni żydowskiej [Czerwonnaja, s. 92]. W tym kontekście zrozumiałe są następujące słowa: „Sanktuarium ziemi jest Syria; sanktuarium Syrii jest Palestyna; sanktuarium Palestyny jest Jerozolima; sanktuarium Jerozolimy jest Góra; sanktuarium Góry jest miejsce kultu; sanktuarium miejsca kultu jest Kopuła na Skale” (Thaur ibn Yazid, *Fadail*) [Montefiore, s. V].

- 39 „Macie doszczętnie zniszczyć wszystkie te miejsca, gdzie służyły swoim bogom narody, którymi zawładniecie: miejsca na wysokich górach, na wzgórzach i pod wszelkim zielonym drzewem. Powywracacie ich ołtarze, pokruszycie ich maseby, spalicie w ogniu ich aszery, a rzeźbione wyobrażenia ich bóstw porąbiecie. W ten sposób wykorzeniecie ich imię z tego miejsca. Wy nie tak będziecie służyli swemu Bogu, Jahwe, ale będziecie nawiedzali to miejsce, które (spośród wszystkich waszych pokoleń) wybierze sam wasz Bóg, Jahwe, aby tam przygotować mieszkanie dla swego Imienia. Tam pójdziecie i tam będziecie składali swe całopalenia, ofiary krwawe, dziesięciny, ofiary podnoszone obrzędowo, ofiary ślubowane, dobrowolne ofiary i pierworodne cielęta i owce” (Pwt 12, 2-6).
- 40 Analogiczne były wierzenia Babilończyków, którzy sądzili, że pierwowzory ich świątyń istniały w niebie; z tego powodu wzniesione przez nich święte budowle miały udział w świętości niebiańskiej. Dzięki temu świątynia nie tylko nie podlegała zniszczeniu (jej plan istnieje bowiem w niebie), lecz także promieniuje na świat, uświęcając go [Eliade 2008, s. 61-62]. Podobne idee są także obecne w innych religiach; sugeruje to, że świątynia jest zawsze traktowana jako kosmologiczna więź nieba i ziemi [Eliade 2008, s. 38-39].

Wyróżnionym miejscem w świątyni żydowskiej jest Przybytek Domu Bożego (1 Krn 6, 33), zwany „świętym świętych”, gdzie przechowywano Arkę Przymierza⁴¹. Również to miejsce zostało wydzielone i zaprojektowane na wyraźne życzenie Boga (Wj 40, 9), który uczynił z niego najbardziej świętą przestrzeń we wszechświecie, napełniając je swoją chwałą (Wj 40, 35). Miejsce to miał prawo przekroczyć jedynie najwyższy kapłan, i to tylko raz w roku, dokonując wcześniej rytualnego oczyszczenia. Przepis ten został ustanowiony przez Jahwe, który wyraźnie zakazał Aaronowi swobodnego przekraczania progu Przybytku, a nawet zaglądania za jego zasłonę (Kpł 16, 2). Postępek taki mógłby spowodować natychmiastową śmierć kapłana, Przybytek jest bowiem mieszkaniem Jahwe, skrytego w postaci obłoku (Kpł 16, 2), żaden człowiek zaś nie może ujrzeć Bożego oblicza i pozostać przy życiu.

Na idolatryczny charakter kultu świątyni jerozolimskiej wskazał Jezus, mówiąc, że jest ona tylko znakiem obecności Boga, nie może Go jednak zastąpić. Stąd odważne stwierdzenie, że – po ewentualnym zburzeniu świątyni – Jezus odbuduje ją w trzy dni, potwierdzając w ten sposób swoją boskość (J 2, 19). Słowa te świadczą, że nawet kapłani mogą ulec złudzeniu, niezasłużenie oddając religijną część materialnej budowli, nie dostrzegając zaś obecnego przy nich, żywego Boga. Równocześnie jednak należy zauważyć, że przywołana scena ukazuje niekonsekwencję Jezusa w radykalnej krytyce kultu świątyni. Wszak zdanie o jej odbudowaniu w ciągu trzech dni, będące zapowiedzią zmartwychwstania (J 2, 21-22), padło tuż po tym, jak Jezus nazwał świątynię domem swego Ojca, z którego nie wolno robić targowiska (J 2, 16), i wyrzucił z niej handlarzy wraz z ich towarami (J 2, 14-15). Było ono odpowiedzią na pytanie Judejczyków, dlaczego tak postąpił (J 2, 18), w gruncie rzeczy uzurpując sobie prawo do zarządzania terenem świątynnym. Z jednej zatem strony Jezus zdaje się lekceważyć święte miejsce, podważając jego wyjątkowość jako przestrzeni szczególnej obecności i działania Boga, z drugiej jednak – nie pozwala ze świątyni czynić

41 „Ziemia Izraela jest środkiem świata; Jerozolima jest środkiem Ziemi; Świątynia jest środkiem Jerozolimy; Święte Świętych jest środkiem Świątyni; Arka Przymierza jest środkiem Świętego Świętych, a Kamień Węgielny, z którego powstał świat, jest przed Arką Przymierza” (Midrasz Tanchuma, *Kedoszim 10*) [Montefiore, s. V]. Za środek świata można także uznać górę Tabor w Palestynie, na co wskazuje wprost jej nazwa *tabbur* (‘pępek’) [Eliade 2009, s. 51].

targowiska, potwierdzając w ten sposób jej wyjątkowość jako domu Boga, którego nie wolno profanować⁴². W chwili gniewu Jezus nie bierze pod uwagę faktu, że wielu z wypędzonych kupców nie miało bynajmniej złych intencji, lecz zarabiało na życie, chcąc wykarmić swoje rodziny⁴³. Użycie bicia z powrozów przeciwko handlującym świadczy, że w ich działaniach Jezus dostrzega jedynie profanację świętego miejsca, nie zezwalając na wykorzystanie go do żadnych celów świeckich niemających związku z religią⁴⁴.

Kult świątyni jako domu bogów był także obecny w pogańskich religiach antycznych, przykładem mogą być wierzenia i obyczaje Egipcjan, zgodnie z którymi bóstwo zstępuje z niebios, aby zamieszkać w miejscu dla siebie przeznaczonym, pełniącym odtąd funkcję jego reprezentacji. Do wnętrza świątyni mogli wchodzić jedynie kapłani, wobec czego obrzędy z udziałem wiernych były sprawowane na zewnątrz; służył do nich przenośny ołtarz, na co dzień schowany wewnątrz świętego budynku [Małkiewicz, s. 51]. Zwyczajni ludzie, niebędący kapłanami, mogli wejść na wydzielony teren jedynie w wyjątkowych sytuacjach; wydarzeniem takim był akt erygowania świątyni, polegający na położeniu przez władcę pierwszego kamienia pod przyszłą budowlę [Andreu, s. 259-260].

Kult świętych miejsc jest także obecny w religii chrześcijańskiej; szczególnie ważne są te, które zostały naznaczone obecnością Jezusa – jego narodzinami (Betlejem), chrztem (rzeka Jordan), nauczaniem (Judea i Palestyna),

42 Wyrażenie „dom Boga” należy w tym kontekście rozumieć dosłownie; dla wyznawców judaizmu bowiem świątynia nie była jedynie miejscem kultu, lecz miejscem, w którym przebywa Jahwe [Montefiore, s. 30].

43 Należy także pamiętać, że w tradycji żydowskiej synagoga była nie tylko miejscem modlitwy, lecz także centrum życia gminy [Kuśmirek, s. 41]. Interesującym komentarzem do Ewangelii jest powieść Romana Brandstaettera *Jezus z Nazaretu*. Pisarz przedstawia Kajfasza, a także innych kapłanów, należących do wielkiej rady żydowskiej, jako zręcznych polityków, potrafiących radzić sobie z rzymskimi okupantami, a także zaradnych przedsiębiorców, dla których świątynia jest środkiem prowadzenia zyskownych interesów (również z okupantami). W tym kontekście zachowanie Jezusa okazuje się radykalnym sprzeciwem wobec wykorzystywania religii do celów doczesnych, należących do sfery profanum; zgodnie wszak z Ewangelią należy oddzielić to, co boskie, od tego, co cesarskie (Mt 22. 21).

44 Podobny szok przeżył Marcin Luter w czasie wizyty w Rzymie w latach 1510/1511, odkrywając świecki tryb życia dostojników kościelnych oraz kwitnący na szeroką skalę handel sakramentami [Todd, s. 67-75]; wtedy właśnie papież Juliusz II wydał bullę *Liquet omnibus* (1510) ustanawiając możliwość uzyskania odpustu zupełnego przez wszystkich, którzy wesprą finansowo budowę Bazyliki św. Piotra [Todd, s. 117-118].

kaźnią i zmartwychwstaniem (Jerozolima). Domniemany grób Jezusa stał się z czasem miejscem pielgrzymek, a także zbrojnych wypraw krzyżowych mających na celu odbicie go z rąk niewiernych. Równie ważny jest Rzym jako miejsce działania i męczeńskiej śmierci Apostoła Piotra. Najważniejszą jednak świątynią dla religii katolickiej jest Bazylika świętego Piotra, wzniesiona na przypuszczalnym miejscu kaźni pierwszego przywódcy Kościoła⁴⁵. Już w IV wieku papież Damazy ogłosił Apostołów Piotra i Pawła honorowymi obywatelami Rzymu z powodu przelanej przez nich krwi za wiarę; w ten sposób stali się opiekunami miasta [Baslez, s. 273], a właściwie – całego świata. O ile bowiem Kościół pierwotny uznawał prymat Jerozolimy, o tyle po jej upadku władza Piotra została przeniesiona do Rzymu, wobec czego już święty Ireneusz opisywał Kościół rzymski jako „największy i najstarszy, uznawany przez wszystkich; założony i zbudowany w Rzymie przez dwóch najczcigodniejszych Apostołów, Piotra i Pawła” [Cisło, s. 55, p. 28]⁴⁶.

45 Niezależnie od skąpych informacji na temat czasu i okoliczności śmierci świętego Piotra, miejsce jego pierwotnego grobu wydaje się dosyć pewne: musiał się on znajdować w pobliżu miejsca jego męczeństwa, czyli na zboczach wzgórza watykańskiego [Mercier, s. 23]. Warto jednak w tym miejscu odnotować, że za matkę wszystkich kościołów uchodzi bazylika na Lateranie; nawet po wzniesieniu Bazyliki św. Piotra papieże przebywali na Lateranie, nowa świątynia bowiem znajdowała się poza murami Rzymu [Mercier, s. 46]. Rola Lateranu wiąże się z fałszywym dokumentem, nazywanym *Donatio Constantini*, przypisywanym cesarzowi Konstantynowi, który miał biskupom Rzymu ofiarować bazylikę jako symbol wiecznej władzy (trwającej aż do końca świata) nad całym chrześcijańskim Zachodem. Fałszerstwo dokumentu odkryli Lorenzo Valla i Mikołaj z Kuzy w XV wieku [Duda 2017, s. 24-25].

46 Oba miasta (Jerozolima i Rzym) są traktowane jako duchowe centrum świata; analogicznie wyznawcy prawosławia postrzegają Konstantynopol, a nawet Moskwę (widząc w niej nową Jerozolimę) [Przybył-Sadowska, Sadowski, Urbanek, s. 133-134]. Podobna sakralizacja świętego miasta jako centrum świata pojawia się także w innych religiach; przykładem jest religia dawnego Iranu, zgodnie z którą kraj ten jest sercem i środkiem świata [Eliade 2008, s. 39-40]. Innym świadectwem może być Cusco, uważane przez Inków za pępek świata [Miśkowicz, s. 211, 226]. W religii Inków ważną rolę odgrywa także wzgórze Huanacauri, będące symbolem sakralnego środka, gdzie spotyka się świat boski i ludzki [Miśkowicz, s. 212]. Wskazane tu przykładowo centra świata nie mają jednak charakteru geograficznego, lecz egzystencjalny. Z tego powodu olbrzymia, potencjalnie wręcz „[...] nieskończona liczba centrów świata nie przysparza myśleniu religijnemu żadnych trudności; nie chodzi tu przecież o geometryczną, lecz o egzystencjalną i świętą przestrzeń, która ma zupełnie inną strukturę i dopuszcza nieskończenie wiele przebić ku sferze transcendentnej i powiązań z nią” [Eliade 2008, s. 59]. Obserwacje te pozwalają przyjąć, że w każdej religii sacrum objawia się najpełniej w centrum świata. Nie znaczy to, że bóstwo jest zobowiązane objawić się w geograficznym środku kosmosu, raczej przeciwnie – właśnie dlatego, że w określonej przestrzeni dokonało się objawienie, staje się ona prawdziwym centrum świata [Eliade 2009, s. 47-48]. Sugeruje to, że człowiek

Szczególną czią otaczany jest symboliczny grób świętego Piotra, znajdujący się w centrum bazyliki watykańskiej, nad którym wzniesiony został ołtarz, przy którym mszę może sprawować jedynie papież. Ten obyczaj wskazuje nie tylko na ogromną rolę grobów męczenników czy świętych, lecz także na strukturę szczególnego miejsca czci, jakim jest świątynia w Kościele katolickim. Nie jest ona tylko (jak meczet w islamie) miejscem modlitwy zanoszonej do Boga, lecz stanowi także (a nawet przede wszystkim) miejsce powtórzenia bezkrwawej ofiary Chrystusa w wieczniku. Przez wiele stuleci teren kościoła był odgradzany, upatrywano w nim bowiem zetknięcia się nieba z ziemią [Litak 1987, s. 415]; obecnie jest on traktowany jako święta budowla, przeznaczona do sprawowania Bożego kultu, dostępna dla wszystkich wiernych [KPK, kan. 1214]⁴⁷. Z tego powodu, przekraczając próg świątyni, należy dokonać symbolicznego oczyszczenia za pomocą wody i znaku krzyża⁴⁸. Najważniejszym miejscem świątyni katolickiej jest ołtarz, jako miejsce przeistoczenia chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, czyli *de facto* miejsce Jego zstąpienia na ziemię w czasie każdej mszy⁴⁹.

Niezależnie od różnic doktrynalnych i rytualnych między chrześcijaństwem a islamem, także muzułmanie otaczają szczególną czią określone miejsca. Najważniejszym jest Mekka jako miejsce narodzin Proroka oraz

religijny pragnie żyć w przestrzeni świętej, w centrum świata, w czym można upatrywać jego tęsknoty za rajem [Eliade 2009, s. 69].

47 Definicja taka jest zgodna z ogólnym określeniem miejsca świętego jako tego, które zostało poświęcone [KPK, kan. 1205]. Jego święty charakter znika z chwilą zniszczenia lub przeznaczenia do użytku świeckiego – czy to w wyniku określonych zdarzeń faktycznych, czy też decyzji kompetentnego ordynariusza [KPK, kan. 2012].

48 Pomimo symbolicznego oddzielenia przestrzeni świętej, jaką jest kościół, od przestrzeni świeckiej, nawet wyznawcy katolicyzmu potrafili ją beczceścić. Przykładem może być najazd na Rzym cesarza Henryka V, który wtargnął do Bazyliki św. Piotra, gdzie skrył się papież Pachałis II wraz z kardynałami. Dostojnicy kościelni zostali aresztowani [Mercier, s. 135-136]. Kolejna okupacja bazyliki przez wojska cesarskie, dowodzone przez Fryderyka Barbarossę, miała miejsce kilkadziesiąt lat później [Mercier, s. 149]. Największe jednak spustoszenie spowodował najazd Karola V na Rzym w wieku XVI, kiedy to spłądowano także bazylikę [Mercier, s. 198]. Każda z wymienionych akcji była prowadzona przez władcę katolickiego, co może sugerować, że – z punktu widzenia interesów panującego – święte miejsca nie istnieją.

49 Jego sakralny charakter zależy od tego, czy został poświęcony; z tego powodu ołtarz także może utracić swój święty charakter [KPK, kan. 1237-1238].

objawień udzielonych mu przez Boga [Danecki, s. 30]⁵⁰. Jest to w sensie najbardziej dosłownym dom Boga, w którym znajduje się Czarny Kamień, będący meteoritem; zgodnie z tradycją muzułmańską spadł on z nieba i symbolizuje przymierze zawarte między człowiekiem a Bogiem [Nasr, s. 27]⁵¹. Z tego powodu Mekka pozostaje miejscem pielgrzymek wyznawców Allaha, wyznaczając równocześnie kierunek codziennych modlitw każdego muzułmanina, nakazany przez Koran [II, 144, 149]⁵². Wprawdzie właściwym miejscem modlitwy jest meczet, to jednak – w sytuacji braku odpowiedniej przestrzeni – można oddawać hołd Allahowi w dowolnym miejscu, kierując twarz w kierunku Mekki i znajdującego się w niej świętego kamienia⁵³.

Kult świętych miejsc, polegający na wyodrębnieniu z przestrzeni świeckiej tego, co poświęcone wyłącznie Bogu, może bardzo łatwo przekształcić się w idolatrię. Główne niebezpieczeństwo wiąże się z tym, że umożliwia on zawłaszczenie Bogiem poprzez istotne ograniczenie Jego mocy do danego fragmentu świata. Nawet jeśli niektóre religie proklamują wszechobecność Boga, to jednak kult świętych miejsc owo pierwotne przekonanie osłabia.

50 Prawdziwy początek islamu datuje się na rok 622, kiedy to Mahomet wraz ze swoimi najbliższymi współwyznawcami udał się do Jasrib (obecnie Medyna); arabska nazwa Madinat an-Nabi oznacza „miasto Proroka” [Danecki, s. 95].

51 W Mekce znajduje się też inny święty kamień o niewielkich rozmiarach, który – zgodnie z tradycją – nosi ślad odcisniętej stopy Abrahama; patriarcha miał się na nim oprzeć w trakcie budowy świątyni, kiedy chciał się wspiąć do wysokości jej dachu [Koran, s. 848, p. 125]. Budowlą tą był prawdopodobnie święty meczet al-Kaaba, wzniesiony pierwotnie przez Adama [Jurasz, s. 274], a odnowiony przez Abrahama i jego syna Ismaela. Potem budowla wpadła w ręce bluźnierców, zamieniając się w dom idoli; odzyskał go dopiero Mahomet, czyniąc z niego centrum czci Allaha [Czerwonnaja, s. 91, p. 10].

52 Zgodnie z tradycją islamu, po przybyciu do Medyny Mahomet modlił się, zwracając twarz ku Jerozolimie. Było to zgodne z praktykami wyznawców judaizmu i potwierdzało słowa Proroka, że islam jest religią Abrahama. Niewykluczone, że takie zachowanie miało na celu zbliżenie z Żydami mieszkającymi w Medynie i nawrócenie ich na islam. Kiedy te oczekiwania zawiodły, po około 17 miesiącach Mahomet zerwał z Żydami i zaprzestał praktyki zwracania się w modlitwie ku Jerozolimie [Koran, s. 848-849, p. 142].

53 „[...] codzienne modlitwy kanoniczne [...] można odprawiać w domu, w meczecie albo na wolnym powietrzu, przyroda jest bowiem pierwotnym meczetem stworzonym przez Boga, a przez to stanowi doskonałe tło dla aktów wiary” [Nasr, s. 112]. Meczet wszak to miejsce, gdzie ludzie biją pokłon, z tego powodu może nim być cały świat jako stworzony przez Boga i na którym należy Mu oddawać hołd [Czerwonnaja, s. 86]. Wśród muzułmanów istnieje jednak rozbieżność opinii w zakresie prawa dostępu do meczetów budowanych; osoby niebędące muzułmanami mogą wejść do niego według bardziej liberalnych szkół (hanafickiej i szafickiej), nie mają zaś takiego prawa według szkoły malikickiej [Koran, s. 848, p. 114].

Jest on zatem ambiwalentny – wskazując na wyjątkową obecność *sacrum* w ściśle określonym obszarze, automatycznie osłabia ją w innych rejonach. Niewykluczone zresztą, że u podstaw takiego zachowania ludzi religijnych leży instynktowny lęk przed wszechobecnością Boga; rozumiejąc však potęgę *sacrum*, człowiek może chcieć ograniczyć oddziaływanie jego mocy do precyzyjnie wydzielonych miejsc. Znaczyłyby to, że jednym z powodów wyodrębnienia świętej przestrzeni jest nie tyle spotęgowanie, ile właśnie ograniczenie obecności i działania Boga [Tardan-Masquelier, s. 1438]. Skoro bowiem moc Boga jest zlokalizowana, to człowiek może łatwiej jej unikać (jeśli jest niebezpieczna) lub skuteczniej się nią posłużyć (jeśli jest dobra). W ten sposób można zapanować nad *sacrum*, ograniczając jego groźną moc, a także reglamentując łaski, których udziela; wówczas jednak religia okazuje się formą magii. Dostrzegał to wyraźnie Kalwin, szczególnie wyczulony na niebezpieczeństwa związane z kultem grobów. Reformator podkreślał, że Bóg jest zdecydowanie wrogi wobec takiej formy pobożności. Miało o tym świadczyć chociażby ukrycie grobu Mojżesza przed Izraelitami w celu uchronienia ich przed oddawaniem mu boskiej czci [Eire, s. 210]. Podobnie ciało zmarłego Kalwina, zaszyte w płótno, zgodnie z jego własnym życzeniem zostało pochowane anonimowo, bez nagrobka, reformator obawiał się bowiem, że jego grób mógłby stać się celem pielgrzymek i bezbożnej adoracji [Cottret, s. 10]⁵⁴. Naczelnym zadaniem Kalwina był však powrót do autentycznej religii, w której czci się jedynie Boga [Eire, s. 313, p. 5].

Idolatryczny charakter świątyni jako miejsca ofiary Chrystusa w Kościele rzymskim zdają się przeczuwać także katolicy; świadczy o tym czyniony przez nich znak krzyża w chwili, gdy opuszczają jej mury. Znak ten może sugerować, że wychodzący ze świątyni potrzebuje oczyszczenia z powodu obrzędów, w których brał udział. O ile bowiem znak oczyszczenia jest całkowicie zrozumiały w momencie wchodzenia do świątyni (opuszczenia obszaru profanum i przekroczenia progu świata *sacrum*), o tyle trudno

⁵⁴ Do dzisiaj nie udało się odnaleźć grobu Kalwina [Cottret, s.10]. Anonimowy pochówek reformatora był zgodny z ustanowionym przez niego samego prawem Genewy, które wykluczało możliwość tworzenia indywidualnych, oznakowanych grobów. Celem takich regulacji było zdławienie nie tylko kultu świętych miejsc, lecz także – świętych osób [Cottret, s. 10, 16-17].

zrozumieć sens (a tym bardziej konieczność) oczyszczenia w sytuacji, gdy opuszczamy obszar święty, wracając do rzeczywistości świeckiej. Można oczywiście w tym drugim znaku widzieć nie tyle oczyszczenie, ile promieniowanie świętości w przestrzeni świeckiej lub też gest wyrażający zobowiązanie wierzącego, że będzie starał się postępować zgodnie z nakazami religii także poza świątynią. Przy takiej jednak interpretacji zostaje znacząco osłabiona granica między przestrzenią świętą i świecką, okazuje się bowiem, że świętość powinna przenikać każdą sferę świata i życia ludzkiego. Potwierdzeniem takiej wykładni mogłaby być prawna zgoda na noszenie religijnego ubioru (sutanna, habit) czy świętych znaków (krzyż, medalik, różaniec) w przestrzeni świeckiej. Z tego punktu widzenia zatem wszelkie zakazy ograniczające noszenie stroju religijnego w przestrzeni świeckiej (plaża, basen, szkoła, budynek parlamentu) bądź umieszczanie w niej znaków religijnych (krzyż) należałoby interpretować jako – sprzeczne z naturą religii – podkreślenie radykalnej odrębności miejsc świętych i świeckich, ograniczające obecność Boga w świecie. Zakazy takie mogą być również motywowane chęcią usunięcia wszelkich oznak religijności z przestrzeni publicznej; w takim przypadku mamy do czynienia nie tyle ze zwalczaniem określonych form religii, mających znamiona idolatrii, ile raczej ze zwalczaniem religii jako niebezpiecznego zabobonu, niezależnie od jej konkretnych postaci.

Nieobecność świętych miejsc czy też świętych znaków w określonej przestrzeni może mieć także charakter bardziej religijny. Usunięcie krzyża z miejsc publicznych może wszak wynikać nie tyle z chęci obrony świeckości instytucji społecznych czy państwowych, ile z dążenia do obrony świętego znaku przed profanacją. Skoro bowiem dla zdecydowanej większości ludzi nie jest on żadną świętością, dla niektórych zaś jest znakiem religii fałszywej czy nawet bluźnierczej, to jego obecność może prowokować do rozmaitych prób jego zbezczeszczenia. W takiej sytuacji ludzie mogą chcieć raczej swoje symbole ukrywać, niż narażać je na skalanie. Jeszcze inny powód eliminacji znaków świętych z określonej przestrzeni wiąże się ze specyficzną interpretacją niektórych wydarzeń dziejowych. Szczególnie wyrazistym przykładem jest miejsce byłego obozu koncentracyjnego Auschwitz, które – przynajmniej dla niektórych wyznawców judaizmu – jest w sensie

dosłownym ziemią opuszczoną przez Boga; gdyby był On tam obecny, to nie mógłby dopuścić do tak wielkiej zbrodni. Trudno się zatem dziwić, że wielu Żydów domaga się, aby w miejscu dawnego obozu nie znajdowały się żadne symbole religijne⁵⁵. Postawa ta może oznaczać wyraz zwątpienia w miłosierdzie Boga (a przynajmniej w Jego moc), skoro okazał się niezdolny do tego, aby uratować ludzi przed masowym kataklizmem⁵⁶. Niezależnie jednak od motywacji związanych z wyodrębnieniem miejsc świętych jako szczególnych znaków obecności i działania Boga, istnieje poważne niebezpieczeństwo utożsamienia określonego fragmentu świata z samym Bogiem, czyli pojawienia się jednej z form idolatrii. Miejsce nie jest bowiem jedynie symbolem obecności sacrum, lecz prawdziwie świętą rzeczywistością

55 W sposób szczególny dotyczy to chrześcijańskiego krzyża, który jest – dla ofiar Holocaustu – symbolem przemocy nad Żydami. Nie ma wszak wątpliwości, że jednym z czynników, który przez wieki przygotowywał atmosferę pogromu, był obecny w dziejach chrześcijaństwa antysemityzm, polegający na oskarżaniu narodu żydowskiego o zabicie Jezusa Chrystusa, wcielenia Boga i Zbawiciela świata. Samo zresztą określenie „zabójcy Boga”, funkcjonujące w przeszłości w kręgach chrześcijańskich, było na tyle stygmatyzujące, że mogło stanowić wygodne alibi dla tych, którzy inicjowali prześladowania Żydów. Znamienne, że nawet ratująca Żydów w czasie okupacji (i uhonorowana medalem Sprawiedliwy wśród Narodów Świata) Zofia Kosak upatrywała w Holocaustcie spełnienia się ewangelicznych słów wykrzykiwanych przez tłum pod pałacem Pilata: „Krew Jego na nas i na dzieci nasze” (Mt 27, 25) [Jurgala-Jureczka, s. 147, 159-160]. Szerzej na temat postrzegania Żydów przez chrześcijan [Makuchowska].

56 Wątek ten pojawia się także w opowiadaniu Józefa Hena *Pingpongista*, którego tematem jest pogrom Żydów w fikcyjnym Cherecmu. Jeden z bohaterów, ksiądz Ziemiowit, mówi: „Wszystko na miarę ludzką [...] tylko ludzką, nie herosa. A co ja mam powiedzieć? Ksiądz tam nie było. – Po chwili: – Ale i Boga nie było. Odwrócił się. Jemu też zabrakło odwagi” [Hen, s. 296]. Inny bohater w monologu wewnętrznym wypowiada jeszcze cięższe oskarżenia: „[...] moja czarnoskóra żona jest do szpiku kości zjudaizowana, jej sekta święci sobotę – i ta pieśń, to wołanie – *El mole rachamim!* Boże pełen miłosierdzia! – jak szyderstwo, jak oskarżenie. I tym większa rozpacz. Bo tam [...], gdzie Bóg się odwrócił, zostaje odwołanie już tylko do ludzi. I ludzie nie zawsze zawodzą. [...] A może *El mole rachamim* to krzyk do Boga o miłosierdzie dla morderców? Bo to oni go potrzebują” [Hen, s. 319]. Bohater innego opowiadania z tomu *Oko Dajana*, zatytułowanego *Western*, jest równie dosadny w ocenie działań Boga wobec ludzi: „Odbyło się losowanie książeczek samochodowych, ale nasza nie wygrała. Henryka była bardzo rozczarowana. Ja też. Jak gdyby ktoś się nad nami znęcał. Jeden wygrany numer był bardzo blisko; gdyby wylosowano o trzy niżej, samochód byłby nasz. [...] Nie wiem, co zaszkodziło Panu Bogu podsunąć ludziom przy urnie numer o trzy niższy. Zaczynam podejrzewać, że Pan Bóg wcale nie jest po naszej stronie. Wygląda na to, że jest konformistą i na wszelki wypadek woli (nie po raz pierwszy) być po stronie silniejszych batalionów” [Hen, s. 47]. Znamienne, że inny pisarz, Meksykanin Octavio Paz, w podobny sposób interpretował podbój Ameryki przez Hiszpanów; jego zdaniem głównym dramatem Azteków – z punktu widzenia ich religijnych wierzeń – była zdrada, której doświadczyli ze strony bogów. Masakra wydarzyła się dlatego, że bogowie porzucili swoich czcicieli i wyznawców [Paz, s. 56, 83, 93-94].

zamieszkiwaną (czy nawet – wypełnianą) przez bóstwo; w takim zaś razie to nie Bóg staje się właściwym obiektem religijnej czci, lecz określona przestrzeń, która Go przysłania. Analogiczne niebezpieczeństwa wiążą się z wyodrębnieniem świętego czasu.

2.3. Święty czas

Świętym czasem, wyodrębnionym w każdej religii, jest przede wszystkim określona epoka, w której nastąpiły szczególnie ważne wydarzenia z punktu widzenia danej religii, polegające na wyjątkowej obecności bóstwa w dziejach świata. Najczęściej jest to miniony (lub nawet mityczny) czas założycielski, w którym miało miejsce objawienie Boga lub nawet jego zstąpienie na ziemię [Eliade 2009, s. 73, 235]. Ten założycielski czas nie należy tylko do bezpowrotnej przeszłości, którą pamiętamy, lecz może zostać powtórzony (a przynajmniej – ponownie uobecniony) w teraźniejszości. Pierwotny czas jest zatem zarazem przeszły i teraźniejszy, dzięki czemu minione wydarzenia stają się na powrót aktualne. Świadczy to, że święty czas jest w gruncie rzeczy wieczną, ciągle obecną teraźniejszością, dzięki której zniesiona zostaje wszelka zmiana i przemijanie; nie ma zatem przesady w stwierdzeniu, że święty czas jest powtórzeniem początku [Eliade 2008, s. 69-70]⁵⁷. „Opowiadając mit, w pewnym sensie na nowo aktualizuje się święty czas, w jakim następowały opowiadane wydarzenia” [Eliade 2009, s. 74]. Znaczy to, że przez sam „[...] zwykły fakt opowiadania mitu czas świecki ulega – przynajmniej symbolicznie – unieważnieniu: narrator i słuchacze przeniesieni zostają w czas święty i milczenie” [Eliade 2009, s. 74]. Święty czas jest zatem wzorem i warunkiem czasu świeckiego (historycznego), a można nawet powiedzieć – analogicznie jak w przypadku

57 „Święty i silny czas jest **czasem źródła**, cudowną chwilą, w której stwarzana była pewna realność i w której się po raz pierwszy w pełni przejawiała. Dlatego człowiek dokłada wysiłku, by ciągle na nowo wkraczać w ten prapoczątkowy czas. [...] Święto nie jest upamiętnieniem jakiegoś mitycznego (a wraz z tym religijnego) wydarzenia, lecz jego **ponownym uobecnieniem**. **Czas źródłowy par excellence** to czas kosmogonii, chwili, w której pojawiła się największa z wszelkich realności, świat. [...] Dlatego **czas kosmogoniczny** stanowi także wzorzec dla wszelkich **świętych czasów**, święty jest bowiem taki czas, w którym bogowie objawili się i coś stworzyli; najdoskonalszą zaś boską manifestację i największy akt stwarzania zawiera stwarzanie świata” [Eliade 2008, s. 83, podkr. – M.E.].

świętej przestrzeni – że jest jedyną prawdziwą realnością, w której przebiega życie człowieka religijnego [Eliade 2008, s. 92]. Wyróżniony czas pierwotny, związany z określonym wydarzeniem mitycznym, daje również początek nowemu kalendarzowi, który odtwarza świętą historię [Eliade 2008, s. 111]. „Święty kalendarz przynosi corocznie te same święta, ceremonie upamiętnienia tych samych mitycznych wydarzeń. Jest w istocie «wiecznym powrotem» ograniczonej liczby boskich czynów” [Eliade 2008, s. 113]. Przykładem takiego rozumienia czasu może być kalendarz chrześcijański, zgodnie z którym nowy, odmieniony czas datuje się od chwili narodzin Zbawiciela. To właśnie jednorazowe przyjście na świat Chrystusa nadaje sens wszystkim wydarzeniom przeszłym i przyszłym, jest bowiem centralnym wydarzeniem dziejów [Pàttaro, s. 296-297]. Analogicznie sprawa przedstawia się w islamie, według założeń tej religii nowa era muzułmańska rozpoczyna się w roku 622, z chwilą ucieczki Mahometa z Mekki do Medyny [Gardet, s. 158-158]⁵⁸.

Uobecnienie pierwotnego czasu dokonuje się przede wszystkim w specjalnie wyodrębnionych, cyklicznych okresach świątecznych, polegających na modlitwie, postach i celebracji najważniejszych wydarzeń z dziejów własnej religii. Ten czas świąt jest radykalnie odmienny od czasu świeckiego, w którym ludzie spełniają codzienne obowiązki życiowe. Czas sakralny jest bez reszty poświęcony Bogu, a przez to także – uświęceniu człowieka i świata. Sugeruje to, że nie jest on opozycją czasu świeckiego, lecz jego dopełnieniem, promieniując na całość ludzkiego życia i zasadniczo je przemieniając.

Ilustracją tak rozumianego czasu świętego jest judaizm, w którym główne wydarzenia wyznaczające dzieje przymierza Boga z narodem wybranym są czczone w określone dni w roku. W wymiarze tygodniowym szczególne miejsce przypada szabatowi, który ma być czczony siódmego dnia poprzez całkowite powstrzymanie się od jakiejkolwiek pracy i poświęcenie go Bogu (Kpł 23, 3). Dzień ten upamiętnia odpoczynek samego Jahwe po stworzeniu

58 Warto dodać, że podobną próbę zainicjowania absolutnie nowej epoki podjęli francuscy rewolucyoniści w XVIII wieku; z tego powodu odrzucili dawną datację, wprowadzając w jej miejsce nową rachubę czasu, począwszy od ustanowienia Republiki. Rok 1792 nie oznaczał już liczby lat, które upłynęły od narodzin Chrystusa, lecz kres starej i początek nowej epoki. Przykład ten świadczy, że próba wyznaczenia nowej ery dziejów nie jest jedynie cechą religii, lecz także świeckich modeli życia społecznego.

świata, które trwało sześć dni⁵⁹. Nieco inny sens ma święto prześlągania, wyznaczone na dziesiąty dzień siódmego miesiąca w roku, polegające na złożeniu ofiar Bogu za wszystkich synów Izraela z powodu ich grzechów (Kpł 16, 29-30, 34). Ten zatem, kto tego dnia nie zada sobie umartwienia lub podejmie pracę, nie będzie czysty przed Jahwe i będzie musiał zostać wykluczony z ludu (Kpł 16, 29-30). Nakaz taki został wydany przez samego Boga dla wszystkich pokoleń Izraela, niezależnie od tego, w jakim miejscu będą przebywać (Kpł 16, 31, 34). Jeszcze inny sens ma święto namiotów, polegające na składaniu Jahwe ofiar całopalnych przez siedem dni (Kpł 23, 36). Rozpoczyna się ono piętnastego dnia siódmego miesiąca w roku (Kpł 23, 34), upamiętniając wyprowadzenie Izraela z Egiptu i spędzanie czasu przez wyznawców Jahwe pod namiotami (Kpł 23, 43).

Równie wyraźnie świętość czasu została podkreślona w chrześcijaństwie, na co wskazuje już sam kalendarz, zgodnie z którym dzieje świata są podzielona na dwie ery: starą (przed Chrystusem) i nową (po Chrystusie). Podobnie roczny cykl liturgiczny Kościoła rzymskiego jest powtórzeniem całych dziejów zbawienia, począwszy od okresu adwentu, oznaczającego oczekiwanie na przyjsie Mesjasza, przez narodzenie Jezusa, jego publiczną działalność, śmierć, po zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i wywyższenie jako króla wszechświata⁶⁰. W ten sposób zwykły czas ludzkiego życia staje się równocześnie czasem świętym, polegającym na odtwarzaniu i uobecnianiu wydarzeń zbawczych⁶¹, czego potwierdzeniem jest codzienna liturgia godzin, odprawiana obowiązkowo przez osoby konsekrowane [Cyrklaff, s. 174]. Jako modlitwa bardziej instytucjonalna niż osobista oznacza ona ciągłą adorację Boga poprzez wspomnianie tajemnicy zbawienia

59 Echa znanego z tradycji żydowskiej przekleństwa kierowanego wobec ludzi, którzy zaniedbują szabat, są także obecne w Koranie (II, 65). Równocześnie jednak w świętej księdze islamu pojawiają się słowa potępienia dla tych, którzy czczą szabat (IV, 47); świadczy to bowiem, że nadal błądzą, nie przyjąwszy prawdziwej religii, głoszonej przez Proroka.

60 Kalendarz liturgiczny jest dosyć skomplikowany, ponieważ niektóre wydarzenia (cztery tygodnie adwentu) odpowiadają bardzo rozległym okresom (oczekiwaniu na Mesjasza), inne zaś mają dokładnie odpowiadać czasowi rzeczywistemu, w którym się dokonały (przykładem Zwiastowanie Pańskie, obchodzone 25 marca, czyli dokładnie dziewięć miesięcy przed Bożym Narodzeniem). Ten fakt potwierdza, że rok liturgiczny w Kościele rzymskim jest w gruncie rzeczy „rozwinięciem różnych aspektów jedyne go Misterium Paschalnego” [KKK, nr 1171].

61 W takiej dacie czasu nie ma nic zaskakującego, kalendarz jest bowiem w każdej kulturze kalendarzem świat; tak było również w starożytnym Egipcie, Grecji czy Rzymie [Leeuv, s. 345].

[Cyrklaff, s. 180]. Dzięki niej zwykły czas ludzkiego życia zostaje wypełniony obecnością Chrystusa; w sensie ścisłym zatem modlitwa, poprzez którą osoby konsekrowane wpisują się w funkcje kapłańskie Jezusa, jest formą uobecnienia Boga i sakralizacji każdej chwili ludzkiego życia. „Kościół upoważnia i zarazem zobowiązuje szafarzy świętych tajemnic do Liturgii godzin, aby przynajmniej oni zapewnili wykonywanie zadania całej wspólnoty i aby modlitwa Chrystusa nieustannie trwała w Kościele. Owo zobowiązanie osób duchownych jest gwarancją kontynuacji w Kościele modlitwy Chrystusa, przez którą zbawiciel dokonuje nieustannie dzieła zbawienia” [Cyrklaff, s. 175]. Znaczy to, że święty czas odkupienia ludzkości, zapoczątkowany przez Syna Bożego, trwa nadal dzięki liturgii godzin, systematycznie odprawianej przez duchownych. Modlitwa brewiarza staje się w ten sposób działaniem zbawczym, co sugeruje, że u podstaw świętości czasu leży nie tylko historyczna ofiara Jezusa, lecz także codzienne działanie Kościoła. W takim jednak razie mamy do czynienia nie tylko z instytucjonalną sakralizacją czasu, lecz także z przejściem boskich prerogatyw przez osoby konsekrowane.

W historii Kościoła katolickiego obecna jest również od kilku stuleci tradycja roku świętego, ogłaszanego przez kolejnych papieży; zapoczątkował ją Bonifacy VIII w roku 1300 [Mercier, s. 348]. Tradycja ta sięga jeszcze czasów judaizmu, wiążąc się z obowiązującymi na Wschodzie zasadami uprawy roli. Po każdym sześciu latach Żydzi celebrowali rok szabatowy, kiedy to ziemia leżała odłogiem, aby mogła odpocząć analogicznie do Stwórcy, który (po sześciu dniach, w które stwarzał świat) siódmego dnia odpoczął (Rdz 2, 2-3). Z kolei siedem cykli szabatowych po siedem lat kończyło się rokiem świętym (jubileuszowym), kiedy to zwalniano majątki z opłat, a także uwalniano niewolników (Kpł 25, 8-22). Nawiązując do tej tradycji, Bonifacy VIII ogłosił rok święty jako czas pokuty, połączonej z pielgrzymką do Rzymu [Mercier, s. 350-351]. Zgodnie z decyzją papieża lata święte miały być ogłaszane co sto lat, jednak późniejsi biskupi Rzymu ten czas skracali; Klemens VI wyznaczył kolejny rok święty już na rok 1350, Urban VI

skrócił okres między latami świętymi do 33 lat, a Paweł III – do 25 [Mercier, s. 352]⁶².

W liturgii Kościoła rzymskiego szczególnym wydarzeniem jest eucharystia jako powtórzenie ostatniej wieczerzy, którą Jezus spożył ze swymi uczniami, i w czasie której miał przemienić chleb i wino w swoje ciało i krew. Jako bezkrwawa ofiara Jezusa jest ona uobecnieniem pierwotnego wydarzenia, dzięki któremu staje się ono ponownie realne tu i teraz; znaczy to, że miejsce każdorazowego sprawowania eucharystii jest wiecznikiem Jezusa i Apostołów. W ten sposób dochodzi do zawieszenia (a nawet zniesienia) czasu, wydarzenie bowiem mające miejsce tu i teraz jest tym samym, które dokonało się przed wiekami; uczestniczący w rytualnym obrzędzie ludzie zostają przeniesieni do wiecznika, w którym Jezus przygotowywał się do procesu i śmierci krzyżowej. Zbawcza ofiara Mesjasza jest zatem wydarzeniem wiecznym (ciągle aktualnym), wyzwolonym z przemijania, co prowadzi do różnych trudności. Jeśli bowiem świątynia jest wiecznikiem, eucharystia realną ofiarą Chrystusa, a chleb i wino Jego rzeczywistym ciałem i krwią, to należy zrewidować chrześcijańską ideę historycznego, jednorazowego Wcielenia Syna Bożego oraz absolutnej wyjątkowości i niepowtarzalności Jego ofiary. Zbawienie świata nie jest już wydarzeniem należącym do przeszłości, które odmieniło ludzkie dzieje, lecz ponadczasową, ciągle obecną i niezmienną obecnością Chrystusa eucharystycznego. W takim zaś razie nie ma sensu wyodrębnianie szczególnego czasu objawienia, znaczonego historyczną misją Zbawiciela, jest On bowiem obecny w każdym czasie. Wówczas jednak bardzo wątpliwe okazuje się twierdzenie, że historyczny Jezus z Nazaretu był równocześnie jednorodzonem Synem Boga; Wcielenie okazuje się wszak rzeczywistością ciągłą, dokonującą się nadal w eucharystii. W ten sposób powstaje istotna aporia: albo Jezus był wcielonym Synem Boga, wobec czego Jego śmierć była jedyną i niepowtarzalną ofiarą zbawczą w dziejach świata (co z całą mocą podkreślał Kalwin), albo też Jego mesjańska ofiara dokonuje się każdorazowo na ołtarzu w czasie przeistoczenia, wówczas jednak zupełnie zbędne okazuje się jednorazowe i niepowtarzalne Wcielenie Boga w osobę Jezusa z Nazaretu. Aporii

62 Analogiczne celebracje obecne są też w innych tradycjach religijnych. Dla przykładu Aztekowie co 52 lata gasili wszystkie ognie i rozniecali je ponownie [Leeuw, s. 343].

tej można uniknąć tylko za cenę zakwestionowania przynajmniej jednego z członów alternatywy. Kalwin zdecydowanie odrzucał drugi człon, uważając, że ofiara Chrystusa była absolutnie wyjątkowa i jedyna, wobec czego nie może zostać powtórzona (zwłaszcza na ołtarzu w czasie mszy celebrowanej przez człowieka). Katolicy z kolei uważają, że zbawcza ofiara dokonuje się każdorazowo na ołtarzu jako powtórzenie ofiary krzyża, co może sugerować, że historyczna misja Syna Bożego była nieskuteczna [Cottret, s. 69, 72, 84, 257]. Znaczyłoby to, że zbawienia nie przyniósł zmartwychwstały Chrystus, lecz Kościół celebrujący ofiarę mszy, dzięki której zapewnia obecność Chrystusa eucharystycznego. Z tego powodu Kalwin uważał mszę za dzieło szatana, mające na celu zniszczenie owoców świętej wieczerzy, którą Jezus spożył z uczniami [Cottret, s. 298]. Równie krytyczny wobec obrzędu eucharystii (traktowanego jako ponowna i rzeczywista ofiara Zbawiciela) był Luter, uważając ją za bałwochwalstwo papistów, a nawet obrazę jedynej ofiary Jezusa⁶³. W gruncie rzeczy bowiem Kościół katolicki czci Chrystusa nie jako tego, który umarł za ludzi na krzyżu i zmartwychwstał, lecz jako tego, który zstępuje na ołtarz na wezwanie kapłana; tych dwu rzeczywistości tymczasem (Chrystus zmartwychwstały – Chrystus eucharystyczny) uzgodnić ze sobą nie sposób. Należy zatem dokonać wyboru: albo jednorazowe wcielenie i ofiara Chrystusa, albo eucharystia jako wydalenie zbawcze. Trzeciej możliwości nie ma, jedna bowiem rzeczywistość wyklucza drugą lub przynajmniej czyni ją zbędną.

Niezależnie jednak od tego, jak oceni się potrzebę eucharystii czy ponadczasowość (wieczność) ofiary Jezusa, należy dostrzec, że tak jak pojęcie sakralnej przestrzeni zmusza do wyodrębnienia miejsc nieobecności sacrum, tak też pojęcie świętego czasu wskazuje na okresy, w których jest ono nieobecne. Najbardziej radykalnymi koncepcjami czasu całkowicie świeckiego i eliminacji czasu świętego jest z jednej strony idea sekularyzacji

63 „Według Lutra, Chrystus ofiarował się raz na zawsze, a w Eucharystii staje się obecny w sposób sakramentalny jako ten właśnie, który złożył z siebie ofiarę raz na zawsze. W Eucharystii owa ofiara z krzyża nie jest powtórzona, ale staje się sakramentalnie obecna” [Kantyka, Starczewski, s. 60]. Z tego powodu eucharystię można potraktować, co najwyżej, jako wyraz ludzkiej wdzięczności za ofiarę krzyża, którą poniósł Jezus [Kantyka, Starczewski, s. 60]. W świetle tych opinii wydaje się jasne, że to właśnie Reformacja przyczyniła się „[...] do usunięcia ze świadomości swoich zwolenników wszelkich myśli o świętowaniu Wieczerzy Pańskiej jako «ofiary»” [Pesch, s. 511].

z właściwym jej modelem świata bez religii, z drugiej – postulowana przez Augusta Comte’a pozytywistyczna religia Ludzkości, budowana (zarówno doktrynalnie, jak i instytucjonalnie) na wzór religii katolickiej. Zgodnie wszak z jej założeniami, kalendarz świąt katolickich miał zostać zastąpiony kalendarzem świąt świeckich, w których cześć należy oddawać wielkim uczonym, wynalazcom czy reformatorom społecznym, miejsce Boga zaś zastępuje ponadczasowa, gatunkowo pojęta Ludzkość jako Istota Najwyższa. Z tego powodu miejsce władzy kapłańskiej powinna zająć władza świecka, którą będą sprawować uczeni, zgodnie z hierarchiczną strukturą instytucji naukowych, w dużej mierze wzorowaną na hierarchii Kościoła rzymskiego; naczelną władzę będzie sprawować papież religii pozytywistycznej, którym początkowo mienił się sam Comte.

Czas, w którym Bóg jest nieobecny, można jednak również pojmować bardziej religijnie; byłby to zatem taki okres dziejów, w którym Bóg całkowicie milczy, nie ingerując w bieg zdarzeń i nie spełniając swoich obietnic. Czas bez Boga nie musi zatem oznaczać, że Bóg nie istnieje, lecz jedynie, że – z jakiegoś powodu – nie daje o sobie znać, wycofując się z ingerencji w świat i ludzkie życie. Takie epoki przeżywał chociażby naród wybrany, kiedy to znajdował się w niewoli u innych ludów, zmuszany do praktykowania ich religii, a Bóg nie brał (przynajmniej w sposób widoczny dla ziemskich oczu) w obronę tych, którzy pozostali mu wierni, godząc się na ich cierpienia. Przykładem może być historia męczeństwa matki i jej siedmiu synów, którzy woleli oddać życie, niż splamić się spełnieniem bluźnierczych praktyk pogańskich (2 Mch 7, 1-42). Ponieważ jednak w obecnym życiu ponieśli klęskę, swoją nadzieję na sprawiedliwość Jahwe, który nie pozbawi ich należnej nagrody, pokładali w życiu przyszłym⁶⁴. Tak rozumiany czas nieobecności Boga może oznaczać karę za grzechy, zesłaną przez Stwórcę, który posługuje się dla swego celu poganami⁶⁵; przykładem jest najazd Nabuchodonozora na Jerozolimę i zniszczenie świątyni, nade wszystko zaś

64 Wtedy to bowiem męczennicy zostaną obdarzeni życiem wiecznym z Bogiem, ich oprawcy zaś poniosą karę za swoje okrucieństwa i pychę (2 Mch 7, 34-38).

65 Wątek ten przewija się przez całą Księgę proroctw Jeremiasza.

zniknięcie Arki Przymierza z Przybytku⁶⁶. Inną racją nieobecności Boga może być chęć poddania człowieka próbie wiary; ilustracją są zarówno losy Hioba, jak też kuszenie Jezusa na pustyni (Łk 4, 1-13) oraz opuszczenie Go przez Ojca na krzyżu (Mt 27, 46; Mk 15, 34).

Czas bez Boga może także oznaczać – zgodnie z założeniami religii chrześcijańskiej – dzieje ludzkości po wypełnieniu się wszystkich wydarzeń związanych z Objawieniem. Odkąd bowiem dobiegła kresu epoka apostołska, skończył się również czas szczególnej ingerencji Boga w historię, zapoczątkowany przymierzem z ludźmi, kulminujący zaś narodzeniem Jezusa jako Bożego Pomazańca i Zbawiciela świata. Z tego powodu, chociaż Bóg nie przestał kierować dziejami świata zgodnie ze swoimi odwiecznymi planami, to jednak nie dokonuje już takich znaków, które miały miejsce za życia Jezusa i Jego bezpośrednich uczniów. Równocześnie jednak jest to czas dalszego oczekiwania na pełne urzeczywistnienie obietnic Chrystusa, które zostaną wypełnione z chwilą Paruzji. Sugeruje to, że obecna epoka znajduje się między świętością czasu minionego (Objawienie) a świętością czasu przyszłego, który ma dopiero nadejść (Paruzja). Aktualny czas bez Boga jest zatem zarówno czasem pamięci o zbawieniu świata, jak też czasem oczekiwania i nadziei na ostateczne urzeczywistnienie Królestwa Bożego. Z tego powodu może to być również czas zwątpień i rozczarowań, niezależnie bowiem od ofiary Jezusa ludzie nadal grzeszą i umierają, nie widząc wyraźnych znaków obiecanego im zbawienia. Fakt ten sugeruje, że prawdziwie święty czas – czas pełnej i niedwuznacznej obecności Boga – dopiero nadejdzie w bliżej nieokreślonej przyszłości. Z tego powodu nie ma wątpliwości, że chrześcijaństwo podziela w gruncie rzeczy nadzieje wyznawców judaizmu na nadejście Mesjasza; różnica jest tylko taka, że według chrześcijan będzie to przyjście drugie, według zaś wyznawców religii możeszowej – pierwsze. Zarówno jednak żydzi, jak i chrześcijanie

66 Trudno określić, kiedy dokładnie i z jakiego powodu zniknęła Arka. Jedną z teorii jest jej ukrycie przed najazdem Babilończyków w miejscu, którego nigdy już nie odnaleziono. Wątek ten jest tematem interesującej powieści Jana Dobraczyńskiego *Wybrańcy gwiazd*, sugerującej, że odpowiedzialnym za ukrycie Arki był prorok Jeremiasz. Hipoteza ta jest oparta na rozmaitych źródłach starożytnych, takich jak *Apokalipsa Barucha* (powstała około 100 lat po Chrystusie), *Czwarta Księga Barucha* (powstała w II wieku po Chrystusie) czy *Żywot Jeremiasza* (powstały w I wieku po Chrystusie) [Klinkowski, s. 115-118]. W artykule Klinkowskiego omówione zostały także inne hipotezy, mające wyjaśnić zniknięcie Arki.

żyją w horyzoncie przyszłości, doświadczając nadal raczej skrytości Boga niż Jego obecności. Taka wizja historii mogłaby sugerować – paradoksalnie – że jedynie czas świecki, pozbawiony jakiegokolwiek obecności Boga, może być wolny od elementów idolatrycznych. Wprawdzie ludzie oczekują tego, co ma nadejść lub wspominają to, co już wydarzyło się w przeszłości, ich terażniejszość jednak (rozpięta między pamięcią a oczekiwaniem) jest pozbawiona wszelkiej sakralności. Skoro zaś czas traci wymiar świętości, to przestaje również być idolem zastępującym Boga. W przeciwieństwie do takiej idei czasu, czas religijny, którego sensem jest ciągle powtarzanie i uobecnianie minionych wydarzeń zbawczych w terażniejszości, rodzi niebezpieczeństwo idolatrii; skoro bowiem pierwotne wydarzenie można uczynić realnym również dzisiaj, to znaczy że aktualny czas okazuje się identyczny z epoką, którą miał jedynie symbolicznie reprezentować. W takim zaś razie aktualne czynności liturgiczne są nie tylko przypomnieniem minionych wydarzeń zbawczych, lecz także się z nimi utożsamiają – przeszłość i terażniejszość okazują się tym samym.

2.4. Święte czyny

Nie ma wątpliwości, że religie są także sferą rozmaitych działań sakralnych, wyraźnie przeciwstawionych czynnościom świeckim spełnianym w codzienności. Działania święte mogą mieć zarówno charakter rytualny, związany ze sprawowaniem kultu, jak też moralny, związany z przestrzeganiem Bożego prawa czy nawet – w skrajnych przypadkach – polityczny i militarny, związany z krzewieniem swojej wiary lub też jej obroną przed wrogami czy prześladowcami. Wprawdzie te trzy sfery nie wyczerpują całego obszaru świętych działań, to jednak są najważniejszymi wymiarami ludzkiej aktywności religijnej.

Do podstawowych czynności sakralnych należą przede wszystkim akty rytualne, polegające na ściśle określonych formach adoracji bóstwa. Kwestia ta była już na tyle ważna w starożytnej religii greckiej, że ten, kto

owych rytuałów nie spełniał lub spełniał je błędnie, mógł zostać ukarany⁶⁷. O wadze rytuałów świadczy także platoński dialog *Eutyfron*; zgodnie wszak z przekonaniem jego tytułowego bohatera oddawanie odpowiedniej czci bogom jest tak ważne, że ten, kto tych obowiązków nie dopełnia, dopuszcza się bezbożności⁶⁸. Wprawdzie Eutyfron denuncjuje swojego ojca za zabójstwo, to jednak nie czyni tego z powodów moralnych ani prawnych (ochrona życia ludzkiego), lecz religijnych, upatrując w zabójstwie czynu obrażającego bogów, podobnego do złamania przepisów rytualnych. Jak można się domyślać, Eutyfronowi nie chodzi o żadną zemstę na ojcu ani o konformizm społeczny, przeciwnie, kapłan uważa, że ma religijny obowiązek tak uczynić. Jest nawet przekonany, że w ten sposób stwarza ojcu szansę zawrócenia z drogi grzechu, a także uniknięcia gniewu i zemsty bogów. Takie rozumienie rytuału sugeruje, że jest on nie tylko cziłą oddawaną bogom, lecz także uświęca samego człowieka, który go spełnia.

Analogicznie sprawa przedstawiała się w Cesarstwie Rzymskim, czego ofiarami byli chrześcijanie. Ścisłe złączona z działalnością polityczną religia cesarstwa nakładała na każdego obywatela obowiązek składania oficjalnych ofiar bogom uznawanym przez państwo⁶⁹. Chrześcijanie jednak, podkreślając swoją lojalność wobec cesarza oraz ustroju politycznego państwa, w którym żyli, nie byli w stanie składać ofiar bogom, których uważali za idoli; taka postawa byłaby wszak zdradą Chrystusa. Z tego powodu byli wielokrotnie prześladowani. Nawet zatem, jeśli z punktu widzenia władzy cesarskiej zmuszanie do praktykowania religii państwowej miało cel polityczny (spójność państwa), to z perspektywy prześladowanych chrześcijan ich odmowa uznania oficjalnych bóstw była motywowana religijnie. Taki sens miała zwłaszcza negacja boskości cesarów – czy to zmarłych, czy

67 Przykładem jest sprawowanie oficjalnych misterii w prywatnym domu [Baslez, s. 60]. Jeszcze surowiej karano wszelkie parodie misterii, upatrując w nich świętokradztwa, a nawet bluźnierstwa [Baslez, s. 61-67].

68 „[...] zbożność to jest to, co ja teraz robię: skarżyć takiego, co popełnia zbrodnię zabójstwa czy świętokradztwa, czy innego się w tym rodzaju dopuszcza występku – wszystko jedno, czy to czasem nie jest ojciec, czy matka, czy kto bądź; a nie skarżyć, to bezbożność” [Platon, s. 186].

69 Szczególnie były pod tym względem rządy Decjusza (249-251), który ustanowił ściśle zasady celebrowania kultów oficjalnych, a także kontrolę praktyk religijnych [Baslez, s. 312-313]. Sensem posunięć Decjusza nie była jednak ortodoksja, lecz ortopraksja – składanie przepisanych prawem ofiar bogom [Baslez, s. 325-327].

aktualnie panującego (nawet jeśli przez władców była odbierana jako bunt polityczny)⁷⁰.

Religią bardzo przywiązaną do rytuałów był starożytny judaizm, w którym obowiązywały ściśle przepisy (zawarte zwłaszcza w Księdze Wyjścia, Księdze Liczb, Księdze Kapłańskiej oraz w Księdze Powtórzonego Prawa), szczegółowo regulujące sposób sprawowania kultu. Reguły te, objawione przez samego Boga, dokładnie opisywały, w jaki sposób należy Go czcić, jakie zaś formy kultu są zabronione. Powodem ustanowienia tak precyzyjnych przepisów było przekonanie wyznawców Jahwe, że człowiek uświęca się przez udział w boskim kulcie [Stachowiak, s. 36]. Prawo określało zarówno dokładne wymiary (a nawet tworzywo) ołtarza, przy którym ofiary mają być składane (Wj 30, 1-9), jak też charakter przedmiotów na nie przeznaczonych. Przykładem jest stwierdzenie, że Bóg nie przyjmie ofiary złożonej ze zwierzęcia mającego jakąkolwiek skazę w postaci cielesnego ubytku lub choroby (Kpł 22, 18-25). Ofiara taka byłaby lekceważeniem Boga, któremu należy poświęcić zawsze to, co człowiek ma najlepszego.

Za element kultu można też uznać spożywanie mięsa koszernego; z tego powodu wiele gmin żydowskich zatrudnia do dzisiaj rzeźnika, który dokonuje uboju zwierząt zgodnie z przepisami rytualnymi. Czynność ta ma charakter liturgiczny, a rzeźnik pełni służbę Bożą: „[...] wyciągając ramię i przygotowując ostry nóż do cięcia poświęca tę czynność, wznosząc myśl do Boga, wypowiadając święte słowo, a następnie tnie szyję zwierzęcia” [Kuśmirek, s. 43]. Jeżeli uboju dokona się z naruszeniem jakiegokolwiek przepisu, wtedy mięso podlega rytualnemu zakazowi spożycia [Kuśmirek, s. 44].

Równie precyzyjne przepisy dotyczą zakazu składania jakichkolwiek ofiar obcym bogom, a tym bardziej demonom (Kpł 17, 7), które są wrogami Jahwe. Złożenie dziecka w ofierze molochowi byłoby złem nie tylko z uwagi na dzieciobójstwo, lecz także z uwagi na to, że moloch nie jest prawdziwym Bogiem; z tego powodu osoba, która dopuściłaby się takiej zbrodni, musiałaby zostać ukarana śmiercią przez ukamienowanie (Kpł 20, 2-4). Warto jednak zaznaczyć, że – podobnie jak w przypadku Eutyfrona, który zadenuncjował swojego ojca nie tyle za zbrodnię zabójstwa, ile

⁷⁰ Kult cesarzy rzymskich miał jednoczyć obywateli z tronem, budując w ten sposób spójność państwa [Zieliński, t. 5, s. 183-184].

za świętokradztwo – kara ta ma być wymierzona raczej za złożenie ofiary obcemu bogu niż za zabicie dziecka. Podobnym przykładem jest śmierć dwu synów Aarona (Nadaba i Abihu), którzy – chociaż namaszczeni na kapłanów – ofiarowali przed Jahwe „ogień obcy, niezgodny z przepisami” (Kpł 10, 1). Przykłady te świadczą, że zlekceważenie (lub niedokładne spełnienie) któregośkolwiek z przepisów powoduje, że rytuał jest nieważny, ściągając na ludzi gniew Boga; za mniejsze wykroczenia nie przewidywano jednak śmierci, a jedynie wykluczenie z ludu (Wj 30, 33, 38). Powodem takiego ścisłego trzymania się przepisów rytualnych jest to, że Jahwe nakazał narodowi wybranemu, aby stał się królestwem kapłanów i ludem świętym (Wj 19, 6). „Wezwanie to jest równocześnie aktem wybrania i uświęcenia. Dlatego Izrael jest zobowiązany do przestrzegania praw i rytuałów, które czynią go ludem świętym. Z tego względu Żydzi są narodem kapłanów, każdy z nich ma prawo kierować obrządkiem” [Kuśmirek, s. 44].

Szczegółowe przepisy dotyczące form kultu, zawarte w Biblii hebrajskiej, z dzisiejszej perspektywy wydają się nie tylko okrutne (zabijanie zwierząt), lecz także magiczne. Wprawdzie w księgach prorockich pojawiają się wyraźne deklaracje Boga, iż nie chce On ofiar krwawych ani całopalnych (Iz 1, 11-14; Am 5, 21-23), zwłaszcza w sytuacji, gdy serce ludu jest dalekie od Niego (Iz 29, 13-14), to jednak prawo mojżeszowe kładzie silny nacisk na poprawne wypełnianie wszystkich przepisanych rytuałów. To sugeruje, że ważniejsze od ufności w opatrznościową opiekę Jahwe jest spełnianie określonych czynności, które polegają na ofiarowaniu Mu rozmaitych dóbr, należących do człowieka i mających charakter materialny⁷¹. Przeciwno takiej rytualizacji wystąpił Jezus, powołując się na teksty Izajasza (Mt 15, 7-10) i piętnując magiczne praktyki faryzeuszy, traktowane przez nich jako święte nakazy Boga, a w rzeczywistości będące idolatrią. Przykładem jest lekceważenie przez Jezusa i Jego uczniów rytualnego nakazu mycia rąk przed jedzeniem (Mk 7, 1-23) czy zakazu wykonywania jakichkolwiek prac w dzień szabatu (Mt 12, 1-14; Mk 2, 25-28). Znamienne są też słowa Jezusa wypowiedziane do faryzeuszy: „Zarzuciliście przykazanie Boże, a strzeżecie

71 Oczywiście elementem kultu jest także odczytywanie Pisma Świętego oraz komentowanie go; czynił to w świątyni także Jezus i Jego uczniowie [Kuśmirek, s. 41].

nakazów ludzkich. [...] Zręcznie omijacie przykazanie Boże, aby zachować wasze nakazy” (Mk 7, 8-9).

Niezależnie od tego, że Jezus piętnował nadużycia kasty kapłańskiej Izraela, to jednak sam również przestrzegał wielu tradycyjnych przepisów. Jak bowiem świadczą teksty Ewangelii (Mt 26, 17-29; Mk 14, 12-26; Łk 22, 7-19), obchodził ze swoimi uczniami święto Paschy, składając w świątyni ofiarę baranka i spożywając wieczerzę [Łach, s. 9]. Także po śmierci Jezusa Apostołowie nie zaprzestali praktyk religijnych, gromadząc się w świątyni (Łk 24, 53). Istotną zmianą było nauczanie świętego Pawła, który uważał, że ofiara Zbawiciela przyniosła ludziom usprawiedliwienie, wobec czego prawo przestało obowiązywać; w sposób szczególny dotyczy to zbędności rytuału obrzezania⁷². Na tym tle doszło do konfliktu Pawła z Piotrem, który był przywiązany do obowiązujących przepisów i uważał za konieczne ich spełnianie⁷³. Niezależnie jednak od takiego stanowiska, również Paweł nie odrzucał Prawa w całości, mówiąc raczej o konieczności jego dopełnienia niż całkowitego zniesienia [Łach, s. 14-15]⁷⁴. Podstawą do zachowania przepisów Prawa (także w zakresie rytuałów) mogły być słowa Jezusa, który przestrzegał, że żadna litera w Prawie nie może być zmieniona (Mt 5, 17-19). Zdanie to nie odnosi się jedynie do dwu najważniejszych przykazań (miłości Boga i bliźniego), w których wszystkie inne mają się streszczać (Mt 22, 36-40), lecz także do przepisów rytualnych. W przypadku Kościoła rzymskiego istotnym elementem rytuałów jest liturgia, w której powinien

72 Paweł głosi – jako jedną z fundamentalnych zasad teologicznych – wolność od Prawa [Łach, s. 12-13].

73 „Kiedy jednak Kefas przybył do Antiochii, sprzeciwiłem się mu otwarcie, ponieważ sobie na to zasłużył. Zanim bowiem przybyli pewni ludzie od Jakuba, spożywał posiłki razem z nawróconymi z pogaństwa. Skoro zaś tamci przybyli, zaczął się wycofywać i unikać pogan w obawie przed Żydami. Podobnie też zaczęli postępować pozostali Żydzi. Nawet Barnaba nie oparł się temu. Kiedy spostrzegłem, że nie postępują zgodnie z prawdą ewangeliczną, powiedziałem Kefasowi wobec wszystkich: Jeżeli ty, będąc Żydem, postępujesz według zwyczaju pogańskiego, a nieżydowskiego, to dlaczego zmuszasz pogan, aby żyli na sposób żydowski?” (Ga 2, 11-14). Dzieje Apostolskie sugerują, że Piotr uważał posłannictwo Jezusa za uniwersalne, skierowane także do pogan, a nie tylko do narodu wybranego. W Judei jednak inni Apostołowie czynili mu z tego powodu wyrzuty (Dz 10, 45 – 11, 3 O rozmaitych płaszczyznach sporu Pawła z Piotrem [Romanuk]).

74 „Czyż więc poprzez wiarę przekreślamy Prawo? Wręcz przeciwnie. My prawo umacniamy” (Rz 3, 31).

uczestniczyć aktywnie każdy wierzący. Jest to konieczne zarówno z uwagi na uświęcanie się samego człowieka, jak też ze względu na cześć okazywaną Bogu. Chociaż bowiem Chrystus jest obecny w Kościele cały czas, to jednak szczególnie uobecnia się właśnie w czynnościach liturgicznych; z jednej strony są one formą głoszenia objawionego słowa Bożego i kontynuacją zbawczej misji Chrystusa w świecie [Czernik, s. 42, 45, 49], z drugiej – uczestnictwo w nich daje każdemu wierzącemu przedsmak liturgii niebiańskiej, do której pielgrzymuje [KLS, nr 7-8]. Z tego powodu Kościół rzymski celebrowa obrzędy rytualne w sposób równie troskliwy, jak czynili to kapłani starozakonni⁷⁵. Powaga, z jaką traktowana jest zwłaszcza msza, sugeruje, że ważniejszy jest udział we wspólnotowych obrzędach niż samodzielna lektura Biblii, akcentowana w protestantyzmie⁷⁶. Taka absolutyzacja rytuału prowadzi do zastąpienia rzeczywistego przedmiotu kultu ludzkimi praktykami; centrum religii stanowi nie Bóg, lecz cześć Mu oddawana. Chociaż bowiem w liturgii ma być obecny Chrystus głoszący Ewangelię, to jednak zakres i charakter Jego obecności został wyznaczony przez przepisy prawa kanonicznego, których wierzący musi przestrzegać. Wszelkie zasady sprawowania liturgii leżą wszak w wyłącznych kompetencjach hierarchii Kościoła, wobec czego żaden kapłan ani wspólnota wiernych nie może w jej przebiegu niczego zmienić [Czerwik, s. 57-58]. Takie rozstrzygnięcie rzuca również na sposób rozumienia Słowa Bożego, którego słuchanie i głoszenie jest jednym z zadań wspólnoty wierzących, ostatecznie bowiem to Kościół jest „nauczycielką słuchania” [Czerwik, s. 48], wobec czego sens Pisma wyznaczony jest nie tyle przez jego Autora, ile przez instytucję, która czuwa nad poprawnością jego interpretacji. Inaczej mówiąc, zamiast obcować bezpośrednio ze Słowem Bożym, wierzący ma obowiązek odczytywać je w świetle oficjalnej wykładni Kościoła. Jeśli zatem nawet kapłan

75 Podobnie jest w prawosławiu, zwłaszcza w zakresie sprawowania sakramentów. „Sakramenty w Kościele prawosławnym są uznawane za ustanowione przez Chrystusa święte czynności, poprzez które Bóg udziela wiernym szczególnej łaski, nieosiągalnej w inny sposób i ukierunkowanej na konkretne dobro osoby i wspólnoty. Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka i zjednoczenie go z Bogiem” [Choromański, s. 98-99].

76 Wrażenie to jest spotegowane faktem, że pewne czynności rytualne są nakazane przez Kościół jako przepisy kanoniczne obowiązujące każdego wyznawcę; należy do nich spowiedź i komunika święta wielkanocna, a także uczestnictwo we mszy w niedziele oraz w wybrane święta i uroczystości [KPK, kan. 1246-1247].

w poszczególnych formułach liturgicznych nie wypowiada własnych słów, to jednak trudno przyjąć, aby były one słowami Boga; są to w rzeczywistości słowa Kościoła, którego przepisom kapłan musi być bezwzględnie posłuszny. W tej sytuacji trudno się zgodzić, że liturgia jest obecnością Boga, który – zgodnie z własną wolą – czyni się obecnym dla wiernych, przeciwnie, jest ona jedynie uczestnictwem we wspólnotowym życiu Kościoła, który decyduje o zakresie i sposobach obecności Boga we wspólnocie wyznawców. Z tego powodu liturgia przypomina bardziej obrzęd magiczny niż obcowanie z żywym Bogiem⁷⁷.

Jeszcze większy nacisk na poprawność składania ofiar położony jest w religii wedyjskiej; skuteczność składanych ofiar nie zależy tam bowiem od bóstw, lecz przede wszystkim od ich przepisowego złożenia [Kluj, s. 179]. „Wszystkie operacje obrzędowe zostały ściśle opisane, każde słowo musiało być wypowiedziane z wielką dokładnością, gdyż inaczej rytuał tracił moc. Doszło do tego, że każdy gest miał ukryte znaczenie, znane tylko braminom, będącym łącznikami między światem ziemskim a transcendentnym” [Kluj, s. 189]. Główna racja takiego rozwiązania polega na tym, że każda ofiara jest w jakiejś mierze odtworzeniem ofiary pierwotnej, którą złożyli bogowie; nie złożyli jej jednak sobie, lecz samej ofercie [Kluj, s. 184]. Dalszym powodem jest fakt, że wiele rytuałów ma bezpośredni związek z bezpieczeństwem i zachowaniem ludzkiego życia, trudno się zatem dziwić, że kapłani starają się je spełniać z najwyższą dokładnością [Kluj, s. 189], zwłaszcza że – w przypadku poprawnie odprawionego rytuału – bogowie są zobowiązani do spełnienia ludzkich prośb [Fic, s. 195]. Rozbudowany rytualizm pierwotnej religii wedyjskiej został ograniczony dopiero pod wpływem filozofii hinduskiej, zawartej w Upaniszadach, żądającej od człowieka „[...] dojścia do prawdziwej wiedzy [...] zamiast mnożenia ofiarniczych rytuałów” [Kluj, s. 190]. Jeszcze radykalniej przeciwko rytualizmowi braminów wystąpił Budda, zdaniem którego istotą religii nie jest składanie ofiar bogom, lecz skupienie na osobistym rozwoju duchowym człowieka;

⁷⁷ Z takiego niebezpieczeństwa zdają sobie także sprawę teologowie katoliccy; postulują zatem (w duchu Soboru Watykańskiego II), aby każdy obrzęd liturgiczny był poprzedzony wyjaśniającymi słowami kapłana, w przeciwnym bowiem razie może być niewłaściwie rozumiany przez wiernych, a nawet uznany za obrzęd magiczny [Czerwik, s. 45].

tymczasem wiara w skuteczność zabobonnych ofiar i rytuałów jest jednym z pięć krępujących ludzkiego ducha [Fic, s. 196-197].

Religiami silnie przesyconymi rytualizmem były także dawne (i współcześnie się odradzające) kultury andyjskie. Główny powód sprowadza się do faktu, że człowiek andyjski nie dąży „[...] do conceptualnego opisanie świata, lecz do doświadczenia go i przeżycia na płaszczyźnie symboliczno-rytualnej” [Szyszka, s. 240]. Większość form kultu ma charakter etyczny, wiążąc się z zapewnieniem ludziom bezpieczeństwa, ofiara ma zatem charakter swoistej transakcji między tymi, którzy ją składają, a bóstwami, które w rewanżu mają obowiązek opiekować się światem [Szyszka, s. 241]. W kultach andyjskich istnieją także rytuały będące wyrazem wdzięczności ludzi za otrzymaną pomoc lub też narzędziem przywrócenia kosmicznego ładu, który został z jakiegoś powodu naruszony [Szyszka, s. 242].

Zdecydowanie mniejszy rytualizm panuje w religii muzułmańskiej, islam jest bowiem nie tyle religią obrzędów, ile wyznania wiary w Allaha i poddania się Jego woli. Nie znaczy to, że nie ma w nim czynności liturgicznych; na konieczność składania ofiar zwraca uwagę także Koran, powołując się na Mojżesza i nakazywane przez niego ofiary ze zwierząt (II, 67-71). Najważniejszym jednak elementem szariatu są obrzędowe obowiązki muzułmanina; podstawowym jest codzienna (pięciokrotna) modlitwa, będąca podstawą religii i polegająca na recytacji fragmentów Koranu⁷⁸. Poprzedza ją symboliczne oczyszczenie ciała i duszy, dzięki czemu człowiek pozbywa się brudu oddzielającego go od Boga. Modlitwy mają przypominać ludziom o ich teomorficznej naturze, o czym łatwo zapomnieć pośród codziennej krzątaniny [Nasr, s. 111-112]⁷⁹. Drugim obowiązkiem muzułmanina jest post w czasie świętego miesiąca ramadan, w którym objawiona została Święta Księga, zawierająca prostą drogę postępowania, a zarazem

78 Modlitwy są odmawiane o wschodzie słońca, w południe, wieczorem, o zachodzie słońca i w nocy [Nasr, s. 112]. Należy dodać, że tylko modlitwa w języku arabskim jest ważna [Piwko 2013, s. 147].

79 Islam rozumie modlitwę jako cześć należną Bogu; z tego powodu w mniejszym stopniu mamy tu do czynienia z modlitwami prośącymi, polegającymi na wyjednaniu określonych łask u Boga (co jest częstą formą praktyki modlitewnej w chrześcijaństwie, zwłaszcza w katolicyzmie, gdzie nawet msza jest sprawowana w określonych intencjach). Na radykalną różnicę między prośbą a modlitwą w chrześcijaństwie wskazywał Nédoncelle [Nédoncelle, s. 101-118].

dowód jej słuszności [Koran II, 183-185]⁸⁰. Post polega na powstrzymaniu się od świtu aż do zachodu słońca od jedzenia, picia, aktów seksualnych, złych myśli i uczynków. Czas ten powinien być poświęcony na przebywanie w meczecie oraz modlitwę [Koran II, 187]. Jego celem jest oczyszczenie, w wyniku którego człowiek uwalnia się od świata i potrafi lepiej docenić wszystkie dary, którymi obdarza go Bóg [Nasr, s.113]. Z innych obowiązków rytualnych należy wymienić odbycie raz w życiu pielgrzymki do Mekki (pod warunkiem, że pozwalają na to człowiekowi środki materialne) oraz troskę o wspólnotę religijną, co powinno się wyrażać w aktywnych działaniach na rzecz ubogich [Nasr, s. 114]⁸¹. Główną jednak oznaką pobożności jest bogobojność [Koran II, 189, 194], będąca źródłem i racją wszystkich zachowań i praktyk kultycznych. Nawet jednak w islamie można dopatrzyć się wyraźnie obecnej idolatrii, polegającej przede wszystkim na absolutyzacji prawa, które jest święte i obejmuje każdą formę ludzkiego życia; w gruncie rzeczy bowiem żadna czynność życia codziennego nie ma charakteru czysto świeckiego, lecz powinna być spełniana z uwagi na Boga. Z tego powodu islam można nazywać zarówno teokracją, jak i nomokracją; absolutyzacja prawa w niektórych wspólnotach muzułmańskich może sugerować, że mamy tu do czynienia z idolatrią, w której posłuszeństwo prawu jest ważniejsze od wiary w Boga⁸².

80 Miesiąc ramadan jest również czasem, w którym bramy raju są nieco bardziej uchylone niż kiedykolwiek indziej [Nasr, s. 113].

81 Udzielanie jałmużny jest nakazane przez Koran (II, 43, 110, 177).

82 Żaden wyznawca islamu z pewnością z takim wnioskiem się nie zgodzi; zgodnie však z Koranem jest to jedyna religia prawdziwego Boga, wolna od wszelkiego bałwochwalstwa i fałszywego kultu (II, 136-143); muzułmanin zatem wierzy, że – w przeciwieństwie do wyznawców innych religii – czci jedynego Boga, nie modląc się do żadnych fałszywych bożków (II, 83, 138). „Punkt widzenia islamu oparty jest na traktowaniu Boskiego bytu takim, jaki jest sam w sobie, a nie jak został historycznie przedstawiony. Ten punkt widzenia dotyczy absolutu, a nie «przejawów absolutu»” [Nasr, s. 19]. Ponieważ podobne przekonania mają także wyznawcy innych religii, potwierdza się opinia, że oskarżenie o idolatrię ma charakter konfesyjny i dotyczy najczęściej cudzych wierzeń i praktyk religijnych. Ujawniło się to już w pierwszych polemikach między chrześcijanami a muzułmanami. Chrześcijanie zarzucali wyznawcom Allaha kult świętego kamienia, muzułmanie zaś nie mogli darować chrześcijanom kultu krzyża [Jurasz, s. 270-271, p. 30]. Chrześcijanie w odpowiedzi przekonywali, że krzyż jest tylko narzędziem, a nie przedmiotem kultu, podobnie jak Koran jest tylko narzędziem przekazania objawienia, a nie samym Bogiem dla wyznawców islamu [Jurasz, s. 279-280].

Nakaz spełniania przepisów prawa, obecny w judaizmie i islamie, może być też przykładem drugiego typu świętych działań, polegających na spełnianiu obowiązków moralnych, rozumianych jako przykazania Boże, lub też wynikających z przynależności do określonej wspólnoty religijnej. Człowiek wierzący bowiem, uznający Boga za swojego prawodawcę i sędziego, jest przekonany, że przestrzeganie określonych norm moralnych jest w gruncie rzeczy pełnieniem woli Bożej. Przy takiej interpretacji praktycznie każda zasada moralna, niezależnie od jej treści, okazuje się przykazaniem Bożym, jej złamanie zaś oznacza nie tylko winę moralną, lecz także grzech (czyli krzywdę wyrządzoną samemu Bogu). Niestety, taka wykładnia moralności jako objawionej woli Boga ma również charakter idolatryczny, człowiek bowiem, uznający określone zasady za święte i nienaruszalne (na przykład bezwzględny zakaz aborcji) uzurpuje sobie prawo do tego, że zna wolę Boga; w ten sposób przypisuje sobie również prawo do absolutnego osądu moralnego, do którego prawo wydaje się mieć jedynie Bóg.

Modelowym przykładem trzeciego typu świętych działań są niewątpliwie inwazje ideologiczne (a zwłaszcza militarne), mające na celu nawracanie pogan czy niewiernych na prawdziwą religię, lub też prześladowania odstępców od wiary, uważanej za prawdziwą. Formy obrony, a także szerzenia swojej wiary bywają bardzo różne, ich źródło jednak wydaje się wspólne, trafnie zdiagnozowane przez Platona w przywołanym wyżej dialogu *Eutyfron*. Jeżeli bowiem ktoś nie spełnia określonych rytuałów religijnych, obrażając w ten sposób bogów, to należy go ukarać, prawo religijne stoi bowiem ponad prawem świeckim. Tak właśnie postąpili denuncjatorzy i oskarżyciele Sokratesa, w myśl bowiem oficjalnej religii ateńskiej był on bluźniercą oddającym cześć fałszywemu bogu. Wprawdzie do oficjalnego aktu oskarżenia dodano deprawowanie młodzieży (czyli winę mającą bardziej charakter polityczny, społeczny i wychowawczy niż religijny), to jednak głównym elementem procesu była rzekoma bezbożność Sokratesa⁸³. Tytułowy bohater dialogu *Eutyfron* wskazuje też, że w przypadku czystości

83 Przedłożony sądowi akt oskarżenia brzmiał następująco: „Zbrodnię popełnia Sokrates, bogów, których państwo uznaje, nie uznając, inne zaś, nowe duchy wprowadzając; zbrodnię też popełnia, psując młodzież. Kara śmierci” [Guthrie, s. 77].

kultu nie można mieć żadnego względu na osoby; z tego powodu denuncjuje własnego ojca, uważając swój czyn za wyraz prawdziwej pobożności.

Podobne zachowania znane są też z dziejów innych religii, chociażby chrześcijaństwa czy islamu. Wprawdzie okres szerzenia Chrystusa za pomocą miecza wydaje się należeć do przeszłości, to jednak w okresie Średniowiecza żywa była idea krucjat mających na celu wyzwolenie Jerozolimy, w której umarł Jezus (w czasach nowożytnych zaś – idea krucjaty przeciwko muzułmańskiej Turcji). Włodarze Kościoła rzymskiego nawoływali do wypraw krzyżowych, a także wspierali je finansowo, ponieważ widzieli w nich dzieło autentycznie religijne, wyrażające wolę samego Chrystusa. Przykładem może być Sobór Laterański z roku 1123, w czasie którego biskupi „wyrazili wdzięczność Bogu za powodzenie krucjaty i zalecili książętom skuteczne popieranie, przez wysyłanie posiłków, chrześcijańskiego Królestwa Jerozolimskiego” [Mercier, s. 138]. Po upadku chrześcijańskiego państwa w Jerozolimie kolejni papieże traktowali odzyskanie go jako jedno ze swoich głównych zadań [Mercier, s. 152, 158]. Kiedy zatem cesarz Fryderyk II, pod pozorem złego stanu zdrowia, przerwał krucjatę, to papież Grzegorz IX obłożył go klątwą, zmuszając do podjęcia akcji militarnej od nowa [Mercier, s. 164]. Nawet spustoszenie chrześcijańskiego Konstantynopola przez uczestników czwartej krucjaty przyjęte zostało przez papieża Innocentego III z uznaniem; wprawdzie nie udało się odzyskać grobu Chrystusa, to jednak udało się pokonać greckich pyszałków i schizmatyków. Papież nie miał przy tym wątpliwości, że przejęcie miasta przez pokornych i wiernych katolików było dziełem Boga [Mercier, s. 159]. Równie okrutna była nowożytna ewangelizacja, która doprowadziła do eksterminacji wielu plemion, zwłaszcza na terenach Nowego Świata [Las Casas]. Nie mniej bezwzględne metody stosowali inkwizytorzy stojący na straży czystości wiary, odstępstwo od której karano więzieniem, torturami bądź śmiercią. Podobne strategie stosują dzisiaj radykalne grupy islamskie, nawołując do nawrócenia na prawdziwą wiarę za pomocą gróźb i szantażu (a nieraz także egzekucji i zamachów terrorystycznych). Dla swoich działań znajdują podstawę w Koranie, który nakazuje zwalczanie wrogów prawdziwej religii; wprawdzie tekst Świętej Księgi zabrania prowadzenia religijnej wojny zaczepnej, to jednak daje pełne prawo do obrony zbrojnej przed tymi, którzy usiłują

nawracać siłą na swoją religię wyznawców islamu: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę, Bóg nie miłuje najeźdźców! I zabijajcie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, i wypędzajcie ich, skąd oni was wypędzili! – Prześladowanie jest gorsze niż zabicie. – I nie zwalczajcie ich przy świętym Meczezie, dopóki oni nie będą was tam zwalczać” [Koran II, 190-191]. Przytoczony tekst sugeruje, że muzułmanin ma prawo prowadzić wojnę jedynie w obronie Boga (prawdziwej religii), nie zaś dla własnych celów, takich jak powiększenie majątku [Koran, s. 849, p. 190-194]. Walka powinna być prowadzona jedynie w obrębie własnego państwa najechanego przez niewiernych i należy ją zakończyć z chwilą, gdy zagrożenie wolności religijnej przestaje istnieć [Koran, s. 849, p. 190-194]. Każdy muzułmanin, nawet jeśli nie jest zdolny do udziału w walce zbrojnej, powinien – w miarę swoich możliwości – wspierać świętą wojnę finansowo. Jest to nakaz religijny, wynikający z prawa człowieka do obrony przed agresją ze strony innych i nastawianiem na jego prawa [Koran, s. 850, p. 195]⁸⁴.

Z pewnością trudno się zgodzić, że różnego typu święte wojny są przejawami ludzkiej pobożności, z drugiej jednak strony było ich w dziejach ludzkości zbyt wiele, aby uważać je wyłącznie za przypadek czy fałszywe odstępstwo od zasad wyznawanej religii⁸⁵. Dzieje prześladowań religijnych wydają się wskazywać, że przemoc jest wpisana w naturę religii, stanowiąc jej nieodłączny element. Jako przykład mogą posłużyć wspomniane wyżej katolickie krucjaty, do których nawoływało wielu papieży w średniowieczu i nowożytności; w pewnym momencie stało się niepisaną tradycją, że nowo obrany papież ogłaszał – jako jedno ze swoich naczelnych zadań – działanie na rzecz antyislamskiej krucjaty [Duda 2017, s. 30]. Udział w tym

84 W rzeczywistości sprawa jest bardziej skomplikowana, Koran dopuszcza bowiem niemal w każdej sprawie dwojaki odczytanie. Powodem jest to, że Bóg ma prawo wydać jakieś polecenie, potem zaś je zawiesić lub anulować. Stąd w tekście Świętej Księgi muzułmanów (podobnie jak w innych tekstach religijnych) można odnaleźć zarówno zachętę do pokojowego nawracania niewiernych za pomocą racjonalnej argumentacji, jak też nakazy Boga do krzewienia prawdziwej religii za pomocą walki zbrojnej [Sadowski, s. 44-45].

85 Benedykt XVI wszelką przemoc religijną, zwłaszcza w kontekście współczesnego terroryzmu islamskiego, uważał za efekt idolatrii; przemoc nie może bowiem przyświecać prawdziwy Bóg, kochający człowieka, lecz jedynie fałszywi bogowie, na których powołują się terroryści [Gądecki, s. 45].

przedsięwzięciu mógł przynieść człowiekowi nie tylko gratyfikacje finansowe, lecz także liczne odpusty [Duda 2010, s. 9], był zatem religijnie opłacalny. Jeśli zaś chodzi o islam, to udział w świętej wojnie (rozumianej nie tylko metaforycznie jako rozprawa ze złem, lecz także dosłownie, jako zwalczanie niewiernych będących wrogami Boga) jest jednym z obowiązków wyznawcy Allaha, zapisanym w boskim prawie [Nasr, s. 114]⁸⁶. Nawet zatem, jeśli niektóre religie oficjalnie potępiają przemoc, to jednak same również są jej częstym źródłem.

Nie ulega wątpliwości, że z opisu nakazanych przez Boga działań, które są zobowiązani podejmować Jego wyznawcy (czy to w zakresie rytuałów, czy działań moralnych lub nawracania na prawdziwą religię), wyłania się bardzo pesymistyczny i moralnie dwuznaczny obraz Boga. Jawi się On wszak jako swoisty inżynier, który wyposażył ludzi w określone reguły magiczne, za pomocą których mają Go czcić lub zjednywać sobie Jego łaskę (w tym nawet przebaczenie grzechów i wieczne zbawienie). U podstaw działań rytualnych leży przekonanie, że wystarczy poprawnie czcić Boga, aby wszystkie inne rzeczy zostały człowiekowi dane w nadmiarze. Zasada ta, *explicite* wyłożona przez reformatorów życia zakonnego w Cluny w X wieku [Mercier, s. 119-120], milcząco obowiązuje w większości religii, przynajmniej tych, na gruncie których kult bóstwa został sformalizowany. Jeśli jednak wyznawcy skupiają się przede wszystkim na poprawnych formach czci, to – często zupełnie niepostrzeżenie dla nich samych – świętość obrzędów staje się jedynym celem religii, zastępując jej rzeczywisty przedmiot. Skoro bowiem sam rytuał ma moc zbawczą, to bóstwo zostaje zepchnięte na drugi plan, a można nawet odnieść wrażenie, że staje się zbędne.

86 Według niektórych wyznawców islamu, przelanie krwi tyranów i zdrajców Allaha może mieć znaczenie oczyszczające, wyzwalać całą wspólnotę z grzechu [Sivan, s. 116]. Współcześni zwolennicy świętej wojny powołują się zwłaszcza na średniowiecznego myśliciela arabskiego, którym był charyzmatyczny reformator islamu Ahmed Taqi El Dinne Ibn Taymiya (1236-1328) [Filakota, s. 255-256]. Osobnym problemem są społeczne, ekonomiczne i polityczne źródła współczesnych idei świętej wojny.

2.5. Święte osoby

Wymienione przykładowo typy świętych działań wskazują na konieczność istnienia osób, które będą je spełniać. W każdej wszak religii, niezależnie od deklarowanej przez niektóre z nich równości ludzi, istnieje wyraźna hierarchia, której podstawą jest stopień bliskości (czy raczej oddalenia) poszczególnych jednostek względem Boga. Główny podział przebiega między warstwą kapłanów (czyli osób konsekrowanych), sprawujących obrzędy liturgiczne, a zwykłymi wiernymi, którzy uczestniczą w życiu religijnym na mniejszą skalę i zdecydowanie bardziej biernie⁸⁷. Równie ważny jest podział inny, zachodzący między ludźmi, których wolno nazywać świętymi, a tymi, którzy są od świętości dalecy. Nie jest on równoznaczny z podziałem na kapłanów i wiernych, lecz się z nim – przynajmniej częściowo – krzyżuje. Kategorię ludzi świętych można bowiem z grubsza podzielić na dwie grupy: pierwszą stanowią ci, którzy stali się świętymi z racji swojej autentycznej wiary i pobożności (niekiedy zaś także męczeństwa za wiarę), drugą zaś ci, którzy zostali konsekrowani po to, aby spełniać określone funkcje rytualne. Znaczy to, że konkretna osoba może być świętą w sensie pobożności i wiary, nie będąc jednak świętą z racji konsekracji; podobnie też osoba uznana za świętą z racji konsekracji może być daleka od świętości w sensie postawy religijnej.

Obecność obu grup wyraźnie widać w judaizmie, który głosi nakaz dążenia do świętości; wzorem świętości jest Jahwe, który oczekuje jej także od wierzących w niego ludzi. „Ponieważ to Ja, Jahwe, jestem waszym Bogiem, macie się uświęcać! Macie być świętymi, bom Ja jest święty” (Kpł 11, 44). Nakaz ten był jednak dosyć często pojmowany bardziej rytualistycznie niż moralnie; nie chodziło w nim przede wszystkim o nieskazitelność (świętość) postępowania, lecz o wierne przestrzeganie wszystkich przepisów

87 Jeśli w jakiejś religii nie istnieje osobna kasta kapłanów, to jednak wyodrębnia się przynajmniej funkcję kapłańską. Przykładem może być religia malgaska, w której funkcje kultyczne pełni głowa rodziny. W religii malgaskiej faktycznymi świętymi ludźmi są przodkowie, pełniący rolę pośredników między Bogiem a ludźmi. Na Madagaskarze istnieli także strażnicy świątynni, sprawujący pieczę nad skrywanymi w nich talizmanami; byli oni jedynymi ludźmi, którym wolno było ich dotykać. W czasie ceremonii ku czci jakiegoś talizmanu kapłani wpadali w trans, mówiąc i działając w imieniu bóstwa [Krzyżostaniak, s. 285-291].

prawa, zwłaszcza związanych z kultem religijnym. Z tego powodu w narodzie wybranym liczba kapłanów zbliżała się do 10 procent całej populacji [Kuśmirek, s. 14]. Tak rozumiana świętość ma jednak charakter formalny (a poniekąd nawet mechaniczny), wynikając ze spełnianej funkcji i miejsca zajmowanego w hierarchii społecznej, a nie z postępowania⁸⁸. Największa świętość przysługuje temu, kto pełni funkcje najwyższego kapłana, na niego bowiem oddziałuje bezpośrednio świętość samego Jahwe, któremu składa on ofiary (Kpł 21, 6)⁸⁹; kapłan ma zatem prawo uważać się za świętego, ponieważ w jakimś sensie dostarcza pokarmu samemu Bogu (Kpł 21, 8). Z tego powodu także lud powinien uznawać świętość kapłana: „Masz [kapłana] uważać za świętego, bo on składa ofiary dla Twego Boga; będzie dla ciebie święty, bom i Ja jest święty, Jahwe, który was uświęca” (Kpł 21, 8)⁹⁰. Z racji wagi urzędu kapłańskiego i związanych z nim funkcji, nie każda osoba może go pełnić; kapłanem nie może być, na przykład, człowiek chory, kaleki czy ułomny, ponieważ w ten sposób zbezczeszczyłby świątynię i przybytek (Kpł 21, 17-23). O wadze kapłaństwa świadczy także to, że sam Jahwe powołuje kapłana; stało się tak w przypadku Aarona, którego Bóg wybrał do pełnienia funkcji rytualnych na rzecz całego ludu i w jego imieniu [Kuśmirek, s. 11, p. 11]⁹¹.

88 Kapłaństwo w dawnym Izraelu nie było powołaniem, lecz funkcją; wypełnianie jej oddzielało daną osobę od reszty narodu, automatycznie czyniąc ją „poświęconą” [Kuśmirek, s. 17-18].

89 Pierwotne plemiona hebrajskie z okresu patriarchów nie miały świątyni ani wyróżnionej kasty kapłańskiej. Ofiary mógł składać każdy, kto był głową rodziny, pełniąc zarazem rolę ojca i kapłana [Kuśmirek, s. 8, p. 2].

90 Świętość kapłana zostaje dodatkowo potwierdzona rytualnymi czynnościami, które musi on wykonywać. Każdy bowiem, kto dotknie ofiary całopalnej lub miejsca, na którym została złożona, będzie święty (Kpł 6, 11-20), nie ma tymczasem wątpliwości, że właśnie kapłan przebywa w nim najczęściej. Urząd ten jednak można stosunkowo łatwo stracić, wystarczy nie spełnić jakiegoś określonego przepisu rytualnego. Jeśli bowiem kapłan spożyje (należące do niego) mięso z ofiary (Kpł 7, 7), będąc nieczystym, to zostanie pozbawiony pełnionej funkcji i wykluczony ze społeczności (Kpł 7, 20). Osobną kwestią, której nie trzeba w tej chwili omawiać, jest zróżnicowanie samej kasty kapłańskiej, w której rolę swoistej arystokracji pełnili uczeni w Piśmie, mogący należeć do najwyższej rady (sanhedrynu) [Zieliński, t. 3, s. 189].

91 W dawnym Izraelu kapłani pełnili funkcje świątynne, kierując także życiem narodu [Kuśmirek, s. 7]. W epoce hellenistycznej arcykapłan był faktycznym zwierzchnikiem Judei. „Związek niektórych kapłanów z polityką Antiocha IV spowodował w narodzie żydowskim obniżenie rangi tej klasy społecznej, kiedy jednak rządy przejęła dynastia hasmonejska, sytuacja się odwróciła, ponieważ arcykapłan stał się zwierzchnikiem suwerennego narodu, praktycznie jego królem” [Kuśmirek, s. 15]. Arystokracja arcykapłańska terroryzowała lud, czym budziła jego

W czasach prześladowań narodu wybranego kategoria świętości istotnie się zmienia, odtąd bowiem na to miano zasługuje ten, kto pozostał wierny Jahwe, ryzykując utratę życia. W ten sposób stawał się męczennikiem, którego Bóg przyjmie do swej chwały w niebie. Na miano świętych zasługują też prorocy, których Jahwe obdarza swoją szczególną łaską, posyłając ich do Izraela z misją głoszenia prawdy i wezwania do porzucenia grzechu.

Zgodnie z założeniami religii chrześcijańskiej świętymi są przede wszystkim męczennicy, którzy oddali życie za Chrystusa. Wraz z rozwojem instytucjonalnym Kościoła za święte zostają również uznane inne osoby zasłużone w umacnianiu chrześcijaństwa, chociażby te, które przyczyniły się do zwalczania rozmaitych herezji. Wprawdzie obyczaj kanonizacji⁹² wywodzi się prawdopodobnie z rzymskiej tradycji uznawania zmarłego cesarza za boga, przypominając także pogański panteon wielkich ludzi [Eire, s. 211], to jednak odpowiada naturalnym oczekiwaniom ludzi wierzących, którzy odczuwają potrzebę różnych pośredników w zbliżaniu się do sacrum. Mogą nimi być także osoby uznane za święte, które z jednej strony orędują w niebie za ludźmi pozostającymi na ziemi, z drugiej wskazują im skuteczną drogę do Boga. Męczennicy i święci uczą, jak należy żyć, budząc równocześnie nadzieję, że każdy może dostąpić podobnej łaski, świętość bowiem nie jest przywilejem nielicznych, lecz obowiązkiem i celem każdego⁹³.

Oprócz świętości związanej z postępowaniem człowieka, który nie zawahał się być świadkiem wiary, w chrześcijaństwie (zwłaszcza w katolicyzmie i prawosławiu) istnieje też świętość instytucjonalna, związana z pełnieniem funkcji kościelnych. Przysługuje ona osobom duchownym, w sposób szczególnie powołanym do służby Chrystusowi; ich pozycja jest z natury wyższa od pozycji osób świeckich, nad którymi sprawują władzę. Powodem jest fakt ich powołania przez Boga (Hbr 5, 4), wzorem samego

nienawiść; w czasie powstania w latach 67-70 zeloci usunęli z Jerozolimy wszystkich arcykapłanów, niektórych zabijając. Na arcykapłana wybrano wówczas jednego ze zwykłych kapłanów, będącego z zawodu kamieniarzem [Kuśmirek, s. 17].

92 Zasady kultu świętych oraz warunki procesu kanonizacyjnego zostały opracowane na synodzie w Rzymie w roku 993, zwołanym przez papieża Jana XV [Mercier, s.123].

93 Również Apostoł Paweł uważał siebie za godny do naśladowania wzorcowi dla innych ludzi, sam bowiem naśladował Chrystusa: „Naśladujcie mnie, tak jak ja naśladowuję Chrystusa” (1 Kor 11, 1).

Chrystusa, który także był arcykapłanem (Hbr 4, 14) powołanym przez Ojca (Hbr 5, 5). Przewagę duchownych nad świeckimi w Kościele rzymskim jednoznacznie potwierdził papież Pius X w encyklice *Vehementer nos* z roku 1906: „Kościół jest z natury swej społecznością nierówną, składa się bowiem z dwu kategorii osób: pasterzy i trzody. Tylko hierarchia kieruje nim i rządzi [...]. Obowiązkiem mas jest pogodzić się z tym, że są rządzone (*gubernari se pati*), i spełniać w duchu podporządkowania się rozkazy tych, którzy rządzą” [*Historia Kościoła*, t. 5, s. 108]. Zgodnie z nauczaniem Kościoła rzymskiego, kapłani są obdarzeni wyjątkowym przywilejem sprawowania eucharystii, a także odpuszczania lub zatrzymywania grzechów. Zgodnie wszak z władzą przekazaną przez Jezusa Apostołom (a przez nich – wszystkim kapłanom), cokolwiek zwiążą (rozwiążą) na ziemi, będzie także związane (rozwiązane) w niebie (Mt 18, 18). Poświadczający to wydarzenie zapis ewangeliczny jest fundamentem sakramentalnej władzy Kościoła. Należy jednak pamiętać, że w samym stanie kapłańskim także istnieje ścisła i trwała hierarchia, na co wskazuje zarówno *Kodeks Prawa Kanonicznego*, jak też *Katechizm Kościoła Katolickiego*; oba dokumenty operują kategorią instytucjonalnego Kościoła hierarchicznego.

Władzę najwyższą pełni biskup Rzymu, traktowany jako zwierzchnik całego Kościoła, a także właściwy interpretator posłannictwa ewangelicznego [Mercier, s. 316]. Idea ta została dopełniona ustanowionym 13 lipca 1870 roku na Soborze Watykańskim I dogmatem o nieomyłności papieża w sprawach wiary i moralności. Znamienne jest zwłaszcza to, że w stosownym dokumencie soborowym papież jest nazwany pasterzem i zwierzchnikiem nie tylko katolików, lecz wszystkich chrześcijan [Mercier, s. 247]. Do pewnego stopnia wiąże się to z tekstem Pawła: „Człowiek zaś kierujący się Duchem rozstrzyga wszystko, natomiast jego nikt nie osądza. «Któż zatem poznał myśl Pana tak, aby mógł Go pouczać?». My właśnie mamy myśl Chrystusa” (1 Kor 2, 15). „Na Zachodzie interpretowano ten fragment jako prawo pełniących urząd do władzy nad wiernymi, przyznawany początkowo biskupom, później zajmującym najwyższe pozycje, a ostatecznie odnoszony do tronu Piotrowego” [Cisło, s. 52]⁹⁴. W Kościele rzymskim papieżu często

⁹⁴ W dziejach papieństwa nie brakowało papieży, którzy przypisywali sobie także władzę świecką. Przykładem może być Bonifacy VIII, który triumfalnie wjechał do Rzymu w roku 1295;

musieli bronić swojej nadrzędności wobec zastrzeżeń zgłaszanych ze strony innych biskupów. Przykładem może być Mikołaj I, który – w odpowiedzi na wątpliwości biskupa Reims, Hinkmara, kwestionującego kierowane pod jego adresem upomnienia papieskie – stwierdził jednoznacznie, że biskupi są następcami Apostołów, podporządkowanymi następcy św. Piotra; powodem takiej regulacji jest fakt, że tylko Piotr uzyskał bezpośrednio władzę nad wierzącymi od samego Chrystusa [Mercier, s. 112]. W gruncie rzeczy wykładnia ta obowiązuje również współcześnie.

Organizacja Kościoła wynika z hierarchii ustanowionej przez Chrystusa. Papież zastąpił św. Piotra, biskupi nastąpili po Apostołach i w pewnym sensie kapłani po pierwotnych wyznawcach Chrystusa. Jako Następca Chrystusa na tej ziemi, papież sprawuje w pełni odpowiedzialne funkcje, powierzone przez Jezusa temu, który odtąd miał być nazywany Księciem Apostołów [...]. Ponieważ św. Piotr ustanowił swą siedzibę w Rzymie, do Biskupa Rzymskiego należy kierowanie Kościołem. Taki stan rzeczy istniał zawsze i tak przedstawia się on dzisiaj [Mercier, s. 283].

Biskupa Rzymu najczęściej określa się mianem papieża, to znaczy ojca [Żmudziński, s. 148-149]⁹⁵. Tytuł ten, początkowo przysługujący wszystkim biskupom i księżom na Wschodzie, został zarezerwowany wyłącznie dla biskupa Rzymu w roku 1075 przez Grzegorza VII w dokumencie *Dictatus Papae*. Jedną z konsekwencji takiego rozstrzygnięcia jest zwyczajowe nazywanie papieża Ojcem Świętym lub Jego Świątobliwością, które to terminy są grzecznościowymi formułami zwracania się do biskupa Rzymu

papieża jadącego na białym koniu poprzedzał herold niosący dwa miecze, symbolizujące władzę duchową i świecką [Mercier, s. 171]. Idea dwu mieczy – jako znaku władzy papiejskiej – ma dawniejszą tradycję; odwoływał się do niej chociażby Bernard z Clairvaux, głosząc, że władza kluczy daje papieżowi prawo wymierzania sprawiedliwości każdemu człowiekowi, także księciu czy cesarzowi. Obejmuje ona zatem wszystkich ludzi i całość ich ziemskiego życia [Mercier, s. 145, 153]. W późniejszym okresie zwolennikami oddzielenia władzy świeckiej (cesarza) i duchowej (papieża) byli tacy myśliciele, jak Dante, Ockham czy Marsyliusz z Padwy. Głównym argumentem było to, że Jezus w czasie swego ziemskiego życia nie sięgał po władzę doczesną, lecz podporządkował się jej. Z tego powodu Kościół, który naśladuje Jezusa, musi dbać przede wszystkim o zbawienie ludzi, a nie o ich życie doczesne [Białas, s. 150-155].

95 Papieżowi przysługują następujące tytuły: „Biskup Rzymu, Wikariusz Jezusa Chrystusa, Sukcesor Księcia Apostołów, Najwyższy Kapłan Kościoła Powszechnego, Patriarcha Zachodu, Prymas Włoch, Arcybiskup Metropolita Prowincji Rzymskiej, Suweren Państwa Miasta Watykańskiego, Sługa Sług Bożych” [Mercier, s. 373, p. 238].

[Żmudziński, s. 149]. Z punktu widzenia religii jednak nomenklatura ta prowadzi do poważnych trudności – nie tylko stoi w sprzeczności ze słowami Jezusa, zgodnie z którymi nikogo nie należy nazywać mistrzem ani ojcem⁹⁶, lecz nosi także znamiona idolatrii. Skoro bowiem tytuły przysługujące Bogu są odnoszone do człowieka, to również związana z nimi religijna cześć zostaje przeniesiona na Jego ziemskiego przedstawiciela. Problem ten dostrzegają także sami papieże, świadczy o tym chociażby oficjalne zniesienie przez Pawła VI tytułu „La Sanita di Nostro Signore” („Świątobliwość Naszego Pana”) [Żmudziński, s. 154], a także przyznanie przez Jana Pawła II, że przynajmniej niektóre określenia mogą przeczyć Ewangelii⁹⁷. Równocześnie jednak Jan Paweł II sugerował, że nie należy się tych tytułów obawiać, wyrosły bowiem na gruncie długiej tradycji i stały się bardziej przyzwyczajeniem językowym niż opisem osoby, do której są odnoszone. Ostatecznie bowiem właściwy sens prymatu papieża ujawnia się nie tyle w godności przysługujących mu tytułów, ile w pełnionej przez niego służbie, a nade wszystko – w jego osobistym świadectwie wiary [Żmudziński, s. 155]. Rozwiązanie to jest jednak bardzo problematyczne, sugeruje bowiem, że podkreślanie powszechnego ojcostwa i świętości papieża jest jak najbardziej uzasadnione, wiąże się bowiem z jego faktycznymi przymiotami charakteru i postępowania. Jeśli bowiem nazywany jest świętym nie tyle z racji kościelnej tradycji, ile z powodu jego osobistego świadectwa wiary, to tym bardziej zrównuje się go z Bogiem, którego ma być jedynie niegodnym sługą.

Utożsamienie to jest również obecne w innych tytułach przypisywanych papieżowi, jak chociażby Głowa Kościoła; zgodnie z Biblią bowiem tytuł taki przysługuje jedynie Chrystusowi (Ef 4, 15-16; Kol 2, 18-19). Nie lepiej przedstawia się sytuacja, kiedy papieża nazywa się Namiestnikiem (a nawet Zastępcą czy Wikariuszem) Chrystusa (*Vicarius Christi*). Tytuł ten był z upodobaniem używany przez Innocentego III, dążącego w ten sposób do umocnienia swojego autorytetu i rozszerzenia władzy. W rzeczywistości

96 „[...] wy nie nazywajcie się: rabbi, bo macie tylko jednego Nauczyciela, a wy wszyscy braćmi jesteście. I nikogo na ziemi nie nazywajcie ojcem, bo macie tylko jednego Ojca, tego w niebie. Nie nazywajcie się też: mistrzami, bo macie jednego tylko Mistrza – Chrystusa” (Mt 23, 8-10).

97 Jan Paweł II wypowiedział taką opinię w obszernym wywiadzie z nim przeprowadzonym, zatytułowanym *Przekroczyć próg nadziei* [Żmudziński, s. 155].

jednak określenie to sugeruje, że biskup Rzymu jest jakimś półbogiem [Żmudziński, s. 150], mimo to funkcjonuje ono także współcześnie, oficjalnie potwierdzone w dokumentach Soboru Watykańskiego II⁹⁸. Nieco mniej idolatrycznym określeniem może się wydawać (pomimo wszystkich zastrzeżeń) „Jego Świątobliwość”, które (przynajmniej w języku polskim) wskazuje nie tyle na przymioty wynikające z boskiego charakteru urzędu czy osoby papieża, ile na jego obowiązki, polegające przede wszystkim na prowadzeniu ludzi do Boga. Jeśli w taki sposób spojrzeć na funkcję biskupa Rzymu, to jest on nie tyle pasterzem swej trzody⁹⁹, ile osobą, której zadaniem jest odnoszenie się ze szczególnym szacunkiem, godnością, a nawet lękiem do Boga, który jest jedyną świętością. Nawet jednak taka interpretacja nie czyni z papieża bynajmniej „sługi sług Bożych”¹⁰⁰, lecz raczej człowieka najbliższego Bogu, obdarzonego wyjątkową łaską. Wprawdzie określenie to sprawia, że właściwy obiekt kultu religijnego został przysłonięty nie tyle przez konkretną osobę, ile przez oficjalny urząd kościelny, to jednak nadal element idolatryczny jest wyraźnie obecny. Jednym z papieży, którzy eksponowali potęgę nie tylko swego urzędu, lecz także własną osobę był Aleksander VI. Uwielbiając splendor i bogactwo, lubił pojawiać się publicznie w złotym płaszczu; przechodząc przez wąskie drzwi, wypełniał sobą całą przestrzeń, sprawiając wrażenie świętego obrazu, który zstąpił z nieba i wkroczył między ludzi [Bellonci, s. 114]. Zachowanie to było jednak nie tyle aberracją konkretnego człowieka, ile skutkiem urzędu,

98 „Biskup Rzymski z racji swego urzędu, mianowicie urzędu Zastępcy Chrystusa i Pasterza całego Kościoła, ma pełną, najwyższą i powszechną władzę nad Kościołem i władzę tę zawsze ma prawo wykonywać w sposób nieskrępowany” [KDK, nr 22]. Potwierdzeniem tytułu papieża jako Zastępcy Chrystusa jest też aktualnie obowiązujące prawo kanoniczne [KPK, kan. 331].

99 Terminologia ta, opisująca relację Jezusa do ludzi, których przyszedł zbawić (J 10, 1-16), przeniesiona na duchowieństwo i świeckich, ukazuje kapłanów jako dojrzałych przewodników i obrońców, a ludzi świeckich jako bierny i bezradny tłum, który wymaga stałej opieki i przewodnictwa. Wprawdzie w metaforze tej jest również zawarta gotowość oddania życia przez pasterza za swoje owce, to jednak nadal widać wyraźną asymetrię między właścicielem czy opiekunem stada a samym stadem. Potwierdzeniem władzy nad wiernymi świeckimi jest zwłaszcza biskupi pastorał [Mercier, s.130].

100 Tytuł ten (*Servus servorum Dei*) funkcjonuje w oficjalnych dokumentach Kościoła; przykładem konstytucje Soboru Watykańskiego II. Po raz pierwszy został użyty przez Grzegorza I (zwanego Wielkim), będącego biskupem Rzymu w latach 590–604, który w ten sposób definiował funkcję papieża w kościele [Mercier, s. 92-93]. Po śmierci Grzegorza nieznany autor nazwał go „konsulem Bożym”, uwieczniając to wyrażenie w napisie nagrobnym [Pierrard, s. 61].

który go wyniósł ponad innych, a który do dzisiaj uchodzi za jedną z ważnych przeszkód w dialogu ekumenicznym – z perspektywy protestantyzmu wszak i prawosławia papież to wcielenie antychrysta [Szeszow, s. 41]¹⁰¹.

Niezależnie od prymatu stolicy apostołskiej, papież jako kapłan nie jest postacią wyróżnioną wśród duchowieństwa, każdy bowiem ksiądz ma tę samą władzę sprawowania eucharystii. Znaczy to, że msza odprawiana przez zwykłego księdza jest równie ważna, jak msza odprawiana przez papieża [Żmudziński, s. 151]¹⁰². W przypadku mszy mamy jednak do czynienia nie tylko z idolatrią (w sensie czczenia chleba i wina jako ciała i krwi Chrystusa) czy zakwestionowaniem jednorazowości i skuteczności ofiary Chrystusa, o czym wspominałem wyżej, lecz także z sakralnym obrzędem, w którym centralną rolę odgrywa kapłan, występujący „w osobie Chrystusa” (*in persona Christi*), wypowiadając słowa Jezusa z ostatniej wieczerzy.

Na czele zgromadzenia stoi Chrystus, główny celebrans Eucharystii. Jest On Arcykapłanem Nowego Przymierza. To On niewidzialnie przewodniczy całej celebracji eucharystycznej. Biskup lub prezbiter reprezentuje Chrystusa, działając w osobie Chrystusa-Głowy (*in persona Christi Capitis*), przewodniczy zgromadzeniu, zabiera głos po czytaniach, przyjmuje dary ofiarne i odmawia modlitwę eucharystyczną [KKK, nr 1348].

W służbie eklezjalnej wyświęconego kapłana jest obecny w swoim Kościele sam Chrystus jako Głowa swojego Ciała, jako Pasterz swojej trzody, Arcykapłan odkupieńczej wiary, Nauczyciel Prawdy. To właśnie wyraża Kościół, mówiąc, że kapłan na mocy sakramentu święceń działa „w osobie Chrystusa-Głowy” (*in persona Christi Capitis*) [KKK, nr 1548].

Jeśli zatem eucharystia jest rzeczywistą ofiarą zbawczą, to kapłan nie tylko zastępuje Chrystusa, lecz w gruncie rzeczy utożsamia się z Nim (co oznacza najwyższą formę idolatrii). W ten sposób kulminacyjny obrzęd

101 Kiedy papież Leon X wydał w 1520 roku bullę *Exsurge Domine*, skierowaną przeciwko Lutrowi, ten napisał odpowiedź zatytułowaną *Adversus execrabilem Antichristi bullam* [Todd, s. 164-167]. W anglikanizmie odrzucenie prymatu, a także nieomyślności papieża jest jednym z 39 artykułów wiary. Zwierzchnikiem Kościoła anglikańskiego jest król, który mianuje biskupów, dziekanów i kanoników na wniosek premiera [Tatar, s. 116-118].

102 W pierwszych wiekach chrześcijaństwa było inaczej; w III wieku na terenie Afryki tylko biskup miał prawo sprawować eucharystię, zwykły prezbiter pełnił jedynie funkcje pastoralne. Sytuacja zmieniła się w wieku IV, po soborze w Nicei; odtąd prezbiterzy zastępują biskupów w ich diecezjach podczas sprawowania eucharystii [Cisło, s. 58].

mszy można postrzegać jako zawłaszczenie Bożej obecności i mocy przez osobę konsekrowaną; jeśli bowiem Chrystus zstępuje na ołtarz w wyniku słów wypowiedzianych przez kapłana, to znaczy, że człowiek ma nad Nim nieograniczoną władzę. Ta niepożądana konsekwencja, odwracająca relacje ontyczne między Bogiem a człowiekiem, została uznana przez Kalwina za bałwochwalstwo, zgodnie z którym każdy ksiądz sprawujący eucharystię staje się odkupicielem [Cottret, s. 58, 84, 97]. Tymczasem zdaniem wszystkich reformatorów nie ma żadnych wątpliwości, że Chrystus jest nie tylko jedynym Zbawicielem, lecz także jedynym Kapłanem [Cottret, s. 96]¹⁰³. Jednocześnie rola osoby kapłana w katolicyzmie powoduje, że należy go traktować z wyjątkowym szacunkiem jako widzialny znak Boga. W XVI wieku prestiż duchowieństwa był jeszcze tak wielki, że dowolną krytykę kapłanów uznawano za bluźnierstwo i znieważenie samego Boga [Litak 1986, s. 400]. Sytuacja ta pokazuje równocześnie siłę wystąpienia reformatorów, którzy poważniejszego bluźnierstwa gotowi byli upatrywać w sakramencie kapłaństwa i związanymi z nimi (niemal boskimi) przywilejami. Z perspektywy protestantyzmu zatem sam fakt istnienia osób konsekrowanych, którym przypisuje się świętość, ma charakter idolatryczny¹⁰⁴. Osoby te bowiem, z racji wyjątkowych funkcji liturgicznych, do których zostały powołane, raczej przysłaniają, niż odsłaniają Boga. Jest to zupełnie niezależne od ich woli czy osobistego świadectwa życia, wynikając jedynie z nadrzędnego miejsca, jakie zajmują w społeczności wierzących oraz funkcji rytualnych, jakie sprawują [Litak 1986, s. 400]. Niekiedy przysłonięcie Boga przez

103 Z tego problemu doskonale zdawał sobie sprawę Luter, który – jeszcze jako kapłan należący do zakonu augustianów – także odprawiał msze. W czasie pierwszej sprawowanej przez siebie eucharystii miał odczuwać olbrzymią udrękę, wynikającą z niepewności, czy temu zadaniu podoła; w mówieniu do Boga paraliżowało go poczucie własnej znikomości i grzeszności [Todd, s. 47]. Niewykluczone, że źródłem lęku odczuwanego przez Lutra było nie tylko to, że miał mówić **do** Boga, lecz także **w imieniu** Boga, wcielając się poniekąd w postać Chrystusa z wiecznika. Innym powodem lęku mogły być ówczesne przekonania, zgodnie z którymi jakikolwiek błąd w spełnieniu obrzędu powodował jego nieważność [Todd, s. 47]. To nadmierne akcentowanie zgodności rytuału z przepisami prawa kanonicznego wskazuje, że celebracje religijne są w gruncie rzeczy idolatrią; okazuje się bowiem, że zewnętrzny, zmysłowy wyraz wiary w Boga jest ważniejszy od samego aktu wiary, ludzki rytuał zaś – od Boga.

104 Na niemal dwa stulecia przed wystąpieniem Lutra i Kalwina John Wycliffe zwalczał istnienie kościelnej hierarchii, utożsamiając wspólnotę Kościoła z ogółem wiernych. Pogląd ten był tak że bliski Janowi Husowi [Mercier, s. 183].

osobę kapłana może być tak znaczące, jak stało się to w Polsce w odniesieniu do Jana Pawła II. Otoczony olbrzymim szacunkiem już za życia, po swojej śmierci i kanonizacji stał się wręcz uosobieniem prawdy objawionej. W wielu wszak publicznych wypowiedziach, także autorstwa hierarchów Kościoła rzymskiego, padają jednoznaczne nawoływania do zachowania dziedzictwa Jana Pawła II oraz nauki, którą głosił; w tej retoryce ginie jednak podstawowa powinność chrześcijanina, jaką jest zachowanie dziedzictwa i nauki Jezusa Chrystusa. Nietrudno także dostrzec, że kult Jana Pawła II w Polsce doprowadził do wytworzenia specyficznego mitu polegającego na tym, że – przynajmniej potocznie – stał się on wręcz synonimem papieża, tak jakby żaden biskup Rzymu przed nim ani po nim na to miano w pełni nie zasługiwał. Świadczy o tym fakt, że innych papieży (zwłaszcza Benedykta XVI i Franciszka) nie porównuje się z Chrystusem, którego są oficjalnymi namiestnikami, lecz z Janem Pawłem II, oceniając ich pontyfikaty w świetle tego, w jakim stopniu realizują program i spełniają wzorzec papieństwa nakreślony przez papieża Polaka. Nie ma zatem wątpliwości, że przynajmniej w niektórych kręgach polskich katolików osoba Jana Pawła II przysłoniła Chrystusa, co zapewne przez samego papieża byłoby uznane za jego wielką życiową klęskę; biskup Rzymu wszak powinien ludzi do Chrystusa prowadzić, a nie zastępować Go im ani przysłaniać. W tym społecznym uświęceniu osoby Jana Pawła II ujawnia się jednak nie tylko narodowa duma czy nawet pycha, lecz także potrzeba uniwersalnego mitu, który zaspokoi wszystkie ludzkie dążenia (osobiste, społeczne, religijne, moralne i narodowe). Cześć oddawana Janowi Pawłowi II czy też innym dostojnikom Kościoła w czasie ich publicznych wystąpień przypomina wyraźnie przykłady idolatrii, tępionej już przez Tertuliana; zdaniem tego autora bowiem bałwochwalstwem jest strojenie domów z okazji urodzin władcy [Gądecki, s. 43]. Wprawdzie Tertulian potępiał w ten sposób boską cześć oddawaną rzymskiemu cesarzowi, to jednak przykład ten da się również zastosować w odniesieniu do kapłanów czy przywódców religijnych¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Niekiedy idolatria przybiera charakter bardziej groteskowy, chociaż dla chrześcijan bardzo bolesny. Przykładem były obchody upamiętniające zryw robotników Szczecina w roku 1970 przeciwko władzy komunistycznej, krwawo stłumiony przez milicję i wojsko. W roku 2015 pojawił się na nich prezydent RP Andrzej Duda, przywitany przez grupkę osób plakatem zawierającym cytat z Pisma Świętego: „Szanowny Prezydencie: Błogosławione łono, które Ciebie

Z pewnością obrońca rozwiązań instytucjonalnych, obowiązujących w Kościele rzymskim w zakresie kapłaństwa, mógłby próbować odeprzeć zarzut idolatrii, odwołując się do słów samego Jezusa, posyłającego Apostołów w świat z nakazem głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu; powierając im wszak tę misję, zastrzegł, że ktokolwiek ich przyjmuje – przyjmuje Jego samego¹⁰⁶. Znaczy to, że Chrystus utożsamia się z tymi, którzy zostali przez Niego wybrani, aby głosić Jego naukę i sprawować liturgię¹⁰⁷. Problem jest jednak dużo bardziej skomplikowany, ponieważ duchowni późniejszych wieków nie zostali powołani bezpośrednio przez Chrystusa, lecz w sobie odkryli głos powołania, który mógł być subiektywną iluzją¹⁰⁸. Jeśli jednak o ważności powołania do kapłaństwa decyduje fakt święceń udzielonych przez Kościół, to znaczy, że źródłem charyzmatów nie jest bezpośrednie działanie samego Chrystusa, lecz władza instytucji religijnej.

nosiło i piersi, które ssaleś”. Słowa te, wypowiedziane przez jedną z kobiet słuchających Jezusa (Łk 11, 27), mogą budzić grozę (a przynajmniej niesmak) u każdego, kto wierzy, że Jezus Chrystus jest Zbawicielem świata, a Maryja – matką Syna Bożego. W ten sposób bowiem cześć należna Bogu została odniesiona do człowieka, co jest ewidentną formą idolatrii. Na ile mi wiadomo, takimi słowami nie był witany nawet Jan Paweł II w ojczystym kraju. Na ile też wiem, nikt nie zgłosił do prokuratury doniesienia o możliwości popełnienia przestępstwa związanego z obrazą uczuć religijnych. Nie jest mi także znany żaden oficjalny protest Kościoła katolickiego w tej sprawie. Nie słyszałem również żadnego potępienia dla tego typu zachowań jako niegodnych chrześcijanina i sprzecznych z wiarą w Chrystusa jako jedynego Zbawiciela świata. Możliwe, że osoby posługujące się tym cytatem nie wiedziały, skąd pochodzi ani do kogo się pierwotnie odnosił; możliwe też, że nie były osobami wierzącymi, dla których Ewangelia stanowi świętą księgę objawienia, możliwe nawet, że urządziły w ten sposób celową prowokację. Z pewnością jednak każdy chrześcijanin miał prawo uznać taki gest za niedopuszczalną profanację. Z perspektywy ateisty czy agnostyka cała sytuacja mogła się jawić jako żart lub farsa.

- 106 „Kto was słucha, Mnie słucha. Kto wami gardzi, Mną gardzi; a kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10, 16). Podobnie brzmi zapowiedź trybunałów, przed którymi uczniowie Jezusa będą stawiani; wówczas bowiem nie mają się troszczyć o to, co powiedzą, bo Duch Ojca będzie mówił za nich i przez nich (Mt 10, 20).
- 107 Świadczy o tym również przekonanie Apostołów po śmierci Jezusa, że działają pod natchnieniem Ducha Świętego (Dz 15, 28). Podobnie św. Paweł przekonywał, że cześć dla prezbiterów, którzy zasługują na nią dlatego, że są dobrymi przewodnikami (1 Tym 5, 17), nie czyni z ludzi bałwochalców, podobnie jak nie jest idolatrią cześć okazywana rodzicom [Gądecki, s. 41].
- 108 Jako iluzję Kościół postrzega powołanie do kapłaństwa odczuwane przez kobiety; prawdziwe i pełne powołanie bowiem jest jedynie tym głosem, który Kościół potwierdza swoją apostołską władzą (*Inter insigniores*, nr 6). W praktyce oznacza to, że jedynie samowiedza mężczyzny (odczuwającego powołanie) jest wiarygodna, analogiczne bowiem przekonanie kobiety, nawet głęboko przez nią odczuwane, jest złudzeniem. Aktualnie ordynacja kobiet w Kościele rzymskim jest uznana za kanoniczne przestępstwo zagrożone ekskomuniką [Niesiołowska, s. 131-134]. Analogiczny zakaz wyświęcania kobiet obowiązuje w prawosławiu [Choromański, s. 67].

Potwierdzeniem takiej opinii jest oficjalna nauka Kościoła rzymskiego, zgodnie z którą charyzmat wynika z urzędu [Cisło, s. 49].

[...] biskup pełni w powierzonym mu Kościele lokalnym funkcje zastępcy Chrystusa, troszczy się o przekaz wiary i jego prawdziwość. Podczas konsekracji otrzymuje on nie tylko funkcję jurydyczną nad powierzoną sobie wspólnotą, ale nade wszystko dary duchowe, dzięki którym może wypełniać zadaną misję. Otrzymuje dary, które mu pozwalają być przewodnikiem dusz, świadkiem Chrystusa. Dary otrzymane w sakramencie święceń pozwalają mu być żywym obrazem jedynego najwyższego kapłana – Jezusa Chrystusa. To nie biskup naucza swój lud, prowadzi i uświęca, to Duch Boży jest tym, który to czyni przez niego [Cisło, s. 59].

Podobne założenia funkcjonują w prawosławiu: z chwilą konsekracji kapłana zstępuje na niego Duch Święty, obdarzając go licznymi łaskami. Z tego powodu jest on dosłownie nowym stworzeniem [Choromański, s. 96]. Zarzut idolatrii pozostaje zatem dalej w mocy, ostatecznie bowiem to biskup wyświęca kapłana, czyniąc to w zastępstwie Chrystusa. W takim zaś razie pozostaje nadal wątpliwość, czy powołanie było autentyczne i czy w danym przypadku rzeczywiście Chrystus z kapłanem się utożsamia; skoro jedynym kryterium jest spełnienie formalnych kryteriów prawa kanonicznego, to żadnej pewności mieć nie można. Nie należy też zapominać, że Chrystus utożsamiał się nie tylko z uczniami, których rozesłał po świecie, lecz także z innymi ludźmi, zwłaszcza wykluczonymi, ubogimi, chorymi czy dziećmi¹⁰⁹. Potwierdza to również w opisie Sądu Ostatecznego, kiedy podkreśla, że ludzie będą rozliczani z tego, co uczynili Jego najmniejszym braciom; cokolwiek zatem uczynią maluczkim, w rzeczywistości uczynią samemu Jezusowi. To On jest bowiem obecny w głodnym, spragnionym, nagim, a także w więźniu, chorym czy odtrąconym przez społeczeństwo, instytucjonalny Kościół lub wspólnotę wiernych (Mt 25, 35-40).

Nadużywanie pojęcia świętości w Kościele rzymskim wywołało gwałtowne reakcje reformatorów. Kalwin nie miał wątpliwości, że kult świętych

¹⁰⁹ Podobne słowa, jak do posyłanych w świat uczniów, wypowiedział Jezus w odniesieniu do dzieci: „[...] postawił dziecko na środku, przytulił do siebie i powiedział im: – Kto przyjmie jedno z tych dzieci w imię moje, ten Mnie przyjmie, a kto Mnie przyjmie, nie Mnie przyjmuje, ale Tego, który Mnie posłał” (Mk 9, 36-37).

jest bałwochwalstwem, podobnie jak urzędowe kapłaństwo [Cottret, s. 44]. Luter był nieco bardziej ostrożny, uznając fakt kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, chociaż przeczył, jakoby udział w Wieczerzy Pańskiej był niezbędnym warunkiem zbawienia [Pesch, s. 327-328]. Podkreślając rolę biskupa jako osoby mającej wspierać ludzi w osiągnięciu życia wiecznego, reformator jednocześnie podważał doczesną władzę pasterzy, którzy w czasach Lutra zajmowali się administrowaniem diecezją czy ściąganiem podatków [Pesch, s. 331]. Zdecydowanie surowiej oceniał papieństwo, uważając, że biskup Rzymu, który rości sobie prawo do oficjalnej wykładni Pisma Świętego, sytuując się w rzeczywistości ponad Objawieniem, jest Antychrystem; znaczy to, że Chrystusowy Kościół, podległy władzy papieża, znajduje się w istocie w babilońskiej niewoli [Pesch, s. 329]. Ostatecznie zatem chrześcijanin staje przed wyborem – albo papież, albo Chrystus – który jest wyborem między idolatrią (kultem osób konsekrowanych) a wiarą w Boga. Z tego powodu w Kościołach protestanckich zrezygnowano z sakralnej funkcji kapłaństwa, ograniczając je do funkcji urzędowych¹¹⁰.

W prawosławiu (bliższym pod tym względem katolicyzmowi niż protestantyzmowi) kapłaństwo jest pojmowane jako wyjątkowy charyzmat świętości, kapłan jest wszak ikoną Chrystusa, reprezentując Go zarówno w bóstwie, jak i w człowieczeństwie [Choromański, s. 68, p. 5]. Duchowny nie działa zatem we własnym imieniu, lecz wyłącznie w imieniu Chrystusa, przez którego został powołany. Posługa duchowa, sprawowana przez kapłana, jest kontynuacją misji samego Chrystusa, przez nią właśnie Chrystus jest ciągle obecny, mogąc działać w Kościele [Choromański, s. 70, 74]. Kapłan jest nie tylko tożsamy z Chrystusem, lecz także z Duchem Świętym; kto zatem znieważa kapłana, znieważa automatycznie Ducha [Choromański, s. 89]. Z tego powodu kapłan prawosławny radykalnie różni się od osób świeckich, otrzymany sakrament odciska bowiem w jego duszy niezatarte znamię [Choromański, s. 74]. Podstawowym zadaniem duchownych jest pośredniczenie w relacjach osób świeckich z Bogiem (czy ogólnie – ze sferą

110 „[...] osoby posługujące w Kościołach protestanckich nie są osobami duchownymi lecz osobami świeckimi, które niczym nie różnią się od pozostałych wiernych oprócz sprawowanego urzędu kościelnego. Objęcie urzędu kościelnego nie wiąże się tu bowiem z posiadaniem przez osobę odrębnego sakramentu, który odróżniałby ją od pozostałych wiernych” [Choromański, s. 66].

nadprzyrodzoną); chociaż ich posługa dotyczy jedynie spraw duchowych, to mają oni także nad powierzonymi sobie wspólnotami władzę prawną (w sensie prawa kościelnego) [Choromański, s. 106]¹¹¹. W gruncie rzeczy zatem Kościół stanowią kapłani, bez nich nie mógłby on pełnić swej misji ani nawet istnieć [Choromański, s. 82, 108]. Sugeruje to, że dla zbawczego działania Boga w świecie ważniejsze są osoby duchowne aniżeli sam Chrystus i Jego ofiara na krzyżu. Z perspektywy bowiem misji Kościoła okazuje się, że o skuteczności działań Zbawiciela nie decyduje bynajmniej to, w jaki sposób i przez kogo została dokonana mesjańska ofiara, lecz to, czy jest kontynuowana przez osoby konsekrowane. W ten sposób hierarchia kapłańska¹¹² staje się jedynym dysponentem zbawienia, przejmując – podobnie jak ma to miejsce w katolicyzmie – prerogatywy Boga. Wrażenie to potęguje się dodatkowo w świetle panującego w teologii prawosławnej przekonania, iż świętość osób duchownych (będąca skutkiem konsekracji) ma charakter ontologiczny i jest niezbywalna; nawet zatem, jeśli duchowny zaprzestanie spełniania swoich funkcji lub zostanie pozbawiony urzędu, to i tak nie przestaje być diakonem, kapłanem lub biskupem [Choromański, s. 107]¹¹³.

111 Wbrew pozorom władza duchowa może być bardziej uciążliwa niż władza świecka; dotyczy wszak ludzkich sumień i najbardziej intymnych przeżyć związanych z odniesieniem do Boga. Analogiczną władzę mają nad wiernymi księża katolicy, zwłaszcza w sakramencie spowiedzi. Pośrednictwo to powoduje, że człowiek wyznaje swoje grzechy nie Bogu, który i tak je doskonale zna, lecz informuje kapłana o swoim życiu prywatnym, dając mu wgląd w najprzeróżniejsze sprawy, mające miejsce zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym.

112 Jest ona zachowana także w prawosławiu, pomimo obowiązującej tu zasady równości wszystkich biskupów; równość ta dotyczy bowiem otrzymanej łaski, nie zaś pełnionej funkcji [Choromański, s. 88]. Biskup jest także ważniejszy od zwykłego kapłana, a ten – od diakona. Hierarchiczność urzędów kościelnych (mimo iż powstała dopiero w czasach apostołskich) ma – w przekonaniu wyznawców prawosławia – boskie pochodzenie, wyrażając wolę samego Chrystusa [Choromański, s. 76-77].

113 „Kapłan-duchowny jako uczestnik kapłaństwa Chrystusowego jest święty. Nie chodzi tu jednak o świętość moralną w sensie nieskazitelnego postępowania, gdyż kapłan tak jak każdy człowiek podlega słabościom i popełnia grzechy, lecz o świętość, którą należy nazwać ontologiczną, czyli taką, która jest uczestnictwem w świętości Chrystusa na mocy przyjętego sakramentu święceń. W momencie święceń świętość ta przenika osobę kapłana i pozostaje w nim ze względu na jego posługę wypełnianą w imieniu Chrystusa, nawet wówczas gdy kapłan staje się wielkim grzesznikiem” [Choromański, s. 89-90]. Tożsamość kapłana (zwłaszcza zaś biskupa) z Chrystusem została zilustrowana w ikonie Wielkiego Wejścia z Solwyczegodska, przedstawiającej Chrystusa, stojącego przy ołtarzu, ubranego w szaty biskupie i przyjmującego procesję aniołów z darami [Choromański, s. 85, p. 35].

Problem idolatryczności urzędu kapłańskiego nie jest specyficzną cechą religii chrześcijańskiej. W gruncie rzeczy jest obecny w każdej religii, w której istnieje wyróżniona grupa osób, pełniących funkcję pośredników między światem bogów i ludzi. Idea pośrednictwa zakłada jednak, że sacrum nie jest dostępne wszystkim w taki sam sposób; niektórzy ludzie okazują się uprzywilejowani, ich bowiem wybrał Bóg po to, aby dzięki nim i przez nich działać w świecie. Jeśli zaś nawet w jakiejś religii nie ma urzędowego kapłaństwa sakramentalnego, to istnieją wyróżnione osoby obdarzone wyjątkowym przywilejem kontaktu z Bogiem, a także odczytywania Jego woli. Jednym z przykładów jest islam; na pierwszy rzut oka można sądzić, że kult osób świętych został z tej religii całkowicie usunięty, ponieważ jedynym obiektem czci muzułmanina jest Bóg, Koran zaś wyraźnie zabrania zrównywania kogokolwiek z Bogiem bądź przydawania Mu pośredników czy towarzyszy. Z tego powodu wyznawcy Allaha uważają chrześcijan za bluźnierców, którzy bezzasadnie i bałwochwalczo ubóstwili Jezusa, będącego wyłącznie jednym z proroków¹¹⁴. Pomimo takich zasad jednak, również w islamie pojawił się wyraźny kult osoby Proroka¹¹⁵, a także innych ludzi z przeszłości, który z czasem zaczął przypominać chrześcijański kult świętych [Danecki, s. 340]. „Gdy ten ruch zaczął zataczać coraz szersze kręgi, liczba *aulija*, czyli «bliskich Bogu», jak nazywano owych świętych, znacznie wzrosła. Wierzono, że zostali obdarzeni przez Boga niezwykłą mocą, dzięki której potrafią dokonywać cudów (są to tzw. *karamat*, tj. łaski). W końcu w wyobrażeniach ludzi święci stali się osobami wyjątkowymi, przewyższającymi swoim znaczeniem Proroka, tworzyli całą złożoną

114 „A wśród ludzi są tacy, którzy sobie biorą, poza Bogiem, Jemu równych, miłując ich, jak się miłuje Boga” [Koran II, 165]. W jednym z dawnych tekstów muzułmańskich, obrazujących dzień powszechnego zmartwychwstania i sądu nad ludźmi, Jezus prosi Boga, aby ten nie wtrącał go do piekła za to, że chrześcijanie czcili go jako Syna Bożego; on sam do takiej roli nigdy nie pretendował [Al-Muhāsibī, s. 23, 31]. Kult Jezusa jako Boga jest dla wyznawców islamu źródłem wszelkich innych form idolatrii, otwiera bowiem drogę do ubóstwienia wszystkich stworzeń [Jurasz, s. 285-286].

115 „Posłaliśmy wam Posłańca z was samych: on recytuje wam Nasze znaki; on was oczyszcza; on was naucza Księgi i mądrości; i on uczy was tego, czego nie wiedzieliście” [Koran II, 151]. Należy jednak od razu zaznaczyć, że Mahomet nie jest w islamie czczony jako święty [Czerwonajka, s. 92]. Jest jednak tym, który w dniu zmartwychwstania będzie pierwszym wskrzeszonym człowiekiem [Al-Muhāsibī, s. 14-16].

hierarchię” [Danecki, s. 341]¹¹⁶. Wprawdzie nie brakowało teologów, którzy ostro zwalczali wszelkie przejawy kultu świętych jako niedopuszczalnej herezji¹¹⁷, to jednak nie były one do końca skuteczne. Przykładem jest rozpowszechniony wśród szyitów kult pierwszego imama Alego; uznawano go niejednokrotnie za równego Bogu, wobec czego zajmował pozycję wyższą od Mahometa, który był jedynie rzecznikiem Allaha [Bylińska-Naderi, s. 161]. Zarówno szyici, jak i sunnici do dzisiaj przypisują boskość pierwszym dwunastu bezgrzesznym imamom, pochodzącym z rodu Proroka; wprawdzie współcześnie termin „imam” jest w islamie stosowany raczej grzecznościowo w odniesieniu do osób o wyjątkowym autorytecie religijnym, to jednak szyici gotowi są uznawać imamów za duchowych ojców, którym przysługują cechy nadnaturalne [Bylińska-Naderi, s. 164]¹¹⁸. Chociaż zatem na gruncie islamu nie ma – charakterystycznego chociażby dla chrześcijaństwa czy buddyzmu – stanu kapłańskiego, to jednak istnieją w jego obrębie osoby powołane do przekazywania wspólnocie prawd wiary [Piwko 2013, s. 142]¹¹⁹. Świadczy to, że nawet islam nie byłby prawdopodobnie w stanie przetrwać bez wyróżnionej grupy uczonych, którzy wyjaśniają święte księgi lub stanowią duchowych (a także politycznych) przywódców. Wyjątkową postacią w islamie jest kalif, czyli władca państwa muzułmańskiego; wprawdzie nie ma on żadnej nadprzyrodzonej mocy tworzenia nowych praw ani ich ogłaszania [Piwko 2013, s. 145], to jednak przysługuje mu zaszczytny tytuł *chalifat Allah*, czyli namiestnik Boga na ziemi [Danecki, s. 181]. Szczególnym przypadkiem jest współczesne prawodawstwo Islamskiej Republiki Iranu; konstytucja uchwalona w roku

116 Kult świętych osób był charakterystyczny zwłaszcza dla średniowiecznego sufizmu; jego przejawem było powstanie wielu meczetów, będących w istocie mauzoleami [Czerwonnaja, s. 93].

117 Przykładem może być Ibn Tajmijja (1263–1328) [Danecki, s. 339–341].

118 Nieco inny sens ma tytuł „ajatollah”, oznaczający dosłownie ‘znak Boga’ i przysługujący szycim autorytetem religijnym, mającym prawo samodzielnie rozstrzygać rozmaite kwestie związane z wykładnią i stosowaniem szariatu [Bylińska-Naderi, s. 169].

119 Islamowi nie są potrzebni kapłani z tego powodu, że „Allah nie oczekuje od człowieka ofiary, lecz wypełniania Jego prawa” [Piwko 2013, s. 143]. Z tego powodu można powiedzieć, że wszyscy wyznawcy Allaha są równi, każdy ma bowiem takie same obowiązki religijne względem Niego [Piwko 2013, s. 143]. Relacja między człowiekiem a Bogiem jest osobista i nie wymaga pośrednictwa [Piwko 2013, s. 156]. Równocześnie jednak w islamie istnieje grupa mężczyzn mających podobny autorytet do kapłanów w innych religiach; przykładem są imamowie, wyróżniający się wiedzą teologiczną i prowadzący piątkowe modlitwy [Sadowski, s. 30].

1979 (i uzupełniona w roku 1989) jednoznacznie wskazuje na przewodnią rolę duchowieństwa i Koranu w państwie [Nikołajew, s. 192]. Konstytucja ta przekazuje władzę namaszczonej teologom, którzy stoją na straży przestrzegania nakazów i zakazów Boga [Nikołajew, s. 195]. Na czele kraju stoi przywódca religijny, będący muzułmańskim prawnikiem, któremu jest podporządkowana władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza; jego wyjątkowa pozycja wynika z tego, że zastępuje on dwunastego, ukrytego imama, który w przyszłości pojawi się na ziemi jako Mahdi [Nikołajew, s. 197]¹²⁰. Przywódca państwa jest faktycznym – duchowym i świeckim – przewodnikiem ludzi dzięki swoim wyjątkowym kwalifikacjom intelektualnym, religijnym i moralnym. Jest to osoba, która musi perfekcyjnie znać szariat, a także odznaczać się sprawiedliwością i zdolnością skutecznego oddziaływania na ludzi [Nikołajew, s. 197-198]. Przykład ten świadczy, że również na gruncie religii ograniczającej rolę rytuałów konieczne jest istnienie pośredników między Bogiem a ludźmi; skoro zaś są oni jedynymi widocznymi znakami Allaha, mogą nie tylko uzurpować sobie władzę do występowania w Jego imieniu, lecz także Go przysłaniać, stając się faktycznym obiektem czci ze strony szeregowych wiernych¹²¹.

Analogiczne problemy pojawiają się także w innych religiach świata. Przykładem jest japoński kult shinto, w którym ważną rolę odgrywają święci pośrednicy, nazywani też dobrymi mistrzami (*kannushi*); ich zadaniem jest przekazywanie wiernym woli bóstw za pomocą rozmaitych rytuałów,

120 „Współczesny Iran jest miejscem ścierania się różnych koncepcji dotyczących czasu spełnienia się wizji powrotu ukrytego imama [...]. W ostatnim czasie w publicznej irańskiej telewizji pojawił się cykl filmów dokumentalnych pod znamienym tytułem *Ponowne nadejście jest bliskie*, w którym poprzedni prezydent Mahmud Ahmadineżad przedstawiony został jako wcielenie Szuaiba ben Saliha, świątobliwego męża, który ma towarzyszyć ukrytemu imamowi. Ahmadineżad, były strażnik rewolucji, oznak powrotu ukrytego imama dopatrywał się w wydarzeniach na świecie związanych z klęskami żywiołowymi, ogólną recesją gospodarczą i tzw. arabską wiosną ludów. Były już prezydent publicznie manifestował swoje przywiązanie do dwunastego imama, modląc się o jego rychłe nadejście, a nawet zebrał swoich ministrów (był bowiem faktycznym premierem) przy studni w meczecie Dżamkaran niedaleko Kom, gdzie ma wyłonić się oczekiwany imam” [Nikołajew, s. 198-199, p. 15].

121 Warto dodać, że również człowiek uczestniczący w pielgrzymce do Mekki (od momentu włożenia białej szaty pielgrzyma aż do końca pielgrzymki) wchodzi w stan uświęcenia [Koran, s. 850, p. 196].

a nawet cudów [Macek, s. 207]¹²². Podobną rolę odgrywali kapłani w państwie Inków, ich zadaniem było bowiem łączenie człowieka ze światem bogów; mieszkali w świątyniach, utrzymując się z ofiar oraz dochodów z ziemi, która należała do Słońca [Miśkowiec, s. 212, 214]. Podobnie w kultach andyjskich można wyróżnić grupę osób (*yatiri*) żyjących na pograniczu dwu światów – nadprzyrodzonego i ludzkiego, pełniących funkcję pośredników między wspólnotą religijną a czczonymi przez nią bóstwami [Szyszka, s. 236]. Równie ważną rolę pełnią kapłani w hinduizmie, na gruncie którego łącznikami między światem ziemskim i transcendentnym są bramini, będący specjalistami w zakresie sacrum [Kluj, s. 189]. Nieco inaczej sprawa przedstawia się w buddyzmie, gdzie duchowny (*bhikku*) nie jest szafarzem określonych dóbr niesionych świeckim, lecz ma wyłącznie jeden cel – osobiste zbawienie [Fic, s. 201]. Na gruncie buddyzmu jednak, zwłaszcza tybetańskiego, świętą osobą jest każdorazowy Dalajlama, odradzając się wszak w kolejnych wcieleniach, stanowi widomy znak bóstwa.

Niezależnie jednak od tego, jak bardzo w konkretnej religii rozwinięty jest kult osób świętych, każda – nawet najmniej rozwinięta jego postać – jest formą idolatrii¹²³. Skoro bowiem można modlić się do świętych o wyjednanie konkretnych łask, to rola Boga jako jedyne Ojca w niebie zostaje znacząco pomniejszona. Podobnie dzieje się wówczas, gdy najważniejsze funkcje rytualne przejmują osoby konsekrowane; zbawcze działanie Boga zostaje w ten sposób zredukowane do magicznych zaklęć lub czysto rytualnych zachowań. Przebaczenie grzechów nie jest już darmową łaską Zbawiciela, który umarł na krzyżu za każdego człowieka, lecz zależy od udzielenia rozgrzeszenia przez kapłana, ofiarowania jałmużny potrzebującym lub odpowiedniej liczby mszy odprawionych za zmarłego. Podobnie autentyczna więź z Chrystusem nie polega na bezwzględnej ufności do Niego i codziennie zanoszonej do niego modlitwie, lecz na spożyciu jego eucharystycznego ciała. Analogicznie wygląda relacja do Allaha; nie polega ona na bezpośrednim ukorzeniu się przed Jego nieskończoną potęgą,

122 Współcześnie funkcjonują oni bardziej jako urzędowi pracownicy świątyni (*shinshoku*), odprawiający przepisane ceremonie [Macek, s. 207].

123 Tertulian uważał, że jedną z głównych form idolatrii jest właśnie cześć oddawana ludziom; powodem jest to, że bogowie czczeni przez pogan byli kiedyś ludźmi [Gądecki, s. 43, p. 40].

lecz na zanoszeniu do Niego przepisanych modłów, stosowaniu prawa i posłuszeństwa wobec religijnego przywódcy. Ten zatem, kto najlepiej spełnia wszystkie formalne przepisy kultyczne, zasługuje na miano osoby bliskiej Bogu, uczestnicząc w Jego świętości. Hierarchiczne wyodrębnienie grupy osób konsekrowanych prowadzi również do dalszego niebezpieczeństwa, mianowicie do kultu instytucji religijnej, która – chociaż powołana do oddawania czci Bogu – przejmuje Jego cechy, stając się w ten sposób rzeczywistym obiektem wiary i adoracji.

2.6. Święte instytucje

Nie ma wątpliwości, że praktycznie każda religia opiera się na mniej lub bardziej rozwiniętej instytucji, wytwarzającej sprawnie działającą strukturę administracyjną, będącą warunkiem skuteczności jej działań, a nawet przetrwania¹²⁴. Instytucja ta musi być jednak zakotwiczona w rzeczywistości nadprzyrodzonej, promieniując świętością na zewnątrz. W praktyce oznacza to, że powinna być założona przez Boga, stając się właściwym narzędziem Jego działań w świecie. Instytucja religijna ma zatem nie tylko prawo, lecz także obowiązek pełnić wolę Boga, występując w Jego imieniu; jest to zresztą jedyna racja jej istnienia i jedyne zadanie, do którego realizacji została powołana. Z definicji też musi być instytucją jedyną, w której jest On obecny, wszystkie inne jedynie usurpują sobie prawo do boskiego charakteru, w rzeczywistości jednak mają charakter czysto ludzki. W praktyce oznacza to, że żadna instytucja religijna nie może tolerować innych jako równorzędnych sobie, wówczas podważałaby bowiem własną wyjątkowość¹²⁵. Poza tym, jeśli instytucja religijna ma prowadzić ludzi do Boga, to musi przejąć nad nimi władzę, co w praktyce oznacza sprawowanie peł-

124 Tezy takiej bronił Leszek Kołakowski, pokazując, że religia czysto mistyczna (bezwyznaniowa), oparta jedynie na subiektywnym doświadczeniu Boga, nie ma większych szans na przetrwanie [Kołakowski 1997]. Pewne ramy instytucjonalne mają także religie plemienne, nawet jeśli są one słabo rozbudowane lub związane ściśle ze strukturami społecznymi.

125 Potwierdzeniem jest książka *England and Catholicism* (1867) autorstwa kardynała H.E. Manninga, w której przekonywał on, że „[...] angażowanie się w rozmowy z wyznaniem niekatolickim byłoby dla Rzymu równoznaczne z negowaniem jego nieomyłności jako jedynego prawdziwego Kościoła” [*Historia Kościoła*, t. 5, s. 161].

nej kontroli nad ich życiem (zwłaszcza duchowym). W ten sposób jednak dowolna instytucja religijna, traktowana jako narzędzie Bożego działania, staje się Mu równa lub nawet Go przysłania i zastępuje; zamiast pośredniczenia w relacjach z Bogiem za pomocą religijnego kultu, staje się rzeczywistym obiektem adoracji. Z tego powodu nikt, kto znajduje się poza jej strukturami, nie może znać pełni prawdy ani dostąpić zbawienia.

Jedną z bardziej rozwiniętych instytucji religijnych jest niewątpliwie Kościół rzymski z papieżem jako Namiestnikiem Chrystusa na ziemi. Zgodnie z wierzeniami katolików tylko ich Kościół przechowuje pełną i nieskażoną treść Chrystusowego Objawienia, będąc dysponentem wszystkich niezbędnych środków gwarantujących zbawienie¹²⁶. Wszystkie pozostałe wspólnoty chrześcijańskie są odłączone od prawdziwego Kościoła i podlegają rozmaitym brakom. „Społeczności niekatolickie stanowią jak gdyby częściowe i niepełne realizacje Kościoła Chrystusowego, który w swojej widzialnej formie realizuje się w pełni w Kościele katolickim” [Moysa, s. 197]. Wprawdzie „Duch Chrystusa nie wzbrania się [...] posługiwać nimi jako środkami zbawienia”, to jednak ich skuteczność i moc pochodzi wyłącznie „z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu” [DE, nr 3]. Z tego powodu nawet w dialogu ekumenicznym Kościół rzymski nie może odstąpić od swoich zasad, które – jak sam wierzy – są zasadami Ewangelii: „[...] działalność ekumeniczna nie może być inna jak tylko w pełni i szczerze katolicka, czyli wierna prawdzie, którąśmy otrzymali po Apostołach i Ojcach, i zgodna z wiarą zawsze przez Kościół katolicki wyznawaną [...]” [DE, nr 24]. Tę (głoszoną przez Sobór Watykański II) wyjątkowość Kościoła rzymskiego jako jedynej instytucji, dysponującej pełnią władzy apostołskiej oraz Bożych łask, potwierdził także Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* [nr 10, 14]. Przywołane dokumenty nie odnoszą się tylko do wspólnoty duchowej ludzi ożywionych tą samą wiarą czy łaskami Chrystusa, do której mogą należeć ludzie niebędący formalnie członkami Kościoła

126 „Pełnię [...] zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia. Wierzmy mianowicie, że jednemu Kolegium apostołskiemu, któremu przewodzi Piotr, powierzył Pan wszystkie dobra Nowego Przymierza celem utworzenia jednego Ciała Chrystusowego na ziemi, w którym powinni zjednoczyć się całkowicie wszyscy, już w jakiś sposób przynależący do Ludu Bożego” [DE, nr 3].

rzymskiego, lecz także do konkretnej instytucji religijnej, opartej na władzy papieża. W ten sposób dochodzi do utożsamienia ziemskiej (i czysto ludzkiej) instytucji Kościoła z Chrystusem, który w tych strukturach przebywa i nimi kieruje. „Wyposażona [...] w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeczenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego” [KDK, nr 8]¹²⁷. Wprawdzie teza, iż pełnia środków zbawienia pozostaje jedynie do dyspozycji katolików nie oznacza, że osoby należące do innych wspólnot chrześcijańskich (a także niechrześcijańskich) są ze zbawienia wykluczone, to jednak potwierdza wyjątkowość religii katolickiej. Nauczanie to wpisuje się w dawną tradycję jurydyczną Kościoła, kierującego się czysto formalną i restrykcyjną interpretacją zasady *extra Ecclesia salus non est* [Bérier, s. 39]¹²⁸. W tym kontekście trudno się dziwić, że oficjalne dokumenty Kościoła rzymskiego opisują go jako niezbędny warunek zbawienia [KDK, nr 8]; powodem głównym jest to, że tylko w strukturach rzymskich

127 Do metafory Kościoła jako Ciała Chrystusa nawiązują także hierarchowie, opisujący swoje doświadczenie bycia w Kościele: „Kościół nie był dla mnie nigdy tylko instytucją, lecz Ciałem Chrystusa, ożywianym i odnawianym nieustannie przez Ducha Świętego” [Kasper, s. 22]. Również w tej wypowiedzi widać nakładanie się rzeczywistości boskiej i ludzkiej, ostatecznie bowiem mistyczne Ciało Chrystusa jest także społeczną instytucją, działającą w świecie.

128 Nie ma tu miejsca na przedstawianie dziejów interpretacji tej zasady; najbardziej racjonalną wydaje się ta, którą zaproponował św. Ignacy Antiocheński. Zgodnie z jego argumentacją, wszędzie tam, gdzie jest Chrystus, jest również Kościół, ponieważ jednak implikacja nie jest odwracalna, to należy stąd wyciągnąć wniosek, że nie wszędzie, gdzie jest Kościół, jest automatycznie także Chrystus [Historia Kościoła, t. 1, s. 103]. Formuła zaproponowana przez Ignacego nie unika idolatrycznego utożsamienia Boga z instytucjonalnym Kościołem, czyni to jednak wyłącznie jednokierunkowo; można zatem przyjąć, że tego utożsamienia dokonuje sam Chrystus, będący duchowym centrum Kościoła. Odwrócenie tej zasady, charakterystyczne dla przytoczonych dokumentów soborowych, powoduje, że mamy do czynienia z sytuacją poważniejszą; oto bowiem instytucjonalna i hierarchiczna struktura kapłańska przypisuje sobie prawo do tego, że jest tożsama z Chrystusem. W bardziej zliberalizowanych wykładniach współczesnych zakłada się, że wprawdzie nie ma zbawienia poza Kościołem, to jednak Chrystus może skutecznie działać także poza granicami widzialnej instytucji, a zatem także – w innych religiach; centrum życia ludzkiego nie jest bowiem chrześcijaństwo, lecz Jezus Chrystus [Waldenfels, s. 10-13]. Z drugiej jednak strony wyznawcy chrześcijaństwa z całą mocą podkreślają, że nie może ono zrezygnować z dogmatu chrystologicznego, odrzucają zatem hipotezę pluralizmu religijnego, zgodnie z którą wszystkie wyznania są równie zasadne lub bezzasadne [Chrzanowski, s. 305-308].

ma być w pełni obecny Chrystus, będący jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi oraz jedyną drogą zbawienia. „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów” [KDK, nr 14]. Chrystus nie tylko założył Kościół i w nim działa, lecz uczynił z niego swoje własne Ciało¹²⁹; w ten sposób wszystkie urzędy instytucjonalne Kościoła są hierarchicznym (a także charyzmatycznym) darem Boga dla świata [KDK, nr 4]. Dzięki temu rzymski Kościół okazuje się nie tylko warunkiem zbawienia, lecz także jego załącznikiem, w nim bowiem zaczęło się urzeczywistniać Boże Królestwo [KDK, nr 3, 5].

Z racji ścisłej jedności (a nawet tożsamości) zachodzącej między Chrystusem a Jego Kościołem władza papieża, biskupów i kapłanów jest święta¹³⁰. Z tego powodu władza w Kościele nie dotyczy tylko posłuszeństwa i dyscypliny (aczkolwiek wierni świeccy są zobowiązani do posłuszeństwa wobec decyzji hierarchów)¹³¹, lecz także treści wiary ujętej w formalnie obowiązującą doktrynę. W praktyce oznacza to, że – zgodnie zresztą z niektórymi

129 Kościół pojmowany jako Ciało Chrystusa tworzy jeden sprawny organizm, zbudowany z różnych elementów i funkcji [KDK, nr 7]. Niekiedy używane są także inne metafory: Chrystus to głowa organizmu, którym jest Kościół bądź też mąż, który miłuje swoją żonę (Kościół) jak własne ciało [KDK, nr 7].

130 Kościół to struktura, w której – oprócz zwykłych wiernych – znajdują się jednostki wyposażone „w świętą, wprost od Boga pochodzącą władzę, która stanowi podstawę do pełnienia przez nich w zastępstwie Chrystusa potrójnego Jego urzędu czy potrójnych funkcji zbawczych: nauczania, uświęcania i pasterskiego rządzenia” [Florkowski, s. 97]. Bardzo wyraźnie tożsamość między Bogiem a papieństwem podkreślił także Pius IX; w chwili bowiem, gdy przestało istnieć Państwo Kościelne, parlament włoski przyznał papieżowi stałą dotację oraz Watykan, Lateran i Castel Gandolfo. Papież jednak tego rozwiązania nie przyjął. „Zgoda – oświadczył – oznaczałaby uznanie grabieży a zwłaszcza zajęcia wiecznego Miasta: «Nie udzielimy zgody – pisał papież – na żadne pojednanie, które w jakiegokolwiek formie naruszałoby lub umniejszało **nasze prawa, które są prawami Boga i Stolicy Apostolskiej**»” [Mercier, s. 249, podkr. – I.Z.]. Świętość władzy w Kościele rzymskim jest także wyraźnie zarysowana w stosowanej przez niego oficjalnej terminologii; przykładem jest kategoria Święty Sobór, powszechnie obecna w końcowych dokumentach Vaticanum II. Niekiedy za dowód boskości Kościoła rzymskiego bierze się również to, że instytucja ta – targana na przestrzeni dziejów wieloma kryzysami – potrafiła zawsze je pokonać; u podstaw takiego przekonania leży założenie, że czysto ludzka instytucja musiałaby już dawno upaść [Mercier, s. 331].

131 „[...] autorytatywne nauczanie papieża i biskupów w sprawach wiary i obyczajów domaga się ze strony wiernych religijnego posłuchu i uległości” [Florkowski, s. 99].

zapisami biblijnymi¹³² – nikt nie ma prawa na własny sposób interpretować Pisma Świętego, lecz musi pozostawać w zgodzie z oficjalnym nauczaniem Kościoła¹³³. Ostateczny głos należy zawsze do teologów i pasterzy jako nauczycieli wiary, których wybrał Bóg, aby strzegli przekazanego im depozytu wiary¹³⁴. To w instytucjonalnym Kościele rzymskim bowiem działa oświecający wszystkich wiernych Duch Święty; z tego powodu właśnie duchowni są upoważnieni do tego, aby wyjaśniać wiernym świeckim podstawowe prawdy wiary, dotyczące także natury samego Kościoła. Taki był również cel Soboru Watykańskiego II, za pomocą którego Kościół rzymski postanowił „[...] wyjaśnić dokładniej swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo” [KDK, nr 1].

Deklarowana przez hierarchę katolicką świętość Kościoła rzymskiego ma źródła biblijne; zgodnie wszak z zapisami Ewangelii Jezus sam buduje swój Kościół, wręczając Piotrowi klucze do Królestwa Bożego. Przekazując wyróżnionemu apostołowi boską prerogatywę odpuszczania i zatrzymywania grzechów, Jezus potwierdza swoją obecność w Kościele, przez który działa w świecie, świętość Kościoła jest zatem odbiciem świętości samego Chrystusa. Problemem zasadniczym jest jednak to, że to Kościół ustalił kanon Pisma Świętego, Kościół podaje Jego poprawną wykładnię, i to Kościół ogłasza własną nieomyślność w sprawach wiary i moralności. Jest zatem instytucją, której nie można poddać krytyce zewnętrznej, nie naruszając jej religijnej (czy nawet boskiej) autonomii¹³⁵. Równocześnie jednak Kościół uniemożliwia wszelką weryfikację (a poniekąd także i falsyfikację)

132 „Przed wszystkim pamiętajcie, że nie można dowolnie wyjaśniać żadnej wypowiedzi proroka w Piśmie. Bo nie z woli człowieka głoszone były niegdyś prorocтва, lecz natchnieni Duchem Świętym przemawiali święci ludzie Boży” (2 P 1, 20-21).

133 „[...] wedle wiary katolickiej urząd nauczycielski Kościoła zajmuje specjalne miejsce w wyjaśnianiu i głoszeniu pisanego słowa Bożego” [DE, nr 21].

134 Te roszczenia Kościoła katolickiego w szczególnie ostry sposób krytykował Luter, uważając, że każdy wierzący ma nie tylko prawo, ale i obowiązek czytać Pismo Święte jako skierowane wprost do niego. Niestety, podobny grzech do tego, jaki Luter zarzucał Kościołowi rzymskiemu, stał się również udziałem reformatora, uzurpującego sobie prawo do rozstrzygania, które księgi biblijne są autentyczne i rzeczywiście natchnione przez Boga, które zaś należy z kanonu usunąć. Spór Lutra z Kościołem rzymskim dotyczył także bardziej szczegółowych kwestii, związanych z tym, jak należy interpretować poszczególne teksty biblijne.

135 Kościół jest wszak rzeczywistością odwieczną, obecną w zamysłach Boga od początku istnienia świata i konsekwentnie w dziejach urzeczywistnianą [KDK, nr 2].

własnych roszczeń i nauczania, deklaruje wszak, że w nim i przez niego działa sam Bóg, chociaż tego faktu nie można poznać ani zaakceptować inaczej niż w akcie ślepej wiary. Zgodnie wszak z nauczaniem Soboru Watykańskiego II „Kościół jest w swej najgłębszej istocie tajemniczą, złożoną rzeczywistością porządku nadprzyrodzonego, której nie można poznać należycie samym naturalnym rozumem, lecz dopiero dzięki światłu Objawienia Bożego i nadprzyrodzonej wiary” [Florkowski, s. 93]. Mamy zatem do czynienia nie tylko z utożsamieniem zarządzeń określonej instytucji z wolą Boga, lecz także z klasycznym błędnym kołem w uzasadnianiu; prawda o boskim pochodzeniu i naturze Kościoła jest wszak elementem treści wiary, przy czym to, co jest rzeczywistą treścią wiary, ustala sam Kościół¹³⁶.

Wymienione funkcje instytucji religijnej (pośredniczenie między sacrum a ludźmi, głoszenie Bożej prawdy czy prowadzenie ludzi do zbawienia) mają na celu przybliżanie ludziom rzeczywistości nadprzyrodzonej, czyniąc ją niemal fizycznie i namacalnie obecną (choćaby w sakramentach). Zadania te powodują jednak, że struktura instytucjonalna i czynności rytualne przez nią spełniane mogą nie tylko Boga przysłać, lecz nawet czynić Go zupełnie zbędnym. Skoro bowiem to Kościół prowadzi ludzi do zbawienia (a nawet już jest jego zaczątkiem, urzeczywistniając w obecnym życiu projekt Bożego Królestwa), to znaczy, że spełnia zadania pierwotnie przypisywane samemu Bogu; skoro zaś – dodatkowo – Bóg nie jest w stanie działać w świecie bez pośrednictwa Kościoła, to znaczy że faktyczna moc przysługuje instytucji religijnej. Mamy zatem do czynienia

136 Kościół jest oświecany przez Ducha Świętego, ale to sam Kościół tworzy kryteria, za pomocą których można odróżnić rzeczywiste działanie Ducha od ludzkich uzurpacji i złudzeń. Problem błędnego koła w uzasadnianiu działań wszelkich instytucji religijnych, pretendujących do wyłączności, rozwinąłem w [Ziemiński 2014]. Zdaniem niektórych badaczy stosowanie tego typu obiektywistycznych wymogów i kryteriów w analizie zjawisk religijnych jest błędem, który nie pozwala uchwycić ich najgłębszej natury. Doświadczenie sacrum bowiem, będące istotnym aspektem religii, jest ze swej natury niemożliwe do zdefiniowania w kategoriach przedmiotowych: „[...] możliwość **obiektywnej** weryfikacji wystawiałaby na szwank specyficzną naturę doświadczenia religijnego. Odmienne natura tego doświadczenia oznacza po prostu, że musi ono być pojmowane w swoich własnych kategoriach” [Dupré, s. 58-59, podkr. – L.D.]. Takie postawienie sprawy powoduje jednak, że żadna dyskusja na temat obiektywnej prawdziwości wiary nie jest możliwa; w takim zaś razie, jeżeli jakaś osoba religijna będzie chciała przekonać inną o autentyczności swoich doświadczeń czy prawdziwości wierzeń, to nie będzie w stanie znaleźć rozstrzygających argumentów.

z klasycznym przykładem idolatrii, w którym rzeczywisty obiekt religijnej czci (sacrum) został zastąpiony przez ludzką instytucję przejmującą jego prerogatywy. Z tego powodu uświęcenie i wywyższenie instytucji religijnej może – paradoksalnie – prowadzić do sekularyzacji, okazuje się bowiem, że jedyną istniejącą rzeczywistością jest Kościół, a nie Bóg, któremu ma on służyć; wówczas też to, co nazywa się Bożą łaską, zostaje zredukowane do czysto rytualnych zachowań magicznych. Z jednej zatem strony instytucja religijna wydaje się niezbędnym warunkiem krzewienia religii (co jest szczególnie ważne zwłaszcza w przypadku religii misyjnych), z drugiej jednak religię niszczy, o autentyczności wiary zaczyna bowiem decydować nie wewnętrzne przekonanie danej osoby, lecz jej przynależność do określonej grupy wyznawców oraz spełnianie rytuałów przepisanych w prawie religijnym. Wyraźnym znakiem takiego rozumienia świętości jest obecna w dziejach chrześcijaństwa teoria o wyższości życia konsekrowanego nad świeckim¹³⁷; w przeszłości uważano, że tylko życie konsekrowane jest w pełni doskonałe, stanowiąc niezawodną drogę do zbawienia [Todd, s. 33]. W ten sposób życie kapłańskie (w tym zakonne) okazywało się równie skuteczną drogą zbawienia, jak męczeństwo za wiarę. Idea wyższości życia konsekrowanego nad świeckim mogła też stosunkowo łatwo prowadzić do przekonania, że – niezależnie od wiary czy postępowania moralnego – człowiek będzie zbawiony z samego faktu przynależności do stanu duchownego.

Apoteoza stanu kapłańskiego znajduje odzwierciedlenie w strukturach organizacyjnych i sposobach działania instytucji religijnych. Jednym z przykładów jest sakralizacja hierarchicznego Kościoła katolickiego, wyraźnie obecna w jego własnej, oficjalnej nomenklaturze. Jak już wspominałem, papież jest nazywany Ojcem Świętym, sobór – soborem świętym, kardynałowie uczestniczący w konklawe – najświętszymi¹³⁸, a teologia – nauką świętą¹³⁹. Nie ma jednak wątpliwości, że mamy tu do czynienia z naduży-

137 Potwierdza ją także Sobór Watykański II, według którego różnica między kapłaństwem powszechnym wiernych a kapłaństwem urzędowym (hierarchicznym) nie jest jedynie różnicą stopnia, lecz istoty [KDK, nr 10].

138 Tak nazwał ich po swoim wyborze na biskupa Rzymu Jan Paweł II.

139 Język ten nie jest charakterystyczny jedynie dla Kościoła katolickiego, stosuje go także Kościół prawosławny, a także niechrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe.

waniem słowa „świętość”, które w pełnym sensie wolno odnosić wyłącznie do Boga, żadna bowiem ludzka instytucja w takim samym znaczeniu jak On święta być nie może. Prawdopodobnie jednak takiej lingwistycznej sakralizacji instytucji religijnych nie da się całkowicie wyeliminować; powodem jest charakterystyczna dla ludzi skłonność do uznawania rozmaitych doczesnych i historycznych form życia za nienaruszalne i święte [Gołubiew, s. 246]. Dzięki takiemu postępowaniu człowiek sakralizuje także samego siebie (przynajmniej pośrednio, przez przynależność do – uznanej za świętą – wspólnoty). Przejawem takich dążeń jest również przekonanie rzymskich katolików o świętości władzy, którą Kościół otrzymał od samego Boga i której nie może porzucić. Władza ta przejawia się przede wszystkim w reglamentacji sakramentów; to Kościół ustala przecież nie tylko ich liczbę, lecz także warunki udzielania oraz skuteczności. Dzięki temu, jak trafnie dostrzegał Luter, Bóg nie znajduje się ponad instytucją religijną, lecz staje się instrumentem w jej ręku; nie człowiek zatem jest w mocy Boga, lecz Bóg w mocy człowieka [Todd, s. 42]. Sytuacja ta stanowi kulminację religijnej idolatrii, instytucja bowiem, której jedyną racją istnienia jest oddawanie Bogu należnej czci, w rzeczywistości zyskała pełnię władzy nad działaniem Boga. W ten sposób Bóg podlega kontroli Kościoła [Eire, s. 11], ponieważ to kapłan – jako reprezentant instytucji – jest szafarzem Bożej łaski, decydując o tym, komu jej udzielić. Jeśli zatem rzeczywiście jest prawdą, że Bóg działa tylko w Kościele i przez Kościół, to znaczy że Jego zbawcze dary są całkowicie zdeponowane w rękach duchowieństwa. Stąd już tylko krok do ubóstwienia siebie przez określoną instytucję bądź wspólnotę wyznawców jako jedynej świętości, nie tylko przysłaniającej, lecz także eliminującej Boga i zajmującej Jego miejsce¹⁴⁰.

Wniosek ten wydaje się nieuchronny również dlatego, że historyczne działania rozmaitych instytucji religijnych, pretendujących do wyłączności,

140 Znamienne, że *Katechizm Kościoła Katolickiego*, korzystając z formuły Orygenesusa, tępi jako bałwochwalcze odnoszenie pojęcia Boga do tego, co nie jest Bogiem [KKK, nr 2114]. „Bałwochwalstwo nie dotyczy tylko fałszywych kultów pogańskich. Pozostaje stałą pokusą wiary. Polega na ubóstwianiu tego, co nie jest Bogiem. Ma ono miejsce wtedy, gdy człowiek czci i wielbi stworzenie zamiast Boga, bez względu na to, czy chodzi o innych bogów, czy o demony (na przykład satanizm), o władzę, przyjemność, rasę, przodków, państwo, pieniądze itd.” [KKK, nr 2113]. W świetle tego stwierdzenia nie ma wątpliwości, że bałwochwalstwem jest także oddawanie czci instytucji Kościoła, nazywanego świętym.

bywały niekiedy dalekie od tego, czego można oczekiwać od Boga lub wspólnoty wyznaniowej, w której jest On obecny i przez którą działa. Przykładem są zarówno współczesne działania niektórych imamów, nawołujących do zabijania niewiernych [Sivan, s. 105-154], jak też prześladowania innowierców czy osób uznanych za heretyków w historii chrześcijaństwa. Problem ten jest szczególnie wyraźnie obecny w przypadku Kościoła katolickiego, roszczonego sobie prawo do bycia mistycznym Ciałem Chrystusa. Jeżeli bowiem wszystkie działania Kościoła są działaniami Chrystusa, to trzeba uznać, że sam Bóg czyni zło, jeżeli zaś tylko niektóre, to powstaje problem kryterium, jak odróżnić te, które są inspirowane przez Boga, od tych, za które odpowiedzialność ponosi jedynie instytucjonalny Kościół. Dodatkowym problemem jest to, że misją Chrystusa w świecie jest zbawienie ludzi; ponieważ jednak podobna funkcja została przypisana także Kościołowi, to można sądzić, że zbawcza misja Chrystusa nie była skuteczna i dopiero działanie Kościoła może doprowadzić ludzi do realizacji ich ostatecznego celu. W takim jednak razie Kościół jest nie tylko równorzędny Bogu, lecz nawet od Niego ważniejszy; chociaż bowiem Chrystus swoją ofiarą na krzyżu uczynił zbawienie możliwym, to jednak dopiero działanie sakramentalne Kościoła przynosi rzeczywiste zbawienie poszczególnym ludziom. Uświęcenie instytucjonalnego Kościoła jest zatem równoznaczne z degradacją Boga, który staje się zbędny. Paradoksalnie zatem, im potężniejsze są zbawcze prerogatywy Kościoła, tym bardziej przytłacza on Boga; mamy zatem do czynienia z kontynuacją autokratycznej tradycji Kościoła. W XVI wieku uważano wszak, że im potężniejszy (także społecznie i politycznie) jest Kościół katolicki (zwłaszcza w obliczu rozdrobnienia wspólnot protestanckich), tym większą można mieć gwarancję, że głoszona przez niego nauka jest prawdziwa [Litak 1986, s. 403]. Potęga Kościoła – instytucjonalna i materialna – miała zatem świadczyć, że jest on jedynym prawowitym spadkobiercą Chrystusa. Podobnie pełnienie woli Boga było rozumiane nie tyle w kategoriach posłuszeństwa Kościoła wobec swego założyciela, ile raczej w kategoriach zyskania boskich uprawnień, z których Kościół ma prawo korzystać w życiu doczesnym¹⁴¹. Autokratyzm ten pro-

141 Wprawdzie nigdy zasada ta nie była oficjalnie przez chrześcijan uznawana za słuszną, to jednak w praktyce ludzie Kościoła często ją stosowali [Gołubiew, s. 245]. Znamienne jednak,

wadzi jednak nie tyle nawet do roszczenia, zgodnie z którym Kościół rzymski reprezentuje Boga na ziemi, ile do zastąpienia Go w Jego zbawczej misji wobec świata¹⁴².

Instytucjonalny charakter religii ma jeszcze inny wymiar, związany z istnieniem i trwałością wspólnoty wyznawców. Ludzie nie oczekują wszak wiary prywatnej ani tym bardziej kultu prywatnego; religia ma ze swej istoty charakter wspólnotowy. Nawet najwięksi reformatorzy religijni czy twórcy nowych wyznań nie działają w pojedynkę, lecz – po okresie odosobnienia i samotnej medytacji – zakładają wspólnotę, której przekazują swoje nauki i doświadczenie¹⁴³. Równocześnie jednak wspólnotowy cha-

że im bardziej papież stawał się panem katolicyzmu, tym mniejsze było jego znaczenie jako przywódcy świata chrześcijańskiego [Pierrard, s. 158]. Potęga Kościoła nie szła zatem w parze z jego moralnym i religijnym autorytetem. Sytuacja, dosyć paradoksalnie, zmieniła się po upadku państwa kościelnego w XIX wieku; dużo większy prestiż w świecie Stolica Apostolska zyskała wtedy, gdy uwolniła się od trosk politycznych, utrudniających jej pełnienie misji religijnej [Mercier, s. 250].

- 142 Wielostopniowa władza w hierarchicznym Kościele została niezwykle trafnie opisana w niepublikowanej dotąd książce *Zrozumieć człowieka milcząc ku Bogu. Szkic z religijnej filozofii chrześcijaństwa* (t. 1-3), autorstwa księdza Krzysztofa Śnieżyńskiego. W tym znakomitym studium, poświęconym analizie doświadczenia (oraz myślenia) religijnego, pojawia się kategoria „filozofii policyjnej”, opisująca rozmaite formy strukturalnej przemocy władzy, na której oparty jest Kościół. Zdaniem Śnieżyńskiego zniewolenie nie dotyczy jedynie posłuszeństwa wobec przełożonych czy zakazu publikowania idei odbiegających od aktualnie obowiązującej ortodoksji, lecz ma charakter mentalny, w jednakowym stopniu dotykając kapłanów i wiernych, którzy starają się zachowywać ostrożność nie tylko w swoich wypowiedziach, lecz nawet w myśleniu. Mechanizmy te przypominają lęk obywateli w państwie totalitarnym, aby nie dostrzegać obecnego wokół nich zła; filozofia policyjna powoduje zatem, że człowiek nie tylko boi się otwarcie wyrażać własne przekonania, lecz nawet obiektywnie, bez uprzedzeń spojrzeć na otaczającą go rzeczywistość. Znaczy to, że ludzie starają się postrzegać świat zgodnie z tym, czego oczekuje od nich władza. W przypadku struktur kościelnych, opisywanych przez księdza Śnieżyńskiego, osoby w nie uwikłane doskonale rozumieją, że mają stosować się przede wszystkim do oczekiwań swoich przełożonych, rezygnując z własnej woli; w skrajnych przypadkach muszą wybierać między nakazem przełożonego a tym, co uważają za wolę Boga. W ten sposób przywołana książka Krzysztofa Śnieżyńskiego zadaje kłam często powtarzanej formule, że Kościół jest święty, chociaż tworzą go ludzie grzeszni; prawdą jest raczej obserwacja odwrotna – to instytucjonalny Kościół jest grzeszną strukturą, w której nawet szlachetni i święci ludzie nie są w stanie ocalić swojej niewinności.

- 143 Ten okres odosobnienia jest właściwy zarówno prorokom Starego Testamentu, jak też Jezusowi, który udał się na pustynię, Siddharcie, który porzucił swoją rodzinę, stając się Buddą, czy Mahometowi, który przez wiele lat przeżywał religijną przemianę. Po okresie modlitewnego skupienia i izolacji następuje zwykle etap wzmożonej aktywności publicznej, związanej zwłaszcza z nauczaniem nowej religii (a nawet – jak w przypadku Mahometa – wojen toczonych celem jej krzewienia).

rakter kultu sprawia, że ludzie mogą bardziej identyfikować się ze swoimi współwyznawcami aniżeli z przedmiotem, który jest właściwym obiektem wiary. Fakt ten powoduje, że ponownie pojawia się groźba idolatrii, polegającej na zastąpieniu Boga przez wspólnotę wyznawców; o tożsamości religijnej człowieka decyduje bowiem raczej przynależność do określonej grupy wierzących aniżeli boski przedmiot, który ta wspólnota czci. Przykładem są chociażby kościoły narodowe (jak anglikanizm) czy lefebryści, którzy nie aprobowali reform Soboru Watykańskiego II w Kościele katolickim. W takich przypadkach mamy do czynienia z zastąpieniem Boga przez wspólnotę religijną, która przypisuje sobie wyłączne prawo do pełnienia Jego prawdziwej woli; bardzo często jednak wyznawcy ją tworzący nie zdają sobie sprawy, że czczą bardziej siebie i swoje wyobrażenia o Bogu aniżeli Boga. Wniosek ten można uogólnić chociażby na przykładzie poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Ich nazwy przecież w mniejszym stopniu odzwierciadlają rzeczywisty przedmiot kultu (Trójjedyny Bóg objawiony w Chrystusie), w większym zaś imiona ich przywódców (luteranizm, kalwinizm) bądź miejsca swojej dominacji (Kościół rzymski, anglikański czy greckokatolicki). W gruncie rzeczy bowiem przedstawiciele każdego wyznania uważają je za religię uprzywilejowaną i szczególnie miłą Bogu; stąd zaś już tylko krok do uznania siebie za naród wybrany, a nawet do ubóstwienia własnej wspólnoty i oddawania jej prawdziwie boskiej czci¹⁴⁴. W ten sposób człowiek religijny, deklarując swoją wiarę w Boga, niepostrzeżenie dla samego siebie popada w jeden z najbardziej niebezpiecznych rodzajów idolatrii, jakim jest ubóstwienie samego siebie. Sacrum jako właściwy obiekt religijnej czci staje się w ten sposób jedynie narzędziem ludzkiej autoafirmacji. Pod pozorem ukorzenia się przed Bogiem i służenia Mu, w rzeczywistości ludzie oddają religijną cześć samym sobie. Wbrew Feuerbachowi jednak, nie chodzi tu o kult własnej wyabstrahowanej istoty, podniesionej do rangi bytu nieskończenie potężnego i doskonałego, lecz o oddawanie czci własnej wspólnotie religijnej ze wszyst-

¹⁴⁴ Prawdopodobnie ta nie jest bynajmniej cechą charakterystyczną jedynie wspólnot religijnych; w jednakowym stopniu może dotyczyć wspólnot plemiennych, narodowych czy cywilizacyjnych. W gruncie rzeczy bowiem każda społeczność uważa się za uprzywilejowaną, inne sytuując nad Styksem [Davis].

kimi jej ułomnościami i wadami, których jej członkowie nie potrafią (lub nie chcą) dostrzec. W ten sposób religia, której źródłem jest pragnienie adoracji najwyższej świętości, staje się formą ubóstwienia człowieka przez samego siebie.

Walka z idolatrią

Wszechobecność idolatrii w życiu religijnym prowokuje wielu ludzi w różnych epokach i tradycjach wyznaniowych do reakcji obronnych, mających na celu ustanowienie czystego kultu bóstwa, wolnego od wszelkich form profanacji. Walka ta ma rozmaite formy, przebieg i racje ją uzasadniające, jest wszak prowadzona zarówno wewnątrz poszczególnych wyznań i tradycji religijnych, jak też na zewnątrz, wymierzona w obce wyznania, uznane za fałszywe, idolatryczne, a nawet bluźniercze.

3.1. Formy zwalczania idolatrii

Walka z idolatrią wewnątrz własnego wyznania rozpoczyna się wtedy, gdy jakaś jednostka lub grupa wyznawców uświadamia sobie, że dotychczasowy kult nie odnosił się do Boga, lecz do Jego fałszywych obrazów. Zrozumienie tego faktu rodzi potrzebę reformy na tyle głębokiej, aby przywrócić lub ustanowić rytuał godny prawdziwego bóstwa. W takie działania nie rzadko włączają się także kapłani, dbając o czystość wiary i rytuału; niekiedy są oni nawet głównymi orędownikami nowej religii, starając się zwalczyć rozmaite ludowe i magiczne formy kultu, będące najczęściej pozostałością wierzeń dawniejszych, uznawanych za błędne. Bardziej radykalnym przejawem ograniczania czy zwalczania idolatrii są reformy podejmowane przez wyjątkowe jednostki, obdarzone szczególną intuicją Boga, która wykracza poza dotychczas znane formy oddawania Mu czci. Takim reformatorem był również Jezus z Nazaretu, który zwalczał – jego zdaniem błędne – wyobrażenia o Bogu. W miejsce kultu prawa, na straży którego stał surowy Jahwe, Jezus proklamował Boga, który jest ojcem każdego człowieka, troszczącym się o jego los; najpełniejszym wyrazem tej nowej idei jest modlitwa

w Ogrójcu (Mk 14, 36)¹. Jak niemal każdy reformator religijny, Jezus nie chciał tworzyć nowej religii, lecz tylko odnowić tę, w której został wychowany, uwalniając ją od elementów nazbyt ludzkich; sam zresztą deklarował, że nie przyszedł znieść Prawa, ale je wypełnić (Mt 5, 17-18). Podobnie Mahomet nie uważał, że tworzy nową religię, chciał jedynie uwolnić zdegenerowane (jego zdaniem), politeistyczne wyobrażenia o Bogu, które były nie tylko idolatrią, lecz nawet bluźnierstwem [Nosowski, s. 17-18].

Z kolei zewnętrzna walka z idolatrią prowadzona jest w imię własnej religii, uważanej za jedynie słuszną i wolną od wszelkich form bałwochwalstwa. Przykładem może być bezwzględne niszczenie przez chrześcijan wszelkich pozostałości kultury antycznej, zwłaszcza posągów i świątyń pogańskich bóstw; również literaturę pogańską wyznawcy Chrystusa uważali za dzieło szatana, obcowanie z którym może doprowadzić ludzką duszę do zguby [Simon, s. 310-311]. Podobne działania, mające na celu zwalczanie wszelkich śladów kultów pogańskich, podejmowano w czasie podboju Ameryki. U ich podstaw leżało przekonanie, że wykorzenienie bałwochwalstwa otwiera drogę do głoszenia jedynej prawdy o Bogu [Szyszka, s. 244-245]. Wyznawcy i głosiciele Chrystusa uważali, że tubylcy (jako pozbawieni rozumnej duszy) są dzikusami, stojącymi na niższym poziomie rozwoju intelektualnego i moralnego niż Europejczycy; z tego powodu przez wiele lat nawet ochrzczonych mieszkańców Nowego Świata nie dopuszczano do sakramentu kapłaństwa [Pierrard, s. 219-220]².

Walka z idolatrią może także przybierać postać działań społeczno-politycznych, prowadzonych w imię państwa światopoglądowo neutralnego, wolnego od wszelkich form zaangażowania po stronie któregośkolwiek

-
- 1 Do idei Boga jako Ojca nawiązuje także święty Paweł, podkreślając, że tytuł ten zmienia zasadniczo relację między Stwórcą a człowiekiem: „Nie otrzymaliście przecież ducha niosącego niewolę, która by znów miała rodzić strach, lecz otrzymaliście Ducha dającego synostwo, dzięki czemu możemy wołać: Abba! Ojcze!” (Rz 8, 15). „Aby zaś udowodnić, że jesteście synami, Bóg zesłał do naszych serc Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!” (Ga 4, 6). Pomijam w tej chwili problem, czy nazwanie Boga Ojcem mogłoby pozwolić na uniknięcie idolatrii. W gruncie rzeczy bowiem tworzy nowego idola, na miarę ludzkich zdolności pojmowania.
 - 2 Podobne działania miały miejsce także w innych rejonach świata, chociażby w Afryce. Wprowadzenie chrześcijaństwa na Madagaskarze w roku 1869 wiązało się z wydaniem przez ówczesną władczynię nakazu spalenia wszystkich talizmanów królewskich, czczonych do tej pory jako obiekty święte [Krzyżostaniak, s. 288, p. 10, s. 292].

z wyznań. Dobrym przykładem – przynajmniej od czasów Oświecenia i Rewolucji w 1789 roku – jest Francja, strzegąca idei państwa, w którym przestrzeń publiczna powinna być wolna od symboli religijnych [Łakomy]³. Zwalczanie idolatrii może być również prowadzone w imię naukowego i technicznego postępu, zmierzającego do zbudowania cywilizacji opartej na rozumie i wolności⁴. Z tego powodu dochodzi do zwalczania barbarzyńskich obyczajów składania ofiar z ludzi⁵, zakazu prześladowania mniejszości religijnych jako odpowiedzialnych za rozmaite nieszczęścia czy klęski żywiołowe⁶ bądź zastąpienia magicznych form leczenia w postaci egzorcyzmów – rzetelną pomocą medyczną (w tym zwłaszcza psychiatryczną)⁷. Z pewnością jest także możliwa walka z idolatrią w imię ustanowienia światopoglądu ateistycznego, wolnego od wszelkiej wiary w siły

3 Przełomowym wydarzeniem była w tej kwestii ustawa z 1905 roku o rozdziale wszelkich Kościołów i związków wyznaniowych od państwa [Szewczyk].

4 Taki cel przyświeca współcześnie ruchowi nowych ateistów, którzy – obok warstwy filozoficznej – formułują także cele społeczne, edukacyjne i polityczne, polegające na uwolnieniu ludzi od szkodliwych zabobonów [Gutowski, s. 431].

5 Niezależnie od okrucieństw, jakie zostały wyrządzone Aztekom czy Majom w czasie kolonizacji Ameryki, należy przyznać, że chrystianizacja obu kontynentów doprowadziła do zaniku krwawych ofiar religijnych, składanych bogom z ludzi. Aztekowie i Majowie wierzyli wszak, że świat istnieje dzięki krwi, dlatego dostarczali swoim bogom życiodajnego płynu [Frankowska, s. 134-139]. Podobnie kolonizacja Indii (niezależnie od okrucieństw i wyzysku) doprowadziła (w roku 1829) do prawnego zakazu praktykowania obyczaju *sati*, czyli moralnego obowiązku żony do przyjęcia śmierci na stosie, na którym palono zwłoki jej męża. Kobieta, która tego nie uczyniła, okrywała się hańbą [Piwko 2012, s. 34].

6 Funkcjonowanie mechanizmu kozła ofiarnego szczegółowo opisał René Girard, także na przykładzie chrześcijańskiej Europy, w której dochodziło do pogromów Żydów, oskarżanych o spowodowanie rozmaitych klęsk, chociażby epidemii dżumy [Girard].

7 Szczególnie niebezpieczne w praktyce egzorcyzmów jest to, że teologiczne kryteria opętania nie są jasne i często trudno je odróżnić od psychologicznych (psychiatrycznych) kryteriów zaburzenia lub choroby [Soiński, s. 199]. W Kościele katolickim (także w Polsce) praktyki egzorcyzmów są traktowane jako celebrowanie religijne. Prawo polskie wymaga jednak, aby udział w obrzędzie osoby egzorcyzmowanej był dobrowolny; egzorcysta nie ma też prawa wchodzić w kompetencje lekarza [Cieplý, s. 122-124]. Źródłem praktyki egzorcyzmów są historie biblijne, Pismo święte wskazuje wszak, że Jezus wyrzucał złe duchy z ludzi uznanych za opętanych (Mt 8, 16; Mk 1, 32-34), a także udzielił tej władzy swoim uczniom (Łk 9, 1). W pewnej nawet mierze w wyrzucaniu złych duchów widział swoje naczelne posłannictwo jako proroka; kiedy faryzeusze nakłaniali go, aby uciekł przed Herodem, który chce go zabić, Jezus odpowiedział: „Idźcie i powiedzcie temu lisowi: Oto wyrzucam czarty i uzdrawiam” (Łk 13, 32). Z tego powodu Jezus był nie tylko Zbawicielem, Uzdrowicielem czy Nauczycielem, lecz także Egzorcystą [Bartnicki, s. 59-60].

nadprzyrodzone i kultów religijnych, uważanych za zabobony⁸. Wszystkie te przykładowo przywołane przejawy walki z idolatrią przekonują, że jest ona traktowana jako zło, które należy z życia wyeliminować, nawet jeżeli dochodzi do zasadniczych różnic w określeniu tego, na czym owo zło polega, czy nawet – co w obszarze życia społecznego jest rzeczywiście idolatrią⁹. Formy zwalczania idolatrii także bywają bardzo różne – od akademickiej dysputy, mającej przekonywać o błędności niektórych wierzeń czy rytuałów, po prześladowania wyznawców innych religii.

Dziejom religii towarzyszy ich racjonalna krytyka, polegająca na demaskowaniu baśniowości poszczególnych wierzeń czy fałszywości założeń, na których opierają się magiczne rytuały. Odkrywanie praw przyrody wskazuje jednak jednoznacznie, że obfitość plonów nie zależy od ilości krwi dostarczonej bogu z ciał młodych ludzi zabijanych na ołtarzu, w co wierzyli Aztekowie. Tej oceny nie jest w stanie zmienić nawet fakt, że w roku 1455 – po okresie długotrwałej suszy, kiedy to kilka azteckich plemion podjęło decyzję o stoczeniu wojny w celu uzyskania jeńców, aby potem złożyć ich w ofierze bogu – spadły upragnione i obfite deszcze [Frankowska, s. 139]. Wprawdzie Aztekowie dostrzegli w tym potwierdzenie swych magicznych wierzeń o zależności między ilością ludzkiej krwi ofiarowanej bogu a wegetacją roślin, to jednak nie ma wątpliwości, że przekonania te były całkowicie błędne.

Krytykami religijnych mitów byli już pierwsi filozofowie greccy; przykładem może być Ksenofanes, dowodzący, że Bóg jest zupełnie inny niż jakiegokolwiek ludzkie wyobrażenia na Jego temat. Z tego powodu wszystkie opowieści poetów o bogach należy odrzucić jako bezzasadną

8 Taki model budowany był w krajach komunistycznych, opartych na filozofii Marksa; o ile jednak ateizm marksistowski miał charakter prometejski (uwolnienia człowieka z wszelkiej niewoli), o tyle ateizm państwowy był doktryną ideologiczną, mającą na celu podporządkowanie ludzkich sumień decyzjom rządzącej partii.

9 Przykładem potwierdzającym to stwierdzenie może być dziełko *Apologeticum* autorstwa Tertuliana, w którym bałwochwalstwem jest wszystko, cokolwiek ma związek z pogaństwem. Z racji swojego religijnego i moralnego rygoryzmu Tertulian uważał za niemożliwe życie w mieście, w którym były nadal obecne ślady religii przedchrześcijańskich [Pierrard, s. 40]. Znakomitym przykładem zwalczania bałwochwalstwa jest także *Państwo Boże* świętego Augustyna; dzieło to stanowi trafną i przenikliwą krytykę zabobonów rzymskich. Niestety, podobnego krytycyzmu Augustyn nie był w stanie zastosować wobec własnej religii, uważając ją za wolną od wszelkich form idolatrii.

antropomorfizację. Podobne zastrzeżenia wobec potocznych wyobrażeń religijnych zgłaszali inni filozofowie, jak Anaksagoras, Sokrates, Platon czy Arystoteles, niekiedy przypłacając je oskarżeniami o bezbożność bądź kultywowanie fałszywej religii, niezgodnej z prawem państwowym¹⁰.

Podobne próby oczyszczania wizerunku Boga z naleciałości mitologicznych obserwujemy w religiach monoteistycznych. W chrześcijaństwie wyjątkowe znaczenie miała teologia negatywna, zgodnie z którą nie można wiedzieć, jaki Bóg jest; przeciwnie, cała ludzka wiedza sprowadza się, co najwyżej, do stwierdzenia, jaki nie jest, niezależnie bowiem od tego, jakie atrybuty zostaną Mu przypisane, należy je natychmiast zanegować jako nieadekwatne. Skuteczność teologii negatywnej w zwalczaniu idolatrycznych wizerunków Boga, przysłaniających (a nawet zastępujących) Go, jest jednak bardzo ograniczona, konsekwentnie wszak uprawiana prowadzi do skrajnego agnostycyzmu, a nawet ateizmu. Jeśli bowiem przedmiotu kultu nie da się w żaden sposób pozytywnie opisać, to traci on wszelką uchwytą treść, stąd zaś już krok do stwierdzenia, że w ogóle nie istnieje [Tarnowski 1996, s. 42-43, 54]¹¹.

Do takiego samego skutku mogą też prowadzić religie, które programowo rezygnują z jakiegokolwiek doktryny, a tym bardziej – kanonu dogmatów mających opisywać naturę bóstwa. Dobrym przykładem jest buddyzm, którego twórca konsekwentnie odmawiał wypowiedzania jakichkolwiek sądów metafizycznych na temat obiektu religii. Zdaniem Buddy człowiek nie jest w stanie zweryfikować żadnego ze swoich sądów na temat Boga, wobec

10 Sokrates został skazany na śmierć; ponieważ nie skorzystał z możliwości ucieczki z więzienia, wyrok wykonano. Jeśli chodzi o Anaksagorasa, to istnieją różne wersje jego procesu, w którym był oskarżany nie tylko o bezbożność. Według jednej z wersji skazano go na zapłacenie pięciu talentów i wygnanie z Aten, według innej został zaocznie skazany na śmierć. Przed wykonaniem wyroku miał go jednak uratować jego dawny uczeń, Perykles, świadcząc o niewinności filozofa. Anaksagoras nie był jednak w stanie znieść doznanej zniewagi i popełnił samobójstwo [Diogenes Laertios, II, 3]. Z kolei Protagoras, skazany na śmierć za bezbożność, miał zginąć w czasie ucieczki statkiem na Sycylię [Diogenes Laertios, IX, 8]. Według innych wersji filozof został skazany na wygnanie, a jego książki spalono na rynku w Atenach [Reale, t. 1, s. 247, p. 1]. Formalnie o bezbożność był także oskarżony Arystoteles; w jego przypadku jednak bardziej prawdopodobne jest, że zginął w wyniku rozprawy ze zwolennikami Aleksandra Macedońskiego jako jego dawny nauczyciel [Reale, t. 2, s. 373, p. 1].

11 Konsekwentna zatem teologia negatywna nie pozostawia miejsca na wiarę religijną, warunkiem której jest przynajmniej częściowa (i to pozytywna) wiedza na temat sacrum [Kenny, s. 441].

czego nie powinien w ogóle o Nim się wypowiadać; ludzka niewiedza jest w tym zakresie całkowita i nieprzezwycięzalna [Lenoir, s. 1473]. Z drugiej jednak strony wiedza o Bogu nie musi być ludziom konieczne potrzebna, istotą religii nie jest wszak wyznanie określonego zbioru prawd, lecz praktyka moralnego i duchowego doskonalenia się. Tak rozumiana religia jest – przynajmniej na pierwszy rzut oka – wolna od wszelkiej idolatrii, nie tworzy bowiem żadnego wizerunku bóstwa, skupiając się na wewnętrznych ćwiczeniach duchowych¹².

Pozornie od idolatrii wolne mogą być także religie czysto rytualistyczne, pozbawione nie tylko wszelkiej doktryny religijnej, lecz także założenia na temat istnienia jakiegokolwiek bóstwa. Niezależnie od tego, czy takie religie w ogóle istnieją, byłyby one ograniczone do czystej celebracji, przy czym rytuały te nie byłyby ofiarowane nikomu, nie byłyby zatem wciąż zanoszoną określone bóstwu ani kierowanymi do niego prośbami. Znaczyłoby to, że głównym (a nawet jedynym) sensem rytuału byłoby jego spełnienie, celem rytuału byłby zatem sam rytuał jako czynność autoteliczna.

Nieco inną formą zwalczania idolatrii jest radykalne ograniczanie nie tylko rozmaitych form kultu, lecz także zakaz tworzenia jakichkolwiek obrazów bóstwa. Rozwiązania takie są obecne także w dziejach religii mono-teistycznych, czego przykładem jest judaizm. Zgodnie wszak z wierzeniami narodu wybranego, Jahwe zakazuje ludziom czynić jakichkolwiek Jego wizerunków (Wj 20, 4). Jednym z powodów jest przeciwdziałanie sytuacji, w której lud zacząłby bałwochwalczo czcić raczej obraz Boga, niż przestrzegać objawionego prawa. Tworzenie wizerunków Jahwe mogłoby także doprowadzić do zakwestionowania monoteizmu; oddawanie wszak czci obrazom Boga oznaczałoby w praktyce powrót do politeizmu, a miejsce jedynego Jahwe zajęłaby wielość Jego świętych wizerunków, z których każdy zawiera w sobie boską moc. W ten sposób Bóg zostałby nie tylko sportretowany, lecz także zastąpiony przez swoje reprezentacje¹³. Podobny zakaz

12 Taki model mądrości (religijnej i filozoficznej) jako ćwiczenia duchowego jest oparty raczej na mistyce niż wiedzy o Bogu [Pawłowski].

13 Nie ma tu miejsca na podjęcie szerszego problemu, związanego z kresem poszczególnych religii. Można jednak postawić hipotezę, że konkretna religia upada wtedy, gdy faktycznym obiektem czczonym na jej gruncie jest materialna figura Boga, co do której wierzący nie mają pewności, czy ma jakikolwiek pierwowzór, a zatem – czy nadal cokolwiek (kogokolwiek)

tworzenia wizerunków Boga obowiązuje w religii wedyjskiej¹⁴, a także w islamie [Małkiewicz, s. 102]. W przypadku religii muzułmańskiej zakaz ten dotyczy nie tylko portretowania Boga, lecz także ludzi i zwierząt [Danecki, s. 193-195]. Powodem jest to, że rysowanie żywych postaci ludzkich bądź zwierzęcych byłoby próbą naśladowania działań stwórczych Boga, co jest niedopuszczalną pychą, gdyż człowiek staje się wówczas konkurentem Boga [Danecki, s. 194]. Dalszym uzasadnieniem zakazu jest groźba, że ludzie będą oddawać cześć raczej tworzonemu przez siebie wizerunkom aniżeli Bogu; samo bowiem „[...] istnienie wyobrażeń ludzkich bądź zwierzęcych stwarza niebezpieczeństwo oddawania czci owym obrazom, a nie Bogu” [Danecki, s. 194]¹⁵. Nie ma zaś wątpliwości, że bałwochwalstwo jest grzechem najcięższym, wobec czego każdy, kto się go dopuszcza, będzie cierpiał najstraszliwsze męki w piekle [Danecki, s. 194]¹⁶. Z tego powodu, jak wskazują niektóre hadisy, żaden malarz, właśnie jako rywal Boga, tworzący obiekty mogące stanowić przedmiot bałwochwalczej czci, nie zostanie zbawiony; wszyscy trafią do piekła [Jurasz, s. 263-264].

Podobne rozwiązania przyjmowane były także w dziejach chrześcijaństwa, zwłaszcza w kalwinizmie. Zgodnie wszak z założeniami Kalwina, Bóg jest bytem radykalnie transcendentnym i czysto duchowym, wobec czego należy Go czcić wyłącznie duchowo. Eliminacja świętych obrazów czy relikwii ma uniemożliwiać uczynienie z nich obiektów czci, a w konsekwencji usunąć także groźbę zastąpienia kultu Boga przez kult przedmiotów materialnych. Zdaniem Kalwina zakaz kultu obrazów powinien stanowić element prawa stanowionego, co wynika z obowiązków władzy świeckiej,

reprezentuje. Odkrycie, że obraz jest jedynie obiektem materialnym, nieodnoszącym już do świętości przez niego reprezentowanej, w gruncie rzeczy podważa jego boski charakter i stanowi podstawę do porzucenia dotychczasowego kultu oraz wierzeń.

- 14 Wedy nie zawierają wyobrażeń bóstw, jednak późniejszy hinduizm „[...] wypracował teorię wizerunku bóstwa, związaną z podstawowymi aspektami kultu” [Tardan-Masquelier, s. 1437].
- 15 Należy jednak odnotować, że obrazy takie wolno umieszczać „[...] w miejscach, gdzie nie obdarza się ich szacunkiem i nie ma groźby bałwochwalstwa. Poduszkom, na których się siedzi, i dywanom, po których się depcze, czci oddawać nie można” [Danecki, s. 194]. Mimo to jeden z bardzo wpływowych średniowiecznych myślicieli arabskich Al-Gazali zakazywał portretowania istot żywych i wystrajania mieszkań ich obrazami nie tylko z racji teologicznych, lecz także moralnych, nawołując do ograniczania luksusu [Jurasz, s. 264-265].
- 16 Osobnym problemem jest to, czy – z racji radykalnej transcendencji Boga wobec świata – jest w ogóle możliwe utworzenie jakiegokolwiek obrazu Stwórcy [Jurasz, s. 262].

mającej troszczyć się o zbawienie ludzi z tego powodu należy prawnie zakazać kultów fałszywych, propagując zarazem kult prawdziwy [Eire, s. 269]¹⁷. Jeśli jednak wierzący jest obywatelem kraju, w którym nie ma możliwości praktykowania prawdziwego kultu, to spoczywa na nim obowiązek odmowy udziału w kulcie fałszywym, i to nawet wtedy, gdyby groziły za to prześladowania; lepiej bowiem umrzeć, aniżeli niegodnie i bałwochwalczo czcić Boga. Wzorem takiej postawy byli dla Kalwina pierwsi męczennicy chrześcijańscy, którzy woleli przyjąć śmierć, niż zaprzeć się Chrystusa, oddając cześć cesarzowi. Kalwin nie dopuszczał zatem w kwestii czystości kultu religijnego żadnych kompromisów. Idolatria jest wszak zdecydowanie gorsza od śmierci i nie przestaje być grzechem nawet wtedy, gdy człowiek spełniający fałszywe i bałwochwalcze rytuały pod przymusem, w głębi serca jest im wrogi [Eire, s. 256, 270]¹⁸. Błędem, a nawet grzechem jest sądzić, że Bóg

17 Zwalczenie idolatrii doradzał Kalwin także Somersetowi – protektorowi młodocianego króla Anglii, Edwarda VI. Podobnych rad udzielał królowi Polski, napominając go w liście z 1544 roku, że władca ponosi osobistą odpowiedzialność przed Bogiem za tolerowanie fałszywego kultu. Przykładem do naśladowania miał być biblijny król Dawid [Eire, s. 269]. W 1554 roku Kalwin ponownie napisał do Zygmunta Augusta, wzywając go do reformy stosunków kościelnych w państwie; rok później zaś genewski reformator wysłał całą serię listów zarówno do króla, jak i innych Polaków mających wpływ na politykę państwa [Bartel, s. 648]. Wśród ówczesnych polskich kalwinistów debatowano nad zaproszeniem Kalwina, aby pomógł on w zorganizowaniu w Polsce nowego Kościoła [Cynarski, s. 91]. Warto także odnotować, że Kalwin zadedykował Zygmunтови Augustowi swój komentarz do Listu do Hebrajczyków [Cynarski, s. 77], a Radziwiłłowi Czarnemu nowe wydanie Komentarza *Ad Acta Apostolica* [Bartel, s. 650]. W księgozbiorach Zygmunta Augusta znajdowała się także Biblia wydana w przekładzie Lutra, z własnoręczną dedykacją tłumacza [Bartel, s. 647].

18 Nie wchodząc w szczególne ówczesnych sporów, należy zauważyć, że – obecne w tekstach Kalwina – nawoływanie do heroizmu i męczeństwa było zakwestionowaniem powszechnej postawy, zajmowanej przez hugenotów, nazywanej nikodemizmem. Polegała ona na ratowaniu życia przez uczestnictwo w oficjalnych (katolickich) obrzędach religijnych (zwłaszcza mszy), przy jednoczesnym trwaniu wewnętrznym przy własnej wierze protestanckiej. Wzorem takiej postawy był faryzeusz Nikodem, który – zgodnie z tekstem Ewangelii – uznał w Jezusie boskiego posłańca, przyszedł mu to jednak powiedzieć pod osłoną nocy (J 3, 1-2), oficjalnie nadal spełniając praktyki właściwe judaizmowi. Nikodemizm hugenotów nie był jednak obłądą, lecz próbą ocalenia własnego życia w czasach prześladowań. Typową obłądą wynikającą z konformizmu szeroko opisywał Thomas Carlyle, dostrzegając ją u wyznawców upadającej religii; znakiem rozkładu określonej tradycji wyznaniowej jest bowiem zwykle to, że ludzie nie wierzą w oficjalną doktrynę ani skuteczność nakazanych rytuałów, spełniając je jedynie z przyzwyczajenia, a nie z potrzeby. Trwają zatem przy dawnych i skostniałych formach religii tylko dlatego, że nie chcą wyzbyć się wszelkiej religii, a nowych, bardziej stosownych jej form jeszcze nie odkryli [Carlyle, s. 111-115]. Postawę taką opisał Tomasz Mann w powieści *Buddenbrookowie* (na przykładzie Tomasza Buddenbrooka, który trwał przy wierze swoich

zadowala się naszym wewnętrznym sprzeciwem wobec idolatrii w chwili, gdy uczestniczymy w fałszywym kulcie; szlachetne intencje nie zmieniają bowiem charakteru zewnętrznego uczynku, który jest zły [Eire, s. 257]. Z tego powodu Kalwin nie miał wątpliwości, że należy usunąć z ludzkiego życia – zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego – wszelkie przejawy idolatrii. W przypadku zatem, gdy człowiek znajdzie się w państwie, w którym jest zmuszany do fałszywych praktyk, jedyną dopuszczalną formą ochrony własnego życia jest emigracja i zamieszkanie w kraju, w którym obowiązuje kult prawdziwy [Eire, s. 260]. Postawa ta jest w pełni zgodna z nauczaniem samego Jezusa, zalecającym uczniom ucieczkę z miejsca, w którym grożą im prześladowania z powodu wiary lub pełnionej przez nich misji apostołskiej. „Kiedy was będą ściagać w jednym mieście, uciekajcie do innego” (Mt 10, 23). „Kiedy [...] ujrzycie «obrzydliwość spustoszenia» na miejscu świętym, o której mówił prorok Daniel – kto czyta, niech rozważy – wtedy mieszkańcy Judei niech uciekają w góry. Kto jest na dachu, niech nie schodzi do domu po swoje rzeczy. A kto na polu, niech nie wraca po swoje okrycie” (Mt 24, 15-18). „A kiedy zobaczycie Jeruzalem otoczone przez wojska, wtedy wiedźcie, że wkrótce zostanie zburzone. Wtedy mieszkańcy Judei niech uciekają w góry, a ci, co będą w mieście, niech wyjdą z niego, ci zaś, co będą w okolicy, niechaj nie wchodzą do miasta” (Łk 21, 20-21)¹⁹.

Bardziej radykalną formą zwalczania idolatrii jest niszczenie obiektów kultu religijnego, uznawanego przez określone grupy wyznawców za idole. Z praktyką taką spotykamy się w judaizmie, o czym świadczy postępowanie Mojżesza wobec bałwochwalców. Wracając z góry Synaj, z powierzonymi mu przez Jahwe kamiennymi tablicami, na których były wyryte przykazania, Mojżesz zauważył, że naród izraelski oddaje hołd cielcowi. W gniewie potłukł tablice (Wj 32, 19), stał na proch cielca, zmieszał go

ojców i dziadków, ponieważ nie znalazł innej) oraz w tetralogii *Józef i jego bracia* (portretując bogatych i wpływowych Egipcjan, którzy nie uznają oficjalnych mitów, trwają jednak przy nich z braku nowych i bardziej wiarygodnych). Wymienionym powieściom poświęciłem dwa artykuły [Ziemiński 2015; 2016].

19 Ojcowie Kościoła, rozważając problem ucieczki przed prześladowaniami, odwoływali się także do ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu przed Herodem; gdyby ona nie nastąpiła, to nie mogłoby się dokonać zbawienie świata [Nieścior, s. 465-469]. Dodatkową racją za ucieczką jest to, że chroni ona potencjalnych prześladowców przed grzechem [Nieścior, s. 476-479].

z wodą i nakazał ją wypić fałszywym czcicielom (Wj 32, 20); następnie bałwochwalczy zostali skazani na śmierć i zabici. Posążki obcych i fałszywych bóstw niszczył także Abraham; wprawdzie jego ojciec był zarówno producentem, jak i czcicielem świętych posążków, kiedy jednak Patriarcha odkrył prawdziwego Boga, wszystkie te figurki (należące do ojca) zniszczył [Gądecki, s. 33]. Innym przykładem jest król Jozjasz, który przeprowadził w VI wieku p.n.e. reformę religijną, niszcząc ołtarze i figury bogów kultów solarnych [Gądecki, s. 37]²⁰.

Równie radykalne formy walki z idolatrią obserwujemy także w dziejach islamu oraz chrześcijaństwa. Jeśli chodzi o wyznawców Allaha, to już Mahomet niszczył obiekty obcych religii, ponieważ dopiero ich usunięcie umożliwiało podjęcie modlitwy do prawdziwego Boga [Jurasz, s. 263]. W przypadku religii chrześcijańskiej wyjątkowym przykładem są walki z obrazami, trwające na Wschodzie przez kilka stuleci. Rozpoczęty w V (a upowszechniony w VI i VII) wieku w Bizancjum kult wizerunków Chrystusa doprowadził do zatarcia różnicy między Bogiem a symbolami, które miały go reprezentować [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 73]. W VIII wieku podjęto walkę z kultem obrazów, do którego wrogo nastawiony był chociażby Euzebiusz z Cezarei, odmawiając jakiegokolwiek teologicznej wartości wizerunkom Chrystusa [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 73-74]. W latach 726 oraz 730 cesarz bizantyjski Leon III wydał dekrety zabraniające kultu ikon i nakazujące ich zniszczenie. Szczególnym echem odbiło się zniszczenie ikony Chrystusa, które doprowadziło do zamieszek [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 74]²¹. Podobnie syn Leona, cesarz Konstantyn V, był wrogo nastawiony do kultu obrazów. Skoro bowiem obraz Chrystusa ma być współistotny ze swoim prototypem, to wszelkie portrety Zbawiciela są heretyckie. Powodem jest to, że albo niesłusznie mieszają, albo niesłusznie rozdzielają dwie natury Chrystusa – boską i ludzką [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 74]. Podobnie synod zwołany przez Konstantyna V w roku 754 potępił kult obrazów, zakazując

20 Jozjasz nakazał zniszczenie wszystkich sanktuariów pogańskich, a także ołtarzy znajdujących się poza świątyniami; kapłani otrzymali zakaz sprawowania dotychczasowych kultów [Kuśmirek, s. 12-13].

21 Można mieć wątpliwości co do motywacji cesarza; prawdopodobnie głównym jego celem było nie tyle zwalczanie fałszywego kultu, ile ograniczenie potęgi mnichów [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 74, 87; Danecki, s. 193].

ich tworzenia, posiadania oraz oddawania im czci; z tego powodu cesarz wydał rozporządzenie nakazujące zniszczenie wszystkich ikon, a także ekskomunikował zwolenników ich kultu [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 74, 87]²². Trzydzieści lat później, w roku 786, wdowa po Leonie IV, regentka Irena, zwołała sobór mający na nowo ustanowić kult ikon; został on przywrócony w roku 787. Już jednak syn Ireny, cesarz Leon V, rozpoczął kolejną walkę z kultem obrazów w roku 813; oficjalnie został on zakazany przez synod obradujący w świątyni Hagia Sofia w roku 815. Zgromadzenie cofnęło decyzje wcześniejszego soboru i nakazało zniszczenie wszystkich świętych obrazów. Zakaz nie przetrwał nawet 30 lat, już bowiem w marcu 843 roku na synodzie w Konstantynopolu przywrócono (tym razem na stałe) kult ikon [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 72-76].

Niezależnie od sporów w Kościele wschodnim, które przeradzały się także w społeczne bunty, Kościół rzymski konsekwentnie popierał kult obrazów [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 80]²³. Falę radykalnego sprzeciwu przeciwko tej formie idolatrii wywołała dopiero Reformacja. Jeden z głównych jej orędowników, Andreas von Karlstadt, uważał, że walka z fałszywym kultem jest obowiązkiem każdego człowieka [Eire, s. 62]. Efektem takiego stanowiska było wiele akcji wymierzonych w świątynie katolickie; szczególnie drastyczne działania miały miejsce w Wittenberdze w grudniu 1521 roku. Trzeciego dnia tego miesiąca grupa studentów i mieszczan wdarła się do świątyń katolickich, wypędzając księży i niszcząc przedmioty służące do sprawowania mszy; dzień później zniszczony został ołtarz w kościele franciszkanów. Lud Wittenbergi żądał całkowitego zniesienia mszy i zastąpienia jej lekturą Biblii. W wigilię Bożego Narodzenia zakłócano msze katolickie, dzień później zaś Karlstadt odprawił pierwsze nabożeństwo reformowane. Miesiąc później, 24 stycznia 1522 roku, władze miasta uznały reformę liturgii przeprowadzoną przez Karlstadta i oficjalnie wniosły mszę [Eire, s. 63]. W następnych miesiącach w Wittenberdze przystąpiono do niszczenia świętych obrazów. Władze miasta oficjalnie zakazały ich kultu,

22 Ekskomunika objęła także Jana z Damaszku [*Historia Kościoła*, t. 2, s. 74].

23 Warto odnotować, że w okresie wschodnich sporów ikonoklastycznych święte obrazy czczone przez chrześcijan były niszczone także w krajach muzułmańskich, znajdujących się pod władzą kalifów. Kalif Jazid II (panujący w latach 720–724) nakazał zniszczenie wszystkich obrazów w świątyniach chrześcijańskich [Małkiewicz, s. 102].

wydając rozporządzenie o ich usunięciu ze wszystkich kościołów [Eire, s. 64-69].

Stanowisko Lutra nie było tak radykalne; jego zdaniem obiekty materialne nie muszą niszczyć wiary, a walka z nimi nie powinna być głównym celem reformy²⁴. Wprawdzie lepiej jest, gdy obrazy nie towarzyszą ludzkim modlitwom, to jednak prawdziwy chrześcijanin nie oddaje czci obrazom, lecz jedynie Bogu objawionemu w Chrystusie²⁵. Znaczy to, że chrześcijanin nie ma obowiązku niszczyć obrazów, nie wolno mu jednak wierzyć w nie jako w rzekome obiekty święte²⁶; najskuteczniej zwalczamy je zatem wtedy, gdy usuwamy je z własnego serca, kierując się bezpośrednio ku Bogu [Eire, s. 69-71]²⁷. Tymczasem radykalne działania Karlstadta mogą sugerować, że istotą reformy jest destrukcja obrazów, co może wyrobić w ludziach fałszywe przekonania religijne, odwracając ich uwagę od tego, co jest istotą chrześcijaństwa. Inaczej mówiąc, przywiązanie nadmiernej wagi do niszczenia obrazów jest równie niebezpieczne dla wiary, jak oddawanie

24 W samym zresztą niszczeniu obrazów, jeśli nie towarzyszy mu oczyszczenie serca, Luter dostrzegł formę bałwochwalstwa, ludzie sądzą bowiem, że samym posłuszeństwem wobec prawa biblijnego spodobają się Bogu. Nie ma tymczasem wątpliwości, że zakazy tworzenia wizerunków Boga zostały wydane narodowi żydowskiemu, a nie chrześcijanom. Luter sprzeciwiał się obrazoburcom także dlatego, że ich działania mogą rodzić przekonanie, iż spełniają w ten sposób dobre uczynki; w rzeczywistości – zwalczając obrazy – wierni zaniedbują inne obowiązki, jak chociażby akty miłosierdzia wobec ubogich [Klejnowski-Różycki, s. 179-184]. „Nie sprawia się Bogu też przyjemności ani mu służy, jeżeli zrobimy mu obraz, i lepiej uczyni się, dając biednemu człowiekowi złotego guldena niż Bogu złoty obraz; albowiem Bóg to nakazał, tamtego zaś nie” [Luter 1522, s. 121].

25 „Zdaje się [...], iż nie ma w ogóle człowieka lub że takich ludzi jest bardzo mało, którzy nie rozumieją, iż krucyfiks [...] nie jest moim Bogiem, albowiem Bóg mój jest w niebie, lecz że jest on tylko znakiem” [Luter 1522, s. 120]. Luter sądził także, że niektórym ludziom obrazy mogą być potrzebne w nawiązaniu relacji z Bogiem [Luter 1522, s. 121].

26 Zdaniem Lutra bowiem pierwsze przykazanie dekalogu nie zakazuje tworzenia obrazów Boga, lecz jedynie oddawania im boskiej czci [Luter 1522, s. 120]. Tylko te obrazy są złe, którym oddaje się cześć; nie zaś te, które mają pomóc wierzącemu wyobrazić sobie historie święte [Luter 1529, s. 124]. Gdyby zresztą ludzie bogaci namalowali całą historię biblijną na ścianach domów, z której mogliby korzystać ludzie nieuczeni, spełniliby prawdziwie chrześcijański uczynek [Luter 1525, s. 121-122].

27 „Jeżeli chodzi o obrazoburstwo, to poczynąłem sobie w ten sposób, iż obrazy usunąłem wpierw Słowem Bożym z serc i uczyniłem je nic nie wartymi i pogardzanymi. Stało się to przed tym, nim Doktor Karlstadt zaczął śnić o obrazoburstwie. Albowiem tam, gdzie znikają z serc, nie czynią przed oczyma żadnych szkód. Ale Doktor Karlstadt, któremu nic nie zależy na sercu, odwrócił to usuwając je z oczu, zaś pozostawił je w sercu” [Luter 1525, s. 122].

im niezasłużonej czci przez katolików. W wyniku agitacji i działań Karlstadta ludzie zaczynają wszak myśleć, że niszczenie obrazów jest aktem duchowym, gwarantującym im zbawienie w życiu wiecznym; w ten sposób jednak wypaczeniu ulega sens wiary [Luter 1525, s. 122]. Zdaniem Lutra tymczasem, już w prawie możeszowym istnieje wyraźna różnica między przepisami rytualnymi a dekalogiem; świadczy to, że gorszym grzechem jest cudzołóstwo, kradzież czy zabójstwo niż złamanie określonego przepisu, związanego z praktyką ofiar religijnych [Eire, s. 69-70]. Poza tym niszczenie obrazów jest nieskuteczne – zamiast osłabiać wiarę w ich świętość, w rzeczywistości ją umacnia [Eire, s. 68, p. 61]. Nie można też nie dostrzec, że działania obrazoburców powodują, iż problem ściśle teologiczny zostaje przeniesiony na płaszczyznę polityczną, rodząc niebezpieczne i zbędne niepokoje społeczne. Radykalna walka z obrazami może wszak do tego stopnia spotęgować agresję ludu, że doprowadzi do niekontrolowanej rewolucji i obalenia prawowitej władzy, czego Luter za wszelką cenę chciał uniknąć [Eire, s. 69-71]; jeśli jednak zostanie obudzony gniew mas, to trudno go będzie powstrzymać²⁸. Z tego powodu, kiedy reformator powrócił w marcu 1522 roku do Wittenbergi, walka z obrazami została zakazana, a Karlstadt został zmuszony do opuszczenia miasta [Eire, s. 64]. Mimo banicji nie zmienił stanowiska, nadal uważając, że jakiegokolwiek opóźnianie walki z obrazami jest przeciwne woli Boga; człowiek ma wszak obowiązek kierować się przede wszystkim prawem Bożym, a nie ludzkim²⁹. Jeśli zatem

28 Przewidywania Lutra w dużej mierze się sprawdziły, w Niemczech wybuchła wszak wojna chłopska. Luter był jej zdecydowanym wrogiem, czego świadectwem jego pisma z roku 1524: *Wezwanie do pokoju w odpowiedzi na Dwanaście artykułów chłopskich w Szwabii oraz Przeciwno rabującym i mordującym bandom chłopskim*. Reformator nie miał wątpliwości, że zabijanie chłopów (będących w jego opinii wściekłymi psami) jest czynem miłym Bogu. „Dlatego kto może, winien ich bić, dusić i zabijać, skrycie i jawnie, a pamiętać, że nie masz nic bardziej jadowitego, szkodliwego, szatańskiego jak człowiek zbuntowany. Zabić go trzeba jak psa wściekłego, bo jeśli ty go nie zabijesz, to on ciebie zabije i cały kraj z tobą. Niech bije, grzmoci i dusi, kto może. A jeśli przy tym życie postradasz, toś błogosławiony, bo szczęśliwszej śmierci nie możesz nigdzie znaleźć. Umierasz bowiem w posłuszeństwie Słowu Bożemu [...] i w służbie miłości” [*Historia Kościoła*, t. 3, s. 58]. Z tego powodu Luter nie miał wątpliwości, że każdy, kto zginie w walce z buntownikami, osiągnie wieczne zbawienie: „[...] księżę może łatwiej niebo zdobyć krew przelewając niż inni modlitwą” [Sady, s. 155].

29 „To że mamy obrazy w kościołach i domach Bożych jest niesłuszne i przeciwne I przykazaniu. Nie powinienes mieć obcych Bogów. To że rzeźbione i malowane obrazy olejne stoją nadal na ołtarzach jest jeszcze szkodliwsze i bardziej diabelskie” [Karlstadt 1522, s. 114].

prawo stanowione jest sprzeczne z objawionym, to każdy wierzący ma obowiązek je zwalczać, bałwany są bowiem groźniejsze dla wiary chrześcijańskiej niż domy rozpusty [Karlstadt 1524, s. 117]. Oczekiwanie, że walkę z obrazami należy powstrzymać do czasu, kiedy uzyska się zgodę całej wspólnoty na ich usunięcie, byłoby równie bezzasadne, jak nadzieja, że zaprzestanie karania kradzieży spowoduje, iż wszyscy ludzie przestaną kraść [Eire, s. 64]. Grzechu nie wolno przecież tolerować tylko dlatego, że wielu ludzi go popełnia; znaczy to, że należy niszczyć obrazy, nawet jeśli istnieją ludzie oddający im religijną cześć. Powodem głównym jest to, że wierzący ma obowiązek spełniać wolę Boga niezależnie od tego, jak zachowują się inni ludzie [Eire, s. 64-65]. Zakaz oddawania czci fałszywym bałwanom jest zaś ewidentnym, jednoznacznym i ponadczasowym prawem Boga, którego nie zniósł nawet Chrystus [Karlstadt 1522, s. 116]³⁰. Ponieważ zaś kult obrazów jest niebezpieczny dla człowieka, który w ten sposób nie tylko obraża Boga, lecz także ryzykuje własne zbawienie, to należy postąpić wobec niego w taki sam sposób, jak postępuje się z dzieckiem, które bawi się ostrym nożem – w celu uchronienia go przed niebezpieczeństwem, należy mu siłą odebrać groźny przedmiot [Eire, s. 65]. Karlstadt nie miał zatem wątpliwości, że nawet przemoc zastosowana wobec błędzących jest dla nich dobrodziejstwem, chroni ich bowiem przed dużo większą krzywdą, którą mogliby wyrządzić nie tylko samym sobie, lecz także innym ludziom, gdyby swoich bałwochwalczych praktyk nie zaprzestali³¹.

30 „Niektóre przykazania nie są ograniczone żadnymi okolicznościami, czasem lub miejscem, należy się do nich stosować i ani na chwilę nie ustawać w ich przestrzeganiu, nie mówiąc już o czynieniu czegoś przeciwko nim. To są te przykazania: nie wolno ci czynić sobie obrazów, posiadać je lub tolerować, nie wolno ci kraść lub zabijać, cudzołożyć, fałszywie świadczyć, nie pożądać cudzych dóbr i podobne. Te przykazania wiążą nas zawsze i wszędzie; kto kiedykolwiek i gdziekolwiek coś uczynił przeciwko jednemu z nich ten jest przestępczym, nieposłusznym i niesprawiedliwym, tym, który wzgardził Bogiem. Niech nie odwołuje się do jakichś tłumów, czy soborów, ponieważ ma już swoje przykazanie, przeciwko któremu nie powinien nic czynić. Nie powinien wedle niego czynić sobie obrazu, ani tolerować obrazów tam gdzie one są, choćby ukazywały Boga, Chrystusa czy świętych” [Karlstadt 1524, s. 116].

31 Znamienne jest przy tym i to, że głównych źródeł bałwochwalstwa Karlstadt upatrywał w religijnym wychowaniu; sam przyznawał się, że od dziecka wpajano mu lęk przed obrazami, wobec czego również w wieku dojrzałym obawia się je niszczyć. Wprawdzie doskonale wie, że obrazy są fałszywymi bożkami, to jednak nadal obawia się malowanego diabła. „A więc trwam w obawie, iż nie wolno mi spalić żadnych olejnych bałwanów. Boję się, że diabelski błazen mógłby na mnie naskoczyć” [Karlstadt 1522, s. 115].

Równie radykalne stanowisko zajmował Kalwin, nakazując niszczyć święte obrazy jako idole, którym ludzie oddają cześć, zamiast adorować Boga³². Zdaniem Kalwina zresztą jest to jedyny skuteczny sposób zwalczania fałszywego kultu [Eire, s. 269]; dopóki bowiem będą istnieć jakiekolwiek materialne obiekty, traktowane jako wizerunki Boga, dopóty znajdą się ludzie, którzy będą otaczać je bałwochwalczą czcią³³. Główny obowiązek zwalczania fałszywego kultu spoczywa na rządzie, władza powinna bowiem chronić Boga przed obrażaniem Go przez ludzi [Eire, s. 269]³⁴. Wprawdzie również we Francji hugenoci podjęli walkę ze świętymi obrazami i figurami, to jednak Kalwin miał świadomość, że działania takie były w gruncie rzeczy samobójcze, prowokując gwałtowne reakcje świeckiej władzy, broniącej katolicyzmu. Z tego powodu starał się podważyć idolatrię nie tyle środkami politycznymi, ile teologicznymi, budując teorię radykalnej transcendencji Boga [Eire, s. 167-168]. Zgodnie z jej założeniami, nieskończonego Majestatu Boga nie da się w żaden sposób przedstawić za pomocą skończonych, zmysłowych obrazów [Kalwin 1559-1560, s. 128]. Z tego powodu religijną cześć wolno oddawać jedynie Bogu, wyzwalając się w ten sposób z niewoli egipskiej i babilońskiej, polegającej na kulcie fałszywych idoli³⁵. Prawomocny jest zatem tylko taki rytuał, który został ustanowiony i objawiony przez Boga, a nie wymyślony przez człowieka [Cottret, s. 294, 297]³⁶. Taki postu-

32 Zdaniem Kalwina jedyny dopuszczalny kult ma charakter duchowy; został on nakazany przez Boga w Piśmie Świętym [Eire, s. 200].

33 Z tego powodu należy zakazywać nie tylko czczenia obrazów Boga, lecz także ich sporządzania; Bóg jest przecież Nieskończonym Duchem, którego nie można ograniczyć do skończonej formy materialnej. Nie znaczy to, że Kalwin potępiał wszelkie malarstwo czy rzeźbę; dopuszczał je w użytku czysto świeckim, zwłaszcza prywatnym. Złe jest tylko malowanie Boga czy też używanie dzieł sztuki do celów religijnych. Dopuszczalne jest także malowanie rzeczy widzialnych, z natury dostępnych zmysłowo; z tego powodu Kalwin dopuszczał obrazowe przedstawianie historii biblijnych, aby stały się zrozumiałe dla ludzi niepiśmiennych [Klejnowski-Różycki, s. 185-187].

34 Jest to pogląd obecny także w Biblii hebrajskiej; autor Ksiąg Królewskich krytykuje władców za to, że tolerują bałwochwalcze i synkretyczne kulty, nie dbając o czystość rytuałów [Stachowiak, s. 37].

35 „Przedstawienie Boga w widzialnej formie uważamy za niewłaściwe, ponieważ On tego sam zakazał i ponieważ nie mogłoby dojść do tego bez uszczerbku dla Jego wspaniałości i chwały” [Kalwin 1559-1560, s. 128].

36 W uzasadnieniu swojego stanowiska Kalwin powołuje się także na pisma Ojców Kościoła, pierwotną praktykę chrześcijaństwa, polegającą na braku tworzenia obrazów Boga i umieszczania

lat zmusza jednak do postawienia pytania, kto ma prawo autorytatywnie rozstrzygnąć, w jaki sposób Bóg chce być adorowany. Inaczej mówiąc, odwołanie się do woli i autorytetu Boga jako źródła przepisów rytualnych rodzi pytanie, która z istniejących religii jest prawdziwa i wolna od wszelkiej idolatrii. Problemu nie może rozwiązać odwołanie się do Biblii; wprawdzie należy przyznać, że znajduje się w niej bardzo wiele szczegółowych przepisów rytualnych, które należy spełniać pod groźbą kary śmierci (Wj 30, 33, 38; Kpł 10, 1), to jednak nie brakuje w niej również krytyki ofiar składanych na ołtarzu Jahwe³⁷. Rozbudowane rytuały należy zastąpić ufną wiarą w Opatrzność Boga i uczynkami miłosierdzia; wiara bez uczynków jest wszak martwa (Jk 2, 14-26), samo zaś spełnianie przepisów rytuału – obłudą, która nie ma nic wspólnego z oddawaniem czci Bogu (Łk 11, 37-52). Niejednoznaczność tekstu świętego, mającego wyrażać wolę Boga, powoduje, że należy poszukiwać innego kryterium odróżnienia poprawnego i fałszywego kultu. W praktyce okazuje się to wolą władców (świeckich lub duchownych), uzurpujących sobie prawo do bycia jedynymi przedstawicielami Boga na ziemi. Drogą tą poszedł nie tylko Kościół katolicki, lecz także krytykujący go Kalwin, ustanawiając w opanowanej przez siebie Genewie rządy terroru i nakazując zniszczenie wszelkich obrazów religijnych zarówno w świątyniach i innych miejscach publicznych, jak też w domach

ich w Kościołach, a także na orzeczenia pierwszych soborów, chociażby soboru w Elwirze [Kalwin 1559–1560, s. 128-129].

- 37 „– Cóż mi po mnóstwie waszych ofiar krwawych? – mówi Jahwe. Syt jestem całopaleń z baranów i tłuszczy cielców tuczonych. Nie mam [już] upodobania we krwi wołów, jagniąt i kozłów. Gdy się przede mną zjawiacie – któż tego od was wymaga, byście deptali po moich dziedzińcach? – nie przynosicie mi już obiat kłamliwych. Dym kadzielnny wzbudza we mnie odrazę. Nowiów, szabatów, zwoływania zebrań, obłudy, zgromadzeń świątecznych nie mogę znieść [dłużej]. Dni nowiu, świąt waszych [obchody] zniecierliłem zupełnie: stały się dla mnie ciężarem, znużyło mnie ich znoszenie” (Iz 1, 11-14). „I rzekł Pan: – Ponieważ lud ten zbliża się [do mnie] ustami i czci mię [tylko] wargami, lecz jego serce dalekie jest ode mnie, a jego cześć dla mnie jest wyuczoną ludzką formalnością – dlatego znów w osobliwy sposób postąpię z tym ludem, w sposób osobliwy, przedziwny. Wtedy przepadnie mądrość jego mędrków, przezorność jego przebiegłych się skryje” (Iz 29, 13-14). Z pewnością teksty te można potraktować jako uniwersalną, odnoszącą się nie tylko do judaizmu, krytykę rytualizmu obecnego w różnych religiach. Podobna krytyka rytualnej idolatrii znajduje się też w innych księgach biblijnych. „Nienawidzę waszych świąt i gardzę nimi, czuję odrazę do waszych uroczystości. Gdy mi składacie ofiary całopalne i ofiary z pokarmów, nie mam w nich upodobania, a na ofiary dziękczynne z waszych tucznych cielców nawet nie spoglądam. Oddalcie ode mnie zgiełk waszych śpiewów, nie chcę słuchać brzęku waszych harf!” (Am 5, 21-23).

prywatnych. Przykładem realizacji tych zaleceń były wystąpienia młodych mieszkańców Genewy w sierpniu 1535 roku, kiedy to niszczone wszelkie przedmioty kultu, czczone przez katolików [Cottret, s. 131, 141].

Odwrotną strategię w czasie protestanckiego ikonoklazmu stosowali katolicy; przykładem może być ostrożna polityka Jakuba V Stuarta, króla Szkocji. Wprawdzie miał on w planach utworzenie Kościoła narodowego, niezależnego od Rzymu, to jednak nie zerwał z katolickim kultem obrazów. Przeciwnie, w roku 1541 wydał edykt nakazujący oddawanie czci Matce Bożej i innym świętym, a także ich wizerunkom [Bogucka, s. 15]³⁸. Gest ten pokazuje, że zwalczanie idolatrii nie zawsze musi się wiązać z niszczeniem przedmiotów wrogiego kultu czy wprowadzaniem własnej obrzędowości; niekiedy można próbować pogodzić różne tradycje religijne, nadając nowy sens religii panującej wcześniej³⁹. Taki program inkulturacji chrześcijaństwo wprowadzało praktycznie od początku, przejmując chociażby świątynie czy święta pogańskie i nadając im nowy sens. Program ten jest realizowany także współcześnie, zwłaszcza w krajach misyjnych; jest to sposób ewangelizacji zalecany przez Sobór Watykański II, polegający na poszanowaniu odrębności kulturowej ludu, któremu głoszona jest prawda o Chrystusie. Trzeba jednak pamiętać, że inkulturacja jest nie tyle zwalčeniem idolatrii, ile zastąpieniem jednej grupy idoli przez inną, struktura i funkcja aktywności religijnej nie zostaje przez to w żaden sposób zmieniona. Nadal bowiem życie religijne opiera się na rozmaitych obiektach pośredniczących między człowiekiem a Bogiem, które z czasem mogą Go przysłonić, a nawet zastąpić, stając się głównym obiektem religijnej czci.

Niezależnie od wielu innych możliwych przykładów zwalczania idoli należy zauważyć, że różnice w interpretacji samego zjawiska idolatrii mają charakter konfesyjny. To zatem, co z perspektywy jednej religii jest prawowitym kultem, z perspektywy innej jest świętokradztwem i bałwochwalstwem, które należy bezwzględnie zwalczać. Dobrym przykładem może

38 Paradoksalnie, decyzja ta była zgodna z uchwałami Soboru Nicejskiego II (z roku 787), który groził klątwą wszystkim, którzy nie pozdrawiają świętych obrazów [Klejnowski-Różycki, s. 177].

39 Nieco inaczej wyglądała w owym czasie sytuacja w Anglii; tutaj „pod naciskiem purytańskich kaznodziejów, tropiących wszelkie przejawy bluźnierczej idolatrii «papistów», doszło między innymi do zniszczenia religijnych widowisk teatralnych” [Mikołajko, s. 464].

być postawa świętego Szczepana, pierwszego męczennika Kościoła, który otwarcie i bez wahań nazywał bałwochwalstwem kult oddawany Bogu w świątyni jerozolimskiej; ponieważ jednak dla Żydów bałwochwalstwem (a nawet bluźnierstwem) był wyznawany przez Szczepana kult Chrystusa, skazali go na śmierć przez ukamienowanie [Pierrard, s. 18]. Widać zatem trudną do zrozumienia asymetrię postaw – trafnie rozpoznając idolatryczne zachowania ludzi należących do innej tradycji religijnej, obrazoburcy nie potrafili dostrzec podobnej grzeszności własnego kultu. Z jednej zatem strony ludzie religijni gotowi są bronić (nawet za cenę utraty życia) własnej wiary, rytuałów czy przedmiotów kultu, z drugiej – z równą zaciętością potrafili prześladować innych za to, że ośmielają się bronić własnej tradycji i symboliki. W ten sposób dochodzimy do najbardziej drastycznych form zwalczania idolatrii, jakimi są wygnania, więzienia, tortury oraz zabijanie tych, którzy (zdaniem ich oprawców) sprzeniewierzają się jedynej prawdziwej religii, uprawiając idolatrię.

Przykłady takich zachowań można mnożyć. Jak przekonują bowiem księgi Starego Testamentu, Prorocy ostrzegają naród wybrany, że zostanie wytracony, jeśli będzie oddawał cześć fałszywym bogom, innym niż Jahwe (Iz 65, 1-25)⁴⁰. Sam Mojżesz zresztą wydał wyrok śmierci na tych, którzy ośmielili się zbudować złotego cielca i oddać mu pokłony (Wj 32, 19). Podobnie postąpił król Jozjasz: nie tylko niszczył pogańskie obiekty religijne, lecz także zabijał kapłanów spełniających obce rytuały [Gądecki, s. 37]. Analogicznie postępowano w dziejach chrześcijaństwa, czego przykładem jest zwalczanie kultu obrazów w VIII wieku w Bizancjum; mnisi bowiem, którzy bronili ikon, musieli opuścić granice cesarstwa, a nierzadko byli poddawani torturom i zabijani. Takie same metody stosował Kalwin w czasach Reformacji; uznając katolików za bluźnierców i porównując ich do psów⁴¹, nie wahał się przed wytaczaniem im procesów i skazywaniem na tortury, śmierć lub banicję⁴². Analogicznie postępowali katolicy, zarówno

40 Prorocy mówią często o rzezi wojennej, w której polegą wszyscy odstępcy od Jahwe. Rzeź ta jest synonimem surowej kary w ogólności [Stachowiak, s. 39].

41 „Porównanie «bluźnierców» do psów powraca stale. Odnajdujemy je w kazaniach Kalwina, gdzie Servet ponownie nazwany zostanie «psem przeklętym»” [Cottret, s. 400, p. 52].

42 Podobne prawo obowiązywało w krajach katolickich; przykładem jest Francja, kiedy to Ludwik XIV (18 października 1686 roku) odwołał tolerancyjny edykt nantejski, wydany przez

wobec protestantów, jak też antytrynitarzy i ateistów; przykładem może być aprobata kardynała Stanisława Hozjusza dla krakowskiego pospólstwa, które zniszczyło protestancki zbór w 1574 roku. Zdaniem historyków wydarzenie to było pierwszym tak jaskrawym przykładem nietolerancji religijnej w Polsce; 10 października żacy wraz z pospólstwem zburzyli siedzibę protestantów w Krakowie, zrabowali kosztowności i zabili dwie osoby. Wprawdzie spotkała ich za to surowa kara (wyroki śmierci wykonano na pięciu osobach), to jednak kardynał Hozjusz – w liście skierowanym do Henryka Walezego oraz innych ważnych osób w państwie – pochwalił działania studentów, upatrując w nich spełnienia powinności chrześcijanina: „Czego nie śmiał ani król, ani biskup [...], to zrobić ośmielili się studenci akademii krakowskiej, godni wiekuistej pamięci, których chwałę cały Kościół sławić będzie” [Jasienica 1989, s. 41]. Równie bezwzględni byli misjonarze i konkwistadorzy, starając się zapewnić wyłączność kultu Chrystusa w Nowym Świecie. Działania te były prowadzone systematycznie i według ściśle określonego planu, ich celem było wytypowanie wszelkich form religii przedchrześcijańskich. Misjonarze eliminowali z życia publicznego tubylczych kapłanów, zabraniali uczestnictwa w pogańskich obrzędach, a nieposłusznych karali publiczną chłostą, odebraniem majątku lub więzieniem [Szyszka, s. 245-246]. Nie ma jednak wątpliwości, że takich prześladowań nie można w żaden sposób usprawiedliwić; uznając však wyższość prawa religijnego, związanego z dopuszczalnymi formami kultu, osoba walcząca z idolatrią gwałci bardziej podstawowe uprawnienia, jakim jest prawo do wolności (w tym także do wolności wyznania i praktyk religijnych) oraz prawo do życia. Tymczasem dzieje walki z idolatrią pokazują, że w imię czystości kultu, ustalenie którego przypisuje się samemu Bogu, ludzie religijni uważali, iż nie tylko można, ale nawet trzeba zabijać tych, którzy ośmielają się adorować Boga w inny sposób. Z tego powodu na podkreślenie zasługuje odmienna propozycja, sformułowana współcześnie przez papieża

Henryka IV. Od tej chwili zabroniono w całym królestwie wyznawania protestantyzmu. Świątynie hugonotów, jeśli nie nadawały się do przeróbek na katolickie, były burzone. Duchowni protestanci musieli opuścić Francję, przy czym nie wolno im było zabrać dzieci; nieposłuszni byli skazywani na galery [Jasienica, s. 338]. Jeszcze w roku 1825 uchwalono we Francji karę śmierci dla tych, którzy dopuszczają się zbrodni świętokradztwa; mimo to nie ośmielono się jej stosować [Pierrard, s. 265].

Benedykta XVI, który – wskazując na wielorakie formy współczesnej idolatrii – postulował męczeństwo jako jedyną dopuszczalną formę walki z nimi. Tak samo bowiem jak Chrystus – za cenę cierpienia – zbawił świat, tak również Jego wyznawcy powinni uwolnić świat od fałszywych bożków dzięki dobrowolnemu męczeństwu [Gądecki, s. 45].

Niezależnie jednak od moralnej oceny rozmaitych form walki z idoliatrią, należy postawić pytanie o zasadniczy jej sens oraz skuteczność. Inaczej mówiąc, trzeba zapytać o racje zwalczania idolatrii i jej ostateczne źródło; na pierwszy rzut oka bowiem trudno zrozumieć, skąd człowiek znajduje siły i motywacje do tego, aby nie tylko zwalczać idolatrię, lecz nawet uważać tę walkę za swoją główną (moralną i religijną) powinność.

3.2. Motywy i racje walki z idoliatrią

Z perspektywy gorliwego wyznawcy określonej religii racja zwalczania wszelkich idoli może się wydawać oczywista, jest nią bowiem zło fałszywego kultu, zagrażające zbawieniu ludzi. Człowiek przywiązany do swojej tradycji i głęboko przeświadczony, że jest ona jedyną dopuszczalną formą oddawania Bogu czci, musi uważać wszystkie inne formy kultu za potworny grzech [Carlyle, s. 115]. W religiach monoteistycznych, uznających istnienie wyłącznie jednego Boga, idoliatria jest grzechem najcięższym, a zarazem najbardziej podstawowym, stanowiącym źródło wszelkiego innego zła. Przykładem może być nauka żydowskich rabinów, zgodnie z którą idoliatria jest pierwszym z trzech kardynalnych grzechów, które zasługują na karę śmierci [Gądecki, s. 38]. Z kolei święty Paweł przekonywał, że to właśnie z bałwochwalstwa biorą się takie grzeszne zachowania, jak chciwość, władza czy rozkosze życiowe; konkretne występki ludzi są bowiem skutkiem zaćmienia rozumu i serca ludzi, którzy – zamiast prawdziwemu Bogu – oddają cześć bożkom [Gądecki, s. 40-41]. Jeszcze radykalniej sprawę stawiał Tertulian, nazywając idoliatrię główną i niewybaczalną zbrodnią rodzaju ludzkiego; w porównaniu z nią inne przestępstwa mają zdecydowanie mniejszą wagę [Gądecki, s. 35]. Zło idoliatrii jest także piętnowane na gruncie islamu; jest ono tak wielkie, że każdy, kto się go dopuszcza, zasługuje na wieczne potępienie [Koran II, 81-83]. Powodem tak negatywnej

oceny idolatrii jest jej dwojaki charakter: z jednej strony jest obrazą Boga jako właściwego obiektu religijnej czci, z drugiej – ma niezwykle groźne konsekwencje dla duchowego życia człowieka. W tej sytuacji trudno się dziwić, że właśnie walka z idolatrią jest częstym postulatem, sformułowanym przez reformatorów religijnych czy proroków nowego wyznania [Caryle, s. 115-116]. Prawdziwy kult, godny Boga, można wszak ustanowić dopiero po usunięciu dawnego, który był fałszywy. Konkretnie racje jednak, leżące u podstaw walki z idolatrią, wynikają z natury sacrum i jego relacji do człowieka.

3.2.1. Nakazy Boga

Jeśli chodzi o kwestie związane z idolatrią jako grzechem przeciwko Bogu, to najczęstszą racją jej zwalczania jest powołanie się na wolę Stwórcy, który wyraźnie zakazuje bałwochwalstwa. Idolatria jest zatem złem dlatego, że łamie przykazania dane ludziom przez Boga. Skoro zaś ze spełniania Bożych nakazów nikt nie może człowieka zwolnić, to każdy, kto wchodzi z nimi w konflikt, staje się grzesznikiem zasługującym na stosowną karę. Rozwiązanie takie ewidentnie przyjmowano na gruncie dawnego judaizmu, w którym obowiązywał ścisły i bezwzględny zakaz oddawania czci jakimkolwiek bogom poza Jahwe; jest to pierwsze przykazanie Dekalogu (Wj 20, 3-5). Zgodnie z tekstami biblijnymi Jahwe nie tylko zakazał oddawania czci innym bogom, lecz także bardzo szczegółowo **poinstruował** swój lud, w jaki sposób należy oddawać hołd Jemu samemu, przepraszać Go za popełnione grzechy czy błagać o darowanie win. Biblijne teksty jednoznacznie wskazują, że nie można pojawić się przed obliczem Jahwe z pustymi rękami (Wj 34, 20), z wszystkiego zaś, co człowiek posiada, musi złożyć odpowiednią danię Bogu (Wj 35, 5-9). W praktyce oznacza to konieczność złożenia w ofierze pierwocin z wszystkich zwierząt, w przypadku zaś urodzenia się syna – należy go wykupić w formie ofiary zastępczej (Wj 34, 19-20). Jahwe udziela także bardzo szczegółowych instrukcji, według których mają zostać wykonane wszystkie przedmioty kultu czy szaty noszone przez kapłanów (Wj 36, 1; 39, 5-32); równie precyzyjne są nakazy dotyczące wymiarów i kształtu ołtarza oraz wszystkich form ofiar składanych ze zwierząt lub pokarmów (Kpł

1, 1-17; 2, 1-16)⁴³. Prawo to jest wieczne i obowiązuje wszystkie pokolenia, niezależnie od miejsca i czasu (Kpł 3, 17; 6, 11; 10, 11). Zostało bezpośrednio przekazane Mojżeszowi przez Jahwe, Mojżesz zaś ma obowiązek przekazać je całemu ludowi (Kpł 8, 36). Jeśli naród wybrany okaże się posłuszny, wykonując wszystkie czynności zgodnie z przepisami, to uniknie śmierci (Kpł 8, 35) i ujawni się przed nim chwała Jahwe (Kpł 9, 6; 9, 23).

Z pozoru mogłoby się wydawać, że pozytywne przepisy biblijne, określające, w jaki sposób człowiek ma oddawać cześć Bogu, automatycznie wykluczają możliwość wszelkich rytuałów w nich nieuwzględnionych. W tradycji judaistycznej jednak spotykamy się także ze wzmocnieniem owego prawa w postaci dodatkowych **zakazów** tworzenia świętych figur (Wj 34, 17; Kpł 19, 4). Jahwe jest wszak Bogiem zazdrosnym, który nie toleruje innych bogów (Wj 34, 14-16; Pwt 5, 9; 11, 16-17); wprowadzie nie wyklucza ich istnienia, to jednak jednoznacznie zakazuje składania im jakichkolwiek ofiar. Z tego powodu naród wybrany nie może sprzymierzać się z innymi ludami, aby nie narazić się na niebezpieczeństwo spożywania ich ofiar czy powielania grzesznych rytuałów (Wj 34, 15-16).

Nakaz Boży jako ostateczną rację przepisów rytualnych akcentował także Kalwin. Skoro bowiem Bóg jest jedynym prawodawcą i nie chce, aby cześć Mu należna była oddawana stworzeniom, to człowiek musi się Jego woli bezwzględnie podporządkować. Głównym zatem powodem, dla którego idolatria jest złem, okazuje się *explicite* wydany przez Boga zakaz fałszywego kultu. Z wolą Boga nie wolno dyskutować ani tym bardziej się jej sprzeciwiać; każdy zatem, kto postępuje niezgodnie z nią, zasługuje na karę i potępienie [Eire, s. 216-216].

Walkę z idolatrią można też próbować usprawiedliwiać *explicite* sformułowanym przez Boga obowiązkiem **zwalczania** wszelkich form fałszywego

43 Przykładem jest zakaz składania Jahwe ofiar bez soli (Kpł 2, 13) lub też ofiarowania czegokolwiek, co zawiera miód lub kwas (Kpł 2, 11). Inny przykład to przepisy dotyczące ofiar biesiadnych (Kpł 3, 1-17); zwierzęta w nich składane nie mogą mieć żadnej skazy (Kpł 3, 1), ludziom zaś nie wolno spożywać ich tłuszczu, ani krwi (Kpł 3, 17). Każdy mężczyzna z rodu kapłańskiego może spożywać mięso z ofiar przebłagalnych (Kpł 7, 6). W przypadku ofiar pojednania mięso może spożywać każdy (Kpł 7, 19), chociaż musi ono zostać zjedzone tego samego lub następnego dnia; cokolwiek zostanie do dnia trzeciego, należy spalić (Kpł 7, 15-17). Każdy zatem, kto zjadłby mięso trzeciego dnia, popełnia przestępstwo, a złożona przez niego ofiara nie zostanie przyjęta przez Jahwe (Kpł 3, 18).

kultu. Przykładem jest Jahwe, który nakazał Izraelitom udać się do Ziemi Obiecanej (Wj 33, 1), ze swej strony obiecując, że pośle przed nimi anioła, który wypędzi wszystkie plemiona ją zamieszkujące (Wj 33, 2). Równocześnie jednak nakazał swojemu narodowi niszczenie wszelkich ołtarzy i figur religijnych ludów skazanych na wypędzenie (Wj 34, 13). Podobnie protestanci (zwłaszcza Karlstadt) prowadzoną przez siebie walkę z idolami uważali za obowiązek wynikający z woli i nakazu Bożego [Eire, s. 268-270]. Nieco bardziej ostrożny był Kalwin, wprawdzie podkreślał, że nakaz zwalczania idolatrii nie jest opinią ludzką, lecz prawem objawionym przez Boga, to jednak – w chwili wybuchu zamieszek – nakaz niszczenia fałszywych obiektów kultu uznał za obowiązujący jedynie w obrębie mieszkań i domów prywatnych, nie zaś w przestrzeni publicznej; obowiązek oczyszczenia tej ostatniej z idoli spoczywa bowiem nie na poszczególnych wierzących, lecz na władzy państwowej [Eire, s. 267].

Niezależnie jednak od tego, czy Bóg wydaje jedynie zakaz oddawania czci idolom, czy też nakazuje je również bezwzględnie niszczyć, brak spełnienia Jego poleceń jest grzechem. Zło polega w takim wypadku na samym fakcie niespełnienia Bożej woli, niezależnie od dalszych możliwych konsekwencji, które mogą człowieka spotkać. Z Bożym zakazem czy nakazem nie wolno dyskutować ani tym bardziej mu się sprzeciwiać, lecz należy go spełnić właśnie dlatego, że jego autorem jest Bóg, w przeciwnym razie człowiekowi grozi gniew Stwórcy oraz wynikające z niego rozmaite kary. Bóg okazuje się zatem władcą bezwzględnym, oczekującym od ludzi absolutnego posłuszeństwa; każda niesubordynacja zostanie przez Niego pomszczona.

Nie kwestionując szczerości osób, które wierzą, że Bóg nakazał im zwalczanie idolatrii, można wątpić, czy ich postawa jest moralnie i religijnie słuszna. Nawet bowiem pomijając fakt prawa do wolności (także religijnej), które powinno bezwzględnie przysługiwać każdemu człowiekowi, trudno sobie wyobrazić, aby Bóg (który – jako obiekt religijnej czci – jest najwyższym dobrem i świętością) był do tego stopnia małostkowy i próżny, aby pozwalał się czcić jedynie za pośrednictwem ściśle określonych rytuałów. Z perspektywy dziejów kultu religijnego przecież obraz bóstw, którym ludzie oddają cześć w różnych epokach i różnych miejscach świata, nie jest optymistyczny. Najczęściej bowiem są to ofiary składane ze zwierząt

(nierzadko zaś także z ludzi), co sugeruje, że bogowie są istotami okrutnymi, łaknącymi krwi. Ideę tę szczególnie trudno uznać za słuszną na gruncie kreacjonizmu; jeżeli bowiem Bóg jest stwórcą świata, który powołał do istnienia i w nim utrzymuje wszystkie żywe istoty, to ich los nie powinien być Mu obojętny. Wówczas jednak trudno pojąć, jak mógłby zażądać od swoich wyznawców złożenia w ofierze jakiegokolwiek istoty, którą sam stworzył. Tę moralną ewolucję świadomości Boga można zresztą zaobserwować na kartach Biblii. Początkowo wszak Jahwe nie przyjmuje ofiary Kaina, która była złożona z płodów ziemi, przyjmuje zaś ofiarę Abła, złożoną z hodowanej przez niego trzody i tłuszczu (Rdz 4, 2-5). Następnie żąda od Abrahama złożenia w ofierze syna (Rdz 22, 2), chociaż w ostatniej chwili powstrzymuje go przed zbrodnią dzieciobójstwa, zadowolając się ofiarą z barana (Rdz 22, 12-13). Na górze Synaj z kolei Jahwe szczegółowo poucza swój naród, jakiego typu ofiar od niego żąda – krwawych oraz bezkrwawych – składanych zarówno w celach uświęcenia i dziękczynienia, jak też prześlągania i zadośćuczynienia (Kpł 1, 1 – 7, 38). Ostatecznie jednak zaczyna się brzydzić krwawymi ofiarami, zwłaszcza wtedy, gdy nie towarzyszy im godziwe postępowanie ludzi, których serce jest grzeszne, a ręce ociekają krwią (Iz 1, 10-15). Prawdziwą formą czci, jakiej żąda Jahwe, jest wszak zaprzestanie wszelkich nieprawości i spełnianie moralnie godziwych uczynków, takich zwłaszcza, jak codzienna troska o sieroty i wdowy (Iz 1, 16-18). Wątek ten został rozwinięty i radykalizowany w nauczaniu Jezusa, zdaniem którego ten prawdziwie czci Boga, kto okazuje miłosierdzie najsłabszym (Mt 25, 31-46). Wprawdzie jeszcze jego rodzice, chcąc spełnić przykazanie poświęcenia pierworodnego syna Bogu (Łk 2, 22-23), wykupili go przez złożenie w ofierze pary synogarlic czy dwu młodych gołębi (Łk 2, 24), to jednak w tradycji chrześcijańskiej obyczaj ten nie był już praktykowany. Jedyną i ostateczną ofiarę prześlągalną za grzechy złożył wszak Bogu jego jednorodzony syn, wykupując ludzkość z niewoli grzechu i śmierci (2 Kor 5, 11-21). Wprawdzie trudno pojąć, jak dobry, miłosierny i sprawiedliwy Bóg mógł przyjąć ofiarę niewinnego za nieprawości grzeszników⁴⁴, to jednak nie ma wątpliwości, że Bóg Nowego Testamentu nie upatruje w sprawowanych

44 Problem ten podjąłem szerzej w dwu artykułach [Ziemiński 2014; 2015a].

przez ludzi rytuałach religijnych należnej sobie czci. Tym bardziej nie nakazuje niszczenia świątyń, w których zbierają się inne narody czy plemiona po to, aby składać ofiary swoim bogom; znaczy to, że sprawa formy kultu nie ma istotnego znaczenia dla religii. Wprawdzie Jezus nie pochwała idolatrii, to jednak swojej nauki nie skupia na jej zwalczaniu; istotą religii jest bowiem raczej czysta, bezinteresowna wiara w sacrum oraz wynikające z niej uczynki (Jk 2, 14-17) aniżeli sprawowanie określonych rytuałów. Sugeruje to, że ewolucja idei Boga, wyraźnie zarysowana na kartach Biblii, falsyfikuje tezę, zgodnie z którą nakaz zwalczania idolatrii jest przykazaniem Bożym (zwłaszcza jeśli towarzyszą mu konkretne nakazy pozytywne, w jaki sposób należy Boga czcić). W takiej bowiem sytuacji wola Boga, na którą powołują się ludzie zwalczający inne wyznania oraz formy kultu, byłaby niespójna; z jednej wszak strony nakazuje On zwalczać idolatrię, z drugiej – wprowadza jej nowe formy. W istocie rzeczy zatem powołanie się na wolę Boga jako rację zwalczania idolatrii oznacza próbę nadprzyrodzonego usankcjonowania zastąpienia jednego systemu idolatrycznych rytuałów – innym. Z punktu widzenia uwolnienia religii od wszelkiej idolatrii jest jednak działaniem bezproduktywnym.

3.2.2. Majestat Boga

Równie istotną racją zwalczania idolatrii jest ontologiczna pozycja obiektu religijnej czci, będącego absolutną świętością, radykalnie transcendującą wszystko, co światowe i skończone. Z tego powodu oddawanie czci Bogu za pośrednictwem obiektów materialnych może uchodzić za obrazę Jego Majestatu. Nie chodzi jednak o subiektywne odczucia Boga, lecz o Jego ontologiczną pozycję, wykluczającą możliwość oddawania Mu czci za pośrednictwem materialnych obiektów bądź fałszywych formuł liturgicznych. Nawet sam Bóg zatem nie ma wpływu na to, że Jego Majestat został poniżony błędnym rytuałem; obraza Boga jest niezależna od Jego woli, wynikając wyłącznie z Jego ontycznej i aksjologicznej pozycji w hierarchii bytów. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku wyjątkowo ważnych, prestiżowych i szczególnie odpowiedzialnych urzędów świeckich; znieważony słowem lub czynem prezydent bądź król jakiegoś państwa nie musi osobiście czuć

się w żaden sposób dotknięty ani poniżony. Mimo to, niezależnie od jego osobistych odczuć, w akcie postępowania jego osoby znieważony został majestat urzędu, którego jest on reprezentantem, wobec czego zachowanie takie musi zostać odpowiednio ukarane. Znieważenie urzędu miałoby miejsce także wówczas, gdyby pełniąc go osoba nie wiedziała o tym, że jest przedmiotem ataku czy potwarzy. Analogiczna sytuacja ma miejsce w sytuacji obrazy Majestatu Boga; jeśli nawet nie unosi się On gniewem na grzesznika ani nie stosuje wobec niego żadnego odwetu czy kary, to jednak – jako Bóg – jest przedmiotem obiektywnej zniewagi zawsze wtedy, ilekroć jakiś człowiek oddaje Mu cześć niezgodną z tym, kim On rzeczywiście jest.

Jednym ze źródeł takiego poglądu jest nauczanie Apostoła Pawła, zdaniem którego nie ma większego grzechu niż bałwochwalstwo, które jest aktem bezbożności spełnionym względem samego Boga [Gądecki, s. 39]. Dlatego chrześcijanin powinien stronić od uczestnictwa w jakimkolwiek kulcie pogańskim (1 Kor 10, 20-21), co potwierdził także późniejszy sobór w Elwirze (w roku 306). Zgodnie z jego uchwałami nawet obserwowanie bałwochwalczych rytuałów pogan jest grzechem; każdy zatem, kto jest ich świadkiem, ma taką samą winę przed Bogiem jak ci, którzy je składają, musi zatem zostać ukarany dziesięcioletnią pokutą [Gądecki, s. 39].

Stanowiska takiego bronił także Kalwin, uważając, że nikomu z ludzi nie wolno klękać przed obrazem Boga, lecz jedynie – przed samym Bogiem. Ilekroć zatem ludzie pochylają się z czcią przed materialnym wizerunkiem Boga, tylekroć grzeszą, oddając hołd obiektowi, który na to nie zasługuje. Każdy zatem, kto (nawet w dobrej wierze) czci obiekty materialne mające reprezentować Boga, pomniejsza Jego chwałę, wyrządzając Mu w ten sposób krzywdę [Eire, s. 214-215]; w gruncie rzeczy zresztą człowiek taki nie widzi Boga, a jedynie fałszywego idola, którego grzesznie ubóstwił. Należy zatem powiedzieć, że idolatria oznacza zmianę ontycznego i aksjologicznego porządku świata, stanowiąc równocześnie największy afront, jaki człowiek może wyrządzić Bogu [Eire, s. 216]. Szczególnie wyraźnie widać to na gruncie monoteizmu. Jak bowiem przekonywał Kalwin, idolatria to w istocie politeizm – zamiast czcić jedynego i prawdziwego Boga, człowiek rozprasza się na kult wielu ułomnych i skończonych bożków, wymyślonych przez samego siebie [Eire, s. 225]. Jej źródłem jest zresztą podporządkowanie

sobie Boga i zajęcie Jego miejsca; w kulcie obrazów zatem człowiek czci nie Stwórcę i Zbawiciela świata, lecz siebie samego, jako autora fałszywego wizerunku. „Dlaczegoż to ludzie tak pragną jakichś wyobrażeń Boga? Czy nie dlatego, że nie mogą się wznieść do Nieba, gdyż ich zmysły ciągną ich do dołu, przywiązując ich do ziemi. Oto dlaczego chcą, by Bóg zszedł do nich. [...] My z naszej strony chcemy, żeby Bóg był jakby pod naszymi nogami, żebyśmy wręcz mogli maszerować Mu po głowie. Oto przyczyna posiadania przez nas idoli” [Kalwin 1555–1557, s. 130].

Na pierwszy rzut oka argumentacja odwołująca się do obrazu Bożego Majestatu wydaje się wątpliwa. Jeśli bowiem Bóg jest rzeczywiście najwyższym bytem i absolutną świętością, to trudno przypuszczać, aby fałszywy kult sprawowany przez człowieka mógł w jakikolwiek sposób pomniejszyć Jego chwałę; ta jest wszak z definicji niezależna od ludzkich zachowań [Eire, s. 216]. Kalwin na tak postawione pytanie nie odpowiada, wyjaśniając jedynie, że zrozumienie tego, w jaki sposób dochodzi do obrazu Bożego Majestatu w idolatrii, przekracza nasze zdolności poznawcze, wobec czego nie powinno być przedmiotem spekulacji. Ludziom powinno wystarczyć to, że Bóg objawił im dokładnie określone formy, za pomocą których chce, aby Go czcić; pytanie o dodatkowe racje jest zatem całkowicie zbędne [Eire, s. 216]. Odpowiedź tę trudno jednak uznać za satysfakcjonującą, jeżeli bowiem istnieje rzeczywiście ontyczna przepaść między skończonym i grzesznym światem a nieskończonym i świętym Bogiem, to trudno zrozumieć możliwość zaistnienia zniewagi, wyrządzonej przez ludzi swojemu Stwórcy. Tym bardziej niepojęta jest zniewaga związana z błędną formą oddawania Mu czci; skoro bowiem jest On absolutnie transcendentny i nieskończony, to człowiek nie może wiedzieć, jakie formy kultu są stosowne. Jeśli zresztą Bóg jest bytem doskonałym, także pod względem moralnym, to prawdopodobnie większą zniewagą jest dla Niego prześladowanie wyznawców innych religii czy niszczenie ich świątyń aniżeli nieporadne formy czci, za pomocą których starają się oni oddać Mu należny hołd. Wbrew Kalwinowi zatem, za większą obrazę Boga należy uznać skazanie na śmierć Michała Serveta za to, że przeczył dogmatowi Trójcy Świętej aniżeli to, że skazaniec błdził w kwestiach wiary. Jeżeli zaś Bóg pochwała mordowanie tych, którzy czczą Go niezgodnie z Jego wolą bądź przepisami założonej

przez Niego instytucji religijnej, to jest raczej okrutnikiem i tyranem niż istotą miłosierną, jednakowo kochającą swoje wszystkie stworzenia. Jako ewentualny patron walki z idoliatrią Bóg jawi się zatem jako istota daleka od moralnej doskonałości; dzięki temu przestaje być również właściwym obiektem religii, godnym ludzkiej czci.

Dodatkową racją ontologiczną przemawiającą na rzecz unikania idoliatrii mógłby być argument, że Bóg nigdy nie objawia się człowiekowi za pośrednictwem idoli, a tym bardziej – jako idol. Przykładem może być jedna ze scen biblijnych, kiedy to Jahwe przemawiał do Izraelitów na górze Horeb, oni zaś nie widzieli żadnej Jego „postaci” [Gądecki, s. 36]. Skoro zatem sam Bóg nie ukazuje się człowiekowi w formie skończonego i degradującego Jego byt obrazu, to również człowiek nie ma prawa tak Go przedstawiać.

Nietrudno dostrzec, że argument ten jest błędny. Wprawdzie słuchający Boga nie widzieli Go, to jednak potrafili rozpoznać Jego obecność w głosie, który do nich przemawiał. W takim zaś razie – nawet skrywając przed Izraelitami swoje oblicze – dał się im poznać za pomocą mowy, czyli znaku fizycznego. Sugeruje to, że nawet Bóg, aby objawić człowiekowi swoją obecność, musi użyć środków dostosowanych do ludzkiego aparatu poznawczego; ukazuje się zatem nie takim, jakim jest w swoim wewnętrznym bycie, lecz takim, jakim człowiek potrafi Go rozpoznać. Objawia się zatem w postaci określonego wizerunku, nie zaś twarzą w twarz. Skoro jednak działanie to jest motywowane racjami epistemologicznymi, wynikającymi z ludzkiej kondycji poznawczej, to trudno się w nim dopatrywać grzesznej idoliatrii; wydaje się raczej, że jest to jedyna możliwa forma komunikacji między Nieskończonym sacrum a skończonym jego czcicielem. W takim zaś razie trudno mówić o obrazie Bożego Majestatu, którą należałoby karać.

3.2.3. Deprawacja człowieka

Powodem, dla którego należy porzucić fałszywy kult, mogą też być jego negatywne skutki dla człowieka. Nie chodzi jednak tylko o możliwy gniew Boga czy karę przez Niego zesłaną, lecz także o duchowe spustoszenie, które dokonuje się w człowieku w wyniku sprawowania fałszywych obrzędów. Jak dowodził wszak Apostoł Paweł, człowiek, który oddaje cześć bożkom,

zaczyna nienawidzić prawdziwego Boga i oddaje się z upodobaniem czynieniu zła [Gądecki, s. 41]; bałwochwalstwo jest zatem równoznaczne z moralną deprawacją, powodując zarazem utratę zbawienia. Nie ma bowiem wątpliwości, że człowiek staje się tym, co czci [Gądecki, s. 35], jeżeli zatem oddaje cześć niemoralnym bożkom pogańskim, przejmuje także sposoby ich zachowania. Wskazywała na to już Księga Psalmów, zgodnie z którą idole pogan nie słyszą, nie mówią, nie widzą, nie czują zapachu ani nie chodzą. Każdy zatem, kto je wykonał, oddaje im cześć i pokłada w nich nadzieję, stanie się do nich podobny (Ps 115, 4-8).

Idee te znalazły rozwinięcie w doktrynie Kalwina. Jak bowiem przekonywał reformator, człowiek, który czci Boga w sposób niewłaściwy, w gruncie rzeczy przestaje być człowiekiem, staczając się do poziomu dzikich zwierząt [Eire, s. 230]. Można zatem powiedzieć, że już samo sprawowanie fałszywego rytuału jest dla człowieka karą, nawet jeśli bałwochwalca w swoim zaślepieniu tego sobie nie uświadamia [Eire, s. 225]. Fałszywy kult jest przy tym nie tylko plamą na ludzkiej duszy, lecz oznacza także splamienie ciała, które jest świątynią Boga, powinno być zatem traktowane z należnym szacunkiem [Eire, s. 257, p. 88]. Świętość ludzkiego ciała wynika oczywiście z faktu Wcielenia, nade wszystko zaś – ze Zmartwychwstania Chrystusa [Eire, s. 259]; ten zatem, kto oddaje cześć fałszywym bożkom, w gruncie rzeczy traci zbawienie, które przygotował dla niego Jezus. Poza tym każdy fałszywy rytuał rodzi następne, zniewalając człowieka i nie pozwalając mu wrócić do prawdziwego życia wiary. Z tego powodu – jak przekonywał Kalwin – każdy chrześcijanin musi za wszelką cenę stronić od wszelkich form idolatrii [Eire, s. 225-228].

Negatywne skutki idolatrii bywają nie tylko wewnętrzne (duchowe spustoszenie), lecz także zewnętrzne; grzesznika należy wszak stosownie do jego win ukarać. Jeśli bowiem idolatria jest przestępstwem nawet wtedy, gdy człowiek dopuścił się jej nieświadomie (Kpł 5, 2), to wymaga sprawiedliwej odpłaty. Na gruncie dawnego judaizmu przewidywano jej rozmaite formy, takie jak wykluczenie ze społeczności (Wj 31, 14; Kpł 7, 25-27; 19, 8) bądź nawet śmierć – natychmiastowa lub też odłożona w czasie. Przykładem pierwszej był zgon synów Aarona, którzy – składając ofiarę Bogu – użyli

ognia niezgodnego z przepisami⁴⁵. Przykładem śmierci odłożonej w czasie jest zgon Racheli, żony Jakuba (Rdz 35, 16-20), nie za to, że ukradła swemu ojcu przedmioty fałszywego kultu i nie przyznała się do tego, lecz dlatego, że – pomimo opieki Jahwe – poszukiwała dodatkowej opieki u bożków pogańskich (Rdz 31, 31-35). Śmierć spotyka także te osoby z ludu wyprowadzonego przez Mojżesza z Egiptu, które – pod jego nieobecność – ulepiły złotego cielca i oddały mu cześć (Wj 32, 1-4). Jahwe chciał w akcie zemsty wytracić cały lud izraelski w ogniu (Wj 32, 10), Mojżesz jednak zdołał wyjednać u Niego łaskę dla tych, którzy nie zgrzeszyli (Wj 32, 11-14). Ci, którzy pozostali wierni Bogu, otrzymali nakaz zabicia grzeszników, niezależnie od pokrewieństwa z nimi (Wj 32, 27-28). Czyn ten został uznany przez Mojżesza za ofiarę dla Jahwe, każdy z wykonawców wyroku wystąpił bowiem przeciwko swojemu ojcu lub synowi, wyjednávając w ten sposób dla siebie Boże błogosławieństwo (Wj 32, 29). Zapisy te jednoznacznie świadczą, że zbrodnią nie jest zabicie grzeszników, którzy pobłądzili, oddając cześć fałszywemu Bogu, lecz fałszywy kult, stanowiący wykroczenie przeciwko samemu Jahwe (Wj 32, 33). Podobnie było w przypadku synów Aarona, którzy ofiarowali Bogu niezgodny z przepisami ogień (Kpł 10, 1). Jahwe natychmiast ich uśmiercił (Kpł 10, 2), pozostałym Izraelitom zaś (w tym ojcu zabitych) nie wolno było okazać żalu czy współczucia, gdyby bowiem ktokolwiek ulitował się nad ofiarami, musiałby także natychmiast zginąć z rąk Boga (Kpł 10, 6). Kara śmierci grozi również wszystkim, którzy nie uszanują świętego dnia szabat, podejmując tego dnia jakąkolwiek pracę, chociażby rozpalenie ognia (Wj 31, 14-15; 35, 2-3).

45 „Synowie Aarona, Nadab i Abihu, wzięli [razu jednego] swoje kadzielnice, nabrali od nich ognia, na który nałożyli kadzidło i ofiarowali przed Jahwe; a był to ogień obcy, niezgodny z przepisami. Wtedy od Jahwe zstąpił ogień i ogarnął ich, tak że pomarli przed Jahwe. Wówczas Mojżesz rzekł do Aarona: – Stało się to, co zapowiedział Jahwe: Będę uświęcony w tych, co są mi bliscy, Będę uczczony wobec całego ludu! Aaron zaś milczał. Wtedy Mojżesz wezwał synów Uzziela – stryja Aarona – Miszuela i Elcafana, i powiedział im: – Zbliźcie się! Wynieście swych braci z miejsca Świętego poza obóz, zgodnie z nakazem Mojżesza. A Mojżesz tak powiedział do Aarona i jego synów, Eleazara i Itamara: – Nie rozpuszczajcie w nieładzie włosów na głowie i nie rozdzierajcie szat, byście nie pomarli i aby [Jahwe] nie rozgniewał się na całą społeczność! Niech jednak wasi bracia, cały Dom Izraela, opłakują ten pożar, który wzniecił Jahwe. Nie oddalajcie się też od wejścia do Namiotu Zjednoczenia, byście nie pomarli; na was przecież [wylano] oliwę namaszczenia Jahwe. Postąpili według polecenia Mojżesza” (Kpł 10, 1-7).

Jeśli chodzi o religię chrześcijańską, to głosi ona, że negatywne skutki idolatrii dotkną człowieka nie tylko w życiu doczesnym, lecz także przyszłym. Jak przekonywał wszak Kalwin, stawką w sporach o poprawne oddawanie czci Bogu jest ludzkie zbawienie; ten zatem, kto sprawuje fałszywe rytuały lub nawet idzie na kompromisy w kwestii form kultu, ryzykuje, że zostanie na wieki wykluczony ze wspólnoty zbawionych. Z tego powodu każdy musi dokonać jednoznacznego i trwałego wyboru między czcią dla Boga a czcią dla Baala [Eire, s. 241]; jest to równocześnie wybór między niebem a piekłem⁴⁶.

Na niebezpieczeństwa związane z fałszywym kultem zwraca też baczna uwagę współczesny Kościół rzymski. Zgodnie bowiem z zapisami obowiązującego aktualnie prawa kanonicznego, na sprawiedliwą karę zasługuje nie tylko odstępca od wiary [KPK, kan. 1364], lecz także człowiek, który dopuścił się profanacji dowolnej rzeczy świętej [KPK, kan. 1376], symulował sprawowanie bądź przyjmowanie sakramentu [KPK, kan. 1379], bądź też bezprawnie uczestniczył w świętych obrzędach⁴⁷. Religijne kary są także przewidywane dla osoby, która dopuściła się krzywoprzysięstwa wobec władzy kościelnej [KPK, kan. 1368] lub publicznie wypowiedziała bluźnierstwo.

46 Nie będę tu podejmować problemu spójności poglądów Kalwina, który zasadniczo opowiadał się za determinizmem w kwestii zbawienia i potępienia. Rozwijając niektóre twierdzenia świętego Augustyna, Kalwin podkreślał, że – z racji grzechu pierworodnego – wszyscy ludzie zasługują na potępienie; ponieważ jednak Bóg jest miłosierny, to niektórych obdarzy niezasłużoną łaską zbawienia. Zbawienie nie zależy zatem od ewentualnych zasług poszczególnych ludzi, lecz od arbitralnej, odwiecznej decyzji Boga. Skoro jednak ludzkie działania nie mają żadnego znaczenia dla przyszłego losu po śmierci, to również sposób sprawowania kultu nie powinien mieć wpływu na zbawienie lub potępienie. Jeśli bowiem Bóg od wieków przeznaczył daną osobę do potępienia, to nie może jej uratować uczestnictwo w poprawnie spełnianych rytuałach; jeśli zaś Bóg od wieków przeznaczył ją do zbawienia, to nie może jej zaszkodzić nawet to, że będzie oddawać cześć fałszywym idolom. W świetle teologicznego determinizmu ludzkie czyny nie mają bowiem żadnego znaczenia. Wprawdzie Kalwin podkreślał, że los, jaki spotyka człowieka w życiu doczesnym może wskazywać, czy należy on do grona zbawionych, czy do potępionych (swoim wyobraźniom bowiem Bóg sprzyja, także w wymiarze doczesnego dobrobytu), to jednak nie ma wątpliwości, że znaki te są niejednoznaczne. Determinizm teologiczny ma także dalsze konsekwencje; jeśli bowiem wszystkie działania ludzi zależą od odwiecznej i niezmiennej woli Boga, to każdy człowiek jest zdeterminowany do tego, w jaki sposób będzie oddawał Bogu cześć. W takim jednak razie za zło idolatrii (jak również za wszelkie religijne prześladowania, mające na celu jej zwalczanie) nie jest odpowiedzialny człowiek, lecz Bóg.

47 „Winny zakazanego uczestnictwa w rzeczach świętych ma być ukarany sprawiedliwą karą” [KPK, kan. 1365].

„Kto w publicznym widowisku, w kazaniu, w rozpowszechnionym piśmie albo w inny sposób przy pomocy środków społecznego przekazu, wypowiada bluźnierstwo, poważnie narusza dobre obyczaje albo znieważa religię lub Kościół bądź wywołuje nienawiść lub pogardę, powinien być ukarany sprawiedliwą karą” [KPK, kan. 1369]. Najcięższa jednak kara – w postaci automatycznej ekskomuniki – spada na człowieka, który porzuca, kradnie lub przechowuje w celach świętokradczych konsekrowane postacie eucharystyczne [KPK, kan. 1367]. Kary kanoniczne przewidywane są także dla osób, które – sprawując lub przyjmując sakrament – stosują symonię [KPK, kan. 1380], bezprawnie usurpują sobie urzędy kościelne [KPK, kan. 1381] lub nadużywają władzy kościelnej [KPK, kan. 1389]. W każdym z tych (przykładowo podanych) przypadków można mówić o idolatrii, a nawet bluźnierstwie; warto jednak zaznaczyć, że kary nie są w tym wypadku stosowane przez Boga, lecz przez jego ziemskich przedstawicieli, należących do hierarchicznych struktur Kościoła. Jeśli zatem mają być ważne, to musi istnieć absolutna pewność, że osoby, które je nakładają i egzekwują, mają do tego pełne prawo. Nie wystarczy jednak, że prawo to zostało im przypisane przez Kościół, zanim bowiem uzna się słuszność prawa kanonicznego, należy mieć pewność, że sam Kościół nie usurpuje sobie bezzasadnie władzy Boga. Warunkiem stosowania zatem prawa kanonicznego jest uznanie prawomocności Kościoła jako jedyne, autentycznego dysponenta władzy Boga nad ludźmi. Wówczas jednak powraca – podniesiony już wcześniej – problem błędnego koła w uzasadnianiu; Kościół wydaje kanoniczne wyroki w oparciu o ustanowione przez siebie prawo, obowiązywalność tego prawa zależy jednak od uznania samego Kościoła za instytucję rzeczywiście założoną przez Boga. Tej ostatniej kwestii jednak nie da się rozstrzygnąć obiektywnie ani neutralnie, to sam Kościół bowiem ustala własną prawomocność na podstawie danej Piotrowi przez Chrystusa władzy kluczy. Z trudności tej nie widać żadnego wyjścia poza ślepą wiarą, że właśnie Kościół rzymski jest jedyną instytucją, w której działa Chrystus. Argument ten jest jednak zbyt słaby, aby można było na nim opierać procesy i wyroki sądowe w sprawach fałszywego kultu religijnego. Wprawdzie karanie idolatrii w Kościele rzymskim nie dokonuje się (w przeciwieństwie do pierwotnego judaizmu) bezpośrednio przez Boga, lecz wyłącznie na mocy działania

instytucji religijnej, to jednak prawomocności działań i orzeczeń Kościoła nie da się w żaden obiektywny i neutralny sposób potwierdzić. Walka z idolatrią jest prowadzona raczej w interesie określonej grupy wyznawców, przywiązanych do swojej tradycji, aniżeli w imię czystości kultu należnego prawdziwemu sacrum jako jedynemu obiektowi godnemu religijnej czci. Wszelkie zresztą przepisy kultyczne, obowiązujące na gruncie jednej religii, są błędne z punktu widzenia innej; przykładem jest wielokrotnie tu wspomniana msza – w katolicyzmie uznana za wyróżnioną formę adoracji Boga, w protestantyzmie zaś uznawana za gorszące bluźnierstwo. Z perspektywy katolicyzmu zatem ten, kto nabożnie i godnie uczestniczy we mszy – pogłębia swoją wiarę, a nawet siebie uświęca; z perspektywy protestantyzmu człowiek ten gubi własną duszę (ryzykując utratę zbawienia), uczestniczy bowiem w praktykach niegodnych ucznia Chrystusa. Żadne niekonfesyjne rozwiązanie tego dylematu nie jest możliwe, co potwierdza tezę, że walka z idolatrią wyrasta z określonej przynależności religijnej i jest skierowana nie wobec wszelkich idoli, lecz jedynie wobec tych, które dominują w religiach obcych; własne praktyki idolatryczne wierzący nie tylko toleruje, lecz także pobożnie kultuwyje jako właściwą formę kontaktu z bóstwem. Źródłem walki z fałszywymi bożkami nie jest zatem fałszywość czy idolatryczność określonych rytuałów, lecz jedynie ich obcość.

3.2.4. Nieskuteczność idoli

Uzasadnieniem dla zwalczania obcego kultu może być również to, że fałszywy kult jest nieskuteczny, nie przynosząc człowiekowi żadnych korzyści. Jeśli zatem określone rytuały, modlitwy czy obiekty traktowane jako święte talizmany nie potrafią zapewnić dóbr, o które ludzie zabiegają w religii, to należy je porzucić jako fałszywe idole. Taką postawę zalecał Kalwin w odniesieniu do relikwii, przekonując, że nie mają one żadnej mocy uzdrawiania – ani duchowego, ani cielesnego⁴⁸. Skoro zaś nie może się dokonać

48 Stanowisko swoje wyraził Kalwin w ironicznym *Traktacie o relikwiach* (*Traité de reliques*), napisanym w duchu Erazma z Rotterdamu. Po raz pierwszy wydane po francusku w 1543 roku, dziełko to było bardzo często wznawiane; do roku 1622 miało przynajmniej 29 edycji w różnych językach (angielskim, łacińskim, francuskim, niemieckim czy holenderskim) [Eire, s. 228, 229, p. 156].

dzięki nim żaden cud, to z pewnością nie ma w nich też mocy Boga; w takim zaś razie nie należy ich czcić. Zdaniem Kalwina tylko Bóg jest zdolny do czynienia cudów, wobec czego są one dowodem prawdziwości Jego objawienia; cuda nie zdarzają się już jednak od czasów apostołskich. Zarazem jednak Kalwin dodawał, że cuda czynione bezpośrednio przez Boga nigdy nie są sprzeczne z rozumem ani z ludzkim doświadczeniem; w przeciwieństwie do nich cuda przypisywane przez łatwowiernych ludzi relikwiom są sprzeczne zarówno z rozumem, jak i z doświadczeniem, muszą być zatem fałszywe [Eire, s. 230]. Poza tym należy zauważyć, że te, które rozprawdzano po Europie, były w zdecydowanej większości fałszywe; gdyby bowiem (jak szydził w przytoczonym przez Kalwina tekście Erazm z Rotterdamu) zebrać wszystkie kawałki krzyża, na którym miał umrzeć Jezus, to powstałby z nich olbrzymi krzyż, którego nikt nie byłby w stanie udźwignąć [Eire, s. 228-229]⁴⁹. Skoro zaś tak zwane relikwie w rzeczywistości nimi nie są, to również ich moc apologetyczna jest bardzo słaba, nie mogąc dowieść prawdziwości chrześcijaństwa.

Racja ta, jakkolwiek trudna do podważenia w sensie obiektywnym, nie musi być skuteczna w sensie subiektywnym. Jeżeli bowiem człowiek wyleczony ze śmiertelnej choroby uważa, że zdrowie zawdzięcza nie wysiłkom lekarzy, lecz modlitwom swoich bliskich czy ofiarom złożonym Bogu, to takiego przekonania nic nie może obalić; nie należy zresztą tego czynić, każdy człowiek ma bowiem prawo interpretować swoje doświadczenia nie tylko w kategoriach faktów naturalnych, lecz także nadprzyrodzonych i cudownych. Z perspektywy osobistego doświadczenia bowiem oficjalna wykładnia, zgodnie z którą nie należy praktykować zabobonów, nie ma żadnego zastosowania. Jeśli człowiek ma głębokie przekonanie, że określone przedmioty czy zachowania religijne mają cudowną moc, to nie przyzna racji teologom ani kapłanom, którzy przekonują go, że uprawia fałszywy kult. Z jego perspektywy bowiem wyznawcy określonej religii nie mają odpowiednich doświadczeń ani kompetencji, upoważniających ich do takich

49 Właśnie sprzedaż relikwii i pielgrzymki do świętych miejsc jako wyraz pobożności budziły w Kalwinie szczególnie sprzeciw, a nawet (moralną i religijną) odrazę [Cottret, s. 37]. Warto w tym miejscu przypomnieć żartobliwy obraz sprzedaży relikwii w powieści Henryka Sienkiewicza *Krzyżacy*. Jeden z jej bohaterów, Sanderus, miał w swoich zbiorach szczebel z drabiny, która się śniła Jakubowi.

ocen czy zakazów. Inaczej mówiąc, o skuteczności lub nieskuteczności idoli (a także o związanych z nimi zagrożeniach duchowych) nie da się rozstrzygnąć neutralnie i obiektywnie; każda opinia w tej sprawie będzie zależna od osobistych doświadczeń człowieka i jego subiektywnych przekonań religijnych.

3.2.5. Idolatria a zbawienie

Przytoczone racje zwalczania idolatrii sugerują, że jest ona – przynajmniej w opinii religijnych radykałów – tak wielkim złem, że należy ją zwalczać za wszelką cenę; nawet prześladowania religijne czy zabijanie innowierców nie musi uchodzić za równie złe, jak czczenie fałszywych bożków. Niektórzy skłonni są nawet uważać, że zwalczanie fałszywego kultu jest nie tylko obowiązkiem wierzącego, lecz okazuje się wręcz istotą religii (a przynajmniej najważniejszym jej aspektem w wymiarze zewnętrznym). Wspominany wyżej Karlstadt przekonywał wszak, że nakaz zwalczania idoli jest najbardziej podstawowym i głównym przykazaniem Bożym; podobnie Kalwin dowodził, że istotą chrześcijaństwa jest autentyczny, duchowy kult Boga [Eire, s. 198-200, 232]. Główną zatem powinnością chrześcijanina jest poznać Boga i oddawać Mu cześć w sposób poprawny. Idolatria tymczasem jest antytezą religii, prowadzącą do duchowej śmierci człowieka i utraty zbawienia [Eire, s. 197-200]; z tego powodu zwalczanie jej nie jest bynajmniej ślepym stosowaniem zasad biblijnych, lecz działaniem w pełni racjonalnym, wynikającym z troski o swój własny los – zarówno w życiu doczesnym, jak i przysłym [Eire, s. 232].

Tak jednoznaczne stanowisko Kalwina pozwala zrozumieć (choć niekoniecznie usprawiedliwić) podjęte przez niego radykalne działania w Genewie. Skoro fałszywy kult jest zgubny zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i dla całej wspólnoty (Bóg bowiem może się zemścić na tych, którzy nie czczą Go poprawnie), to w walkę z idolatrią musi się włączyć nie tylko władza duchowa, lecz także świecka. Ponieważ zaś stawką jest nasze zbawienie, to należy podjąć wszelkie, nawet najbardziej drastyczne środki, o ile tylko mogą być skuteczne. Z perspektywy bowiem ludzi walczących o zbawienie świata nawet tortury czy zabijanie są mniejszym

złem od rozpowszechniania fałszywego kultu. Sam Jezus wszak nauczał, że należy bać się tych, którzy prowadzą duszę na zatracenie, nie zaś tych, którzy zabijają ciało (Mt 10, 28). Znaczy to, że nawet prześladowania religijne mogą mieć pozytywny sens soteriologiczny, wprowadzając sprowadzając obecnie na ludzi cierpienie i śmierć, to jednak ratują ich przed wiecznym potępieniem⁵⁰.

Związek idolatrii i zbawienia (a raczej jego niemożliwości) jest wyraźnie obecny także na kartach Koranu; święta księga muzułmanów wielokrotnie nawołuje niewiernych do opamiętania i porzucenia wszelkich fałszywych bożków. Bóg jest cierpliwy i miłosierny, dając człowiekowi szansę na nawrócenie i oddanie Mu autentycznej czci. Ten jednak, kto nie przyjmie islamu, lecz do śmierci będzie praktykować fałszywe kultu, zostanie na zawsze wykluczony z grona zbawionych, a w życiu przyszłym skazany zostanie na okrutne męki w piekle.

Z pewnością argument odwołujący się do potępienia czekającego bałwochwalców ma charakter ostateczny. Jeśli bowiem wyznawców fałszywych idoli nie może powstrzymać przed kontynuowaniem grzesznych praktyk zakaz Boga, względ na Jego Majestat czy duchowe spustoszenie, które sobie samym wyrządzają, to powinni przynajmniej okazać się wrażliwi na swój pośmiertny los. Wprawdzie mogą ryzykować zerwanie więzi z Bogiem w życiu doczesnym, a także swój moralny upadek, to jednak groźba czekającego ich wiecznego potępienia powinna spowodować ich nawrócenie na prawdziwą religię. Niezależnie jednak od słabej mocy perswazyjnej przytoczonej argumentacji (która może być skuteczna jedynie w odniesieniu do ludzi wierzących w życie przyszłe), budzi ona także poważne wątpliwości moralne. Skoro bowiem Bóg gotów jest skazać na wieczne męki człowieka, który nie wierzył w Jego istnienie lub czcił Go za pomocą błędnych rytuałów, to znaczy, że przypomina raczej szatana niż prawdziwe sacrum, godne religijnej czci. Tak okrutna kara jest trudna do akceptacji, ponieważ w dziejach świata istnieje wiele różnych tradycji religijnych, z których wiele

50 Potwierdzeniem mogą być wyroki wydawane przez trybunały Świętej Inkwizycji; skazywanie czarownic czy heretyków na tortury i śmierć było motywowane troską o ich zbawienie. Spalenie na stosie dawało szansę grzesznikowi, że zostanie w ten sposób oczyszczony ze swoich grzechów i uniknie piekła [Mikołajko, s. 460].

pretenduje do wyłączności, żadna jednak nie potrafi dostarczyć człowiekowi niezbitego dowodu swej prawdziwości. Człowiek nie może zatem mieć pewności, że religia, którą wyznaje, jest słuszna i że praktykowane w jej ramach formy kultu są przez Boga akceptowane. W tej sytuacji odwołanie się do idei piekła jako kary grożącej wszystkim bałwochwalcom podważa jakikolwiek moralny sens religii. Skoro bowiem Bóg oczekuje od ludzi ślepego posłuszeństwa oraz konkretnych form adorowania Go, to znaczy, że religia nie polega bynajmniej na uświęcaniu człowieka ani czynieniu go lepszym, lecz na spełnianiu magicznych praktyk w ciągłym drzeniu, czy spodobają się najwyższej istocie, od której woli zależy ludzki los. W ten sposób jednak religia nie jest dojrzałym i wolnym aktem człowieka, będącym fundamentem jego życia i nadającym sens wszystkiemu, co czyni, lecz niewolą, polegającą na przynależności do określonej instytucji wyznaniowej i bezkrytycznym spełnianiu jej nakazów. Niezależnie jednak od tego, jak bardzo posłusznie dana osoba będzie wypełniać rytualne przepisy, obowiązujące w religijnej wspólnotcie, do której należy, nie będzie mogła mieć pewności, czy w ten sposób uchroni się przed piekłem. Niewykluczone przecież, że Bóg oczekuje zupełnie innych form adoracji aniżeli te, które skrupulatnie spełnia dana grupa wierzących. W tej sytuacji rzymski katolik nigdy nie może mieć pewności, że uczestnictwo w mszy jest miłe Bogu, podobnie jak wyznawca kalwinizmu nie może mieć pewności, że Bóg cieszy się z usunięcia z kościołów wszelkich Jego wizerunków. Podobnie muzułmanin nie może mieć żadnej gwarancji, że Bóg postrzega Jezusa jedynie jako swojego proroka, a nie Syna Bożego. W tej sytuacji radykalnej niepewności jedyną nadzieją dla ludzi może być wiara w to, że Bóg (jeśli istnieje) nie przywiązuje nadmiernej wagi do form kultu, jakimi jest przez swoich wyznawców otaczany.

3.3. Bezasadność walki z idolatrią

Nietrudno dostrzec, że wymienione racje zwalczania idolatrii są zarówno religijnie, jak i moralnie wątpliwe. Pierwszy kłopot wiąże się z uznaniem zakazu praktykowania idolatrii (czy też nakazu jej zwalczania) jako wyrazu woli Boga. Uznanie wszak, że Bóg objawia człowiekowi preferowane

przez siebie (a przynajmniej dopuszczalne) sposoby, w jakie należy Go czcić, w gruncie rzeczy podważa sens religii; dając jednak wiarę podobnym sformułowaniom, podważamy samo istnienie sfery sacrum jako różnej od profanum. Bóg wyznaczający zasady słusznego kultu okazuje się istotą nabyt egoistyczną, cierpiącą na te same ułomności, które zwykle piętnujemy u ludzi. Skoro bowiem jest zazdrosny, żądny podziwu i gotowy karać wszystkich, którzy nie uznają Jego istnienia lub nie są Mu wystarczająco posłuszni, to trudno uznać, że jest święty i absolutnie doskonały. Znaczy to, że Bóg piętnujący różnorakie formy idolatrii sam okazuje się idolem; skoro bowiem Jego podstawową troską jest to, czy ludzie w Niego wierzą, modlą się do Niego i składają Mu stosowne ofiary, to religia niczym nie różni się od zabobonu, który miała zwalczać. W świetle zatem konkretnych przepisów kultycznych, obowiązujących na gruncie różnych wyznań, Bóg okazuje się nie tyle godną ludzkiej czci świętością, ile jej karykaturą. Jest przy tym istotą nietolerancyjną, która nie potrafi pogodzić się z ludzką wolnością; skoro bowiem fałszywy kult ma być karany wiecznym potępieniem, to Bóg bardziej przypomina szatana, dążącego do ludzkiej zguby, niż miłosiernego Zbawiciela, mającego na celu dobro swych stworzeń. Sugeruje to, że ścisłe przepisy rytualne, zwłaszcza powiązane z prawnymi, religijnymi i moralnym sankcjami za ich niedopełnienie, podważają sens istnienia religii jako bezinteresownej czci okazanej temu, co prawdziwie doskonałe i święte.

Dodatkową trudnością jest to, że wszelkie słowa przypisywane Bogu przez wyznawców różnych religii oraz władarzy poszczególnych instytucji wyznaniowych są zawsze słowami ludzkimi. Fakt bowiem, że chrześcijanie wierzą w nadprzyrodzony charakter tekstów Ewangelii, powstałych pod wpływem natchnienia Bożego, nie czyni z tych ostatnich tekstów świętych ani nawet wiarygodnych⁵¹. Podobnie wiara wielu muzułmanów, że Koran został podyktowany Mahometowi przez Boga za pośrednictwem Archaniola Gabriela [Kościelniak, s. 62], nie dowodzi, że wszystkie zawarte w nim zdania są prawdziwe i że należy je stosować w życiu. Każdy z tekstów

51 Zgadza się z tym także teologowie katoliccy, zdaniem których sam fakt natchnienia Bożego nie przesądza o świętości i prawdziwości Biblii. Jej podstawowym zadaniem nie jest wszak informowanie o świecie czy Bogu na sposób prawdy naukowej, lecz raczej uchylanie zasłony i nadawanie nowego sensu znanej już wcześniej rzeczywistości [Witczyk, s. 164-170].

uważanych za święte powstał przecież w określonych warunkach dziejowych i kulturowych, które odcisnęły na nim swoje piętno; z tego powodu ani samych tekstów uważanych za objawione, ani też ich historycznych i zmiennych interpretacji nie należy traktować jako nieomylnego słowa, które Bóg skierował do ludzi. Potwierdza to zresztą także praktyka religijna rozmaitych wyznań; wprowadzie Jezus podkreślał, że w żydowskim Prawie nie można zmienić nawet jednej litery (Mt 5, 18), to jednak współcześni wyznawcy Chrystusa wielu przepisów w swoim życiu nie stosują. Dotyczy to zarówno nakazanych przez Jahwe reguł sprawowania kultu, jak też norm moralnych, które w księgach Starego Testamentu były ogłaszane jako nienaruszalne i święte obowiązki człowieka, objawione przez Boga. Współcześni chrześcijanie nie uważają wszak, że należy czcić Boga poprzez składanie Mu ofiar ze zwierząt ani tym bardziej hołdować barbarzyńskim przepisom związanym ze sferą życia seksualnego, nakazującym karać śmiercią ludzi dopuszczających się zdrady małżeńskiej (Kpł 20, 10) czy obcujących cieleśnie z osobami tej samej płci (Kpł 20, 13)⁵². Podobnie trudno byłoby znaleźć współcześnie aprobatę wśród chrześcijan dla paternalistycznego i monarchistycznego modelu rodziny, jaki panował w dawnym Izraelu. „Ustrój rodziny miał strukturę monarchiczną. Ojciec był otaczany głęboką czcią, ponieważ dysponował mocą udzielania błogosławieństw lub przekleństw, decydował suwerennie w sprawach małżeństwa dzieci, co więcej, decydował nawet o możliwości sprzedania swoich dzieci, a nawet skazania ich na śmierć. Ojciec był bowiem panem i właścicielem swoich dzieci” [Filipiak, s. 85]. Gdyby jednak chrześcijanie każde słowo zapisane w Biblii uznawali za odwieczną i niezmienną wolę Boga, której należy się bezwzględne posłuszeństwo, to musieliby również dzisiaj wszystkie zawarte w niej przepisy (moralne, prawne i rytualne) konsekwentnie stosować. Tymczasem nawet Papieska Komisja Biblijna pod przewodnictwem kardynała Josepha Ratzingera przyznała w 2002 roku, że nie da się jednoznacznie wywieść z tekstu biblijnego moralnych norm obowiązujących współcześnie (zwłaszcza w zakresie dylematów, które dla ówczesnych ludzi jeszcze nie istniały). Z tego powodu można jedynie podać kryteria formalne, które mogą pomóc

52 Kara śmierci groziła też w czasach biblijnych za obcowanie z żoną ojca (która nie musi być rodzoną matką), z synową, teściową (Kpł 20, 11-14) lub zwierzęciem (Kpł 20, 15-16).

w rozwiązaniu dzisiejszych dylematów⁵³. U podstaw takiej postawy leży przekonanie, że nawet prawo, którego autorstwo przypisywane jest Bogu, musi podlegać ciągłej moralnej ocenie, dokonywanej przez ludzi; ostatecznie zatem to człowiek decyduje, co wolno uznawać za Boży nakaz, co zaś jest z tym nakazem sprzeczne. Ponownie więc okazuje się, że nawet w zwalczaniu idolatrii człowiek staje na miejscu Boga, przejmując Jego prerogatywy. Znaczy to, że z błędnego koła idolatrii trudno się wyzwolić: zarówno ten, kto fałszywie czci Boga (uważając, że spełnia obowiązek religijny), jak i ten, kto (powołując się na wolę Boga) ów fałszywy kult zwalcza, usurpuje sobie prawo do poprawnej interpretacji świętego prawa, objawionego przez Boga. Jeden i drugi zatem przypisuje sobie uprzywilejowany dostęp do Boga, w gruncie rzeczy Go przysłaniając lub nawet zastępując.

Kłopotliwe jest również utożsamienie grzechu z fałszywym kultem religijnym, który miałby rzekomo obrażać Boga w Jego Majestacie i świętości. Jeśli bowiem obiekt religijnej czci jest rzeczywiście bytem doskonałym pod każdym względem, troszczącym się o dobro ludzi, to nie przestanie nim być tylko dlatego, że jakiś człowiek (lub grupa wyznawców) nie uznaje Jego istnienia lub nie oddaje Mu należnej czci. Gdyby bowiem Boga można było w taki sposób obrazić, to nie różniłby się On niczym od ludzi; w takim zaś razie nie zasługiwałby na religijną cześć. Jeszcze trudniej zgodzić się z twierdzeniem, jakoby idolatria była źródłem wszystkich innych grzechów. Takie postawienie sprawy sugeruje bowiem, że wolno skrzywdzić człowieka tylko dlatego, że wyznaje błędną religię lub uczestniczy w fałszywych obrzędach. Nie ma tymczasem wątpliwości, że nikt nie może z całą pewnością wiedzieć, czy Bóg istnieje, jaki jest i jak należy Go czcić. W takim jednak razie nie wolno również nikomu narzucać określonych zachowań rytualnych jako rzekomo zgodnych z wolą Boga (a tym bardziej jako jedynych dopuszczalnych); jeśli bowiem Bóg istnieje i jest rzeczywiście zatroskany o los ludzi, to przyjmie z ich strony każdą formę adoracji, która nie będzie wyrządzać krzywdy Jego stworzeniom. W zakresie celebracji religijnych głównym

53 Tych kryteriów jest sześć: zbieżność zasad z tymi, które istnieją także w innych kulturach; sprzeciw wobec wartości niemożliwych do przyjęcia; proces doskonalenia ludzkiego sumienia; weryfikowanie subiektywnych osądów moralnych przez odniesienie do wspólnoty; odniesienie do ostatecznego celu ludzkiego życia oraz konieczność odróżniania relatywnej i absolutnej wartości zasad moralnych [Gądecki, s. 31-32].

kryterium ewentualnego zakazu powinno być jedynie to, czy nie wiążą się z czymkolwiek cierpieniem; z tego powodu należałoby bezwzględnie zakazać ofiar z ludzi czy innych istot żywych (zwłaszcza zwierząt). W zakresie innych rytuałów jednak należy zachować pełną tolerancję, ponieważ każdy człowiek powinien mieć prawo do oddawania czci bóstwom, w których istnienie i opiekę wierzy. Każdy też powinien mieć prawo do adorowania wyznawanych przez siebie bóstw w sposób, który uważa za najbardziej właściwy (oczywiście pod warunkiem, że nie wiąże się to z zadawaniem bólu czy tym bardziej odbieraniem życia jakiejkolwiek istocie czującej).

Niezależnie jednak od trudności związanych z różnymi formami walki z religijnymi idolami (oraz racjami mającymi ją usprawiedliwić), istotnym pytaniem jest to, czy walka ta może być skuteczna; chodzi zatem o problem, czy całkowite usunięcie idolatrii z religii jest możliwe (nade wszystko zaś – czy byłoby dla człowieka czymś dobrym i pożądanym).

Nieuchronność idolatrii

Dzieje różnych religii zdają się wskazywać, że nawet najbardziej drastyczne formy zwalczania idolatrii zwykle okazywały się nieskuteczne, zwłaszcza w dłuższej perspektywie czasowej. Ostatecznie bowiem nawet likwidacja kultu na wyżynach, przeprowadzona w dawnym Izraelu przez króla Jozjasza, nie okazała się w pełni skuteczna ani trwała [Stachowiak, s. 37]. Podobnie nie udało się wytepić kultu ikon z Kościołów wschodnich czy sprawowania liturgii eucharystycznej z Kościoła rzymskiego. Równie nieskuteczna okazała się także walka z bałwochwalstwem podjęta w Nowym Świecie; wprawdzie dominującą religią przez stulecia było tam chrześcijaństwo, to jednak coraz wyraźniej odradzają się obecnie dawne kultury prekolumbijskie¹. Jeśli zaś nawet pewne mitologiczne wierzenia oraz rytuały bywały porzucane, to nie przez całkowitą ich eliminację, lecz raczej zastąpienie formami innymi, charakterystycznymi dla nowej tradycji religijnej. Żydowska Pascha przekształciła się w kult Wieczerzy Pańskiej oraz męki, śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa w chrześcijaństwie², ubóstwienie cesarzy rzymskich w kult papieża jako Namiestnika i Zastępcy Chrystusa na ziemi (a także w kult świętych, zgodnie z którym Kościół katolicki oddaje cześć w codziennej liturgii osobom kanonizowanym). Podobnie wiele innych obrzędów (nazywanych pogańskimi), związanych chociażby z oddawaniem

1 Analogiczne zjawiska religijne mają także miejsce w krajach europejskich, gdzie – być może na fali odradzania się nacjonalizmu – niektóre wspólnoty sięgają do przedchrześcijańskiej religii, wyznawanej przez swoich przodków [Bukowska-Pastwa].

2 „Ostatnia Wieczerza Jezusa przebiegała w prawdziwie paschalnej atmosferze, nawet jeżeli, jak podaje Ewangelia św. Jana, nie była sprawowana w wieczór Paschy żydowskiej” [Proniewski, s. 58]. „Tak samo bowiem, jak Pascha żydowska była wspomnieniem wyjścia z niewoli egipskiej, tak uczta Jezusa ma być pamiątką Nowego Przymierza” [Proniewski, s. 59]; „[...] dwa znamienne momenty z obrzędu Wieczerzy Paschalnej podjął Pan i przetransmitował w czas Kościoła jako znaczące i wyposażone w całkowicie nową treść – obrzęd chleba i obrzęd wina. W nich bowiem streszcza się wszystko wartościowe z liturgii starotestamentalnej i te dwa znaki wymownie wskazują na sens oraz głębię Chrystusowej Paschy, tak długo prefigurowanej w paschalnych uroczystościach Izraela” [Proniewski, s. 64].

czci zmarłym, przekształciło się w katolicką ideę czyśćca oraz modlitwy za tych, którzy jeszcze nie dostąpili pełni zbawienia³. Zjawiska te pokazują, że nowa religia, która wyrasta z pragnienia usunięcia wszelkich kultów idolatrycznych przeszłości, w rzeczywistości nimi się zaraża, w przeciwnym bowiem razie mogłaby nawet nie zostać przez ludzi zaakceptowana. Przykładem mogą być chociażby wysiłki chrześcijańskich reformatorów nowożytnych; dążąc usilnie do usunięcia z religii wszelkich idoli, ostatecznie kanonizowali Biblię jako podstawowe (a nawet jedyne) źródło wszelkich prawomocnych wyobrażeń o Bogu. Znaczy to, że – codziennie na nowo odczytywana – święta księga w istocie zastąpiła Boga, stając się nie tylko narzędziem Jego poznawania, lecz także religijnej czci. Skoro zaś obrazy Boga w niej zawarte nie są bynajmniej wolne od czysto ludzkich wyobrażeń, to trudno uznać protestancką walkę z idoliatrią za skuteczną. Podobnie zresztą można ocenić wysiłki Mahometa, ostatecznie bowiem tym, co wyznacza treść i formę zachowań religijnych, jest boskie prawo objawione w Koranie. Przestrzeganie prawa jest formą czci oddawanej Bogu, samo to prawo jednak, odczytywane i stosowane przez ludzi, staje się rzeczywistością nie tylko pośredniczącą między Bogiem a człowiekiem, lecz także przysłaniającą Boga. Człowiek zatem jest nie tyle posłuszny Bogu i bezpośrednio objawionej Jego woli, ile prawu, które zostało spisane w Koranie, a obecnie jest interpretowane przez powołanych do tego uczonych.

Obserwacja dziejów religii zdaje się sugerować, że idoliatria jest stałym i niezbywalnym elementem każdej religii, zmieniają się tylko jej konkretne formy. Walka z idoliatrią prowadzi do zastąpienia jednych idoli innymi, nie usuwa ich jednak całkowicie. Przecież nawet kalwinizm czy luteranizm (w innej zaś tradycji buddyzm) zachowują określone nazwy, za pomocą których czci się Boga (istotę najwyższą) oraz praktyki (modlitewne, etyczne czy medytacyjne), mające doprowadzić człowieka do realizacji jego

3 Tego typu zjawiska są w dziejach religii zupełnie naturalne; wprowadzie odgórne ustanowienie nowego kultu może być wydarzeniem jednorazowym i *stricte* politycznym, to jednak autentyczne przyjęcie treści nowej religii jest zwykle długotrwałym procesem [Labuda, s. 45]. Jednym z powodów jest zapewne to, że w dziedzinie idei wszelki przymus jest obosieczny i może prowadzić do silnego oporu zwolenników dotychczas panującej religii [Labuda, s. 58]. Dużo skuteczniejsze jest stopniowe wprowadzanie religii; wiąże się ono jednak nieuchronnie ze stopniowym przekształcaniem dawnych wierzeń, w wyniku czego nowa religia zwykle ma charakter synkretyczny [Labuda, s. 56].

ostatecznego celu, jakim jest zbawienie. Dla wyznawców przywołanych przykładowo wyznań (nawet wbrew ich intencjom) istotne jest to, że czczą Boga w taki sposób, w jaki nakazał Kalwin czy Luter, bądź też naśladują w swoim duchowym doskonaleniu Buddę; znaczy to, że poszczególne osoby stają się bardziej luteranami czy kalwinistami niż chrześcijanami, bądź też bardziej buddystami niż ludźmi poszukującymi wewnętrznej przemiany. W takiej jednak perspektywie na drugi plan schodzi prawdziwy obiekt religijnej czci, zostaje bowiem (niepostrzeżenie dla samych wierzących) zastąpiony określoną formą adorowania go. Wówczas jednak pośrednik, który miał być jedynie drogą do bóstwa, zajmuje jego miejsce. Analogicznie przedstawia się sprawa z protestanckim nakazem czytania Pisma świętego, uważana wszak za prawdziwe objawienie Boga Biblia staje się idolem, który przysłania jej rzeczywistego Autora. Ostatecznie przecież hasłem reformatorów jest *sola fide, sola gratia, sola Scriptura*; w tych formułach jednak umyka to, co powinno być hasłem naczelnym – *Solus Deus*⁴. Powodem takiego stanu rzeczy jest prawdopodobnie fakt, że człowiek jest istotą symboliczną, niezdolną do życia bez jakichkolwiek idoli. W sposób szczególny zdolność tworzenia i czczenia idoli ludzie ujawniają w religii, chociaż jest ona także obecna w innych formach życia społecznego; przykładem kult wodzów politycznych, obdarzanych często cechami nadprzyrodzonych, czy interpretacje dziejów własnego narodu lub plemienia w kategoriach eschatologicznych i soteriologicznych. Teza o idolatrycznym charakterze religii nie odnosi się jedynie do minionych dziejów, w których nie zauważamy przykładu religii wolnej od idoli, lecz ma charakter esencjalny, znaczy to, że idolatria jest istotną i konieczną cechą religii, nie zaś jedynie cechą przygodną, związaną z jej niektórymi postaciami czy etapami jej historycznego rozwoju. Zniszczenie wszystkich idoli byłoby zatem równoznaczne ze zniszczeniem religii jako takiej. Znaczy to, że religia bez żadnej formy idolatrii, choćby najbardziej elementarnej i śladowej, nie jest możliwa. Jeśli zatem nawet idolatria jest wypaczeniem religii, to jednak bez takiego wypaczenia religia nie mogłaby w ogóle istnieć.

4 Reformacja stała się zatem swoistym kultem słowa, które usunęło wszelkie inne znaki obecności Boga; ponieważ jednak słowo Boże jest interpretowane przez człowieka, także staje się idolem [Klejnowski-Różycki, s. 175, p. 5].

W świetle tego wniosku jest oczywiste, że żadna walka z idolatrią w religii nie może być w pełni skuteczna, a może także okazać się niebezpieczna, niszcząc jej istotną tkankę. Usuwając wszak wszelkie idole, usuwa się zarazem wszelkie środki umożliwiające ludziom dotarcie do transcendentnego sacrum jako właściwego obiektu religijnej czci. Wprawdzie opisane wyżej idole często nie tylko Boga przysłaniają, lecz także zastępują, to jednak bez nich w ogóle nie można byłoby Go poznać, uobecnić ani tym bardziej czcić. Twierdzenie to można uzasadnić, odwołując się do trzech najważniejszych składników religii: pojęcia (czy wizerunku) obiektu czci, rytuałów, za pomocą których człowiek swoją wiarę wyznaje, oraz instytucji, która stoi na straży czystości doktryny i form celebracji.

4.1. Obraz sacrum

Jednym z najbardziej podstawowych warunków religii jest wyobrażenie przedmiotu wiary, któremu jest oddawana cześć; bez takiego obrazu (choćby mglistego) człowiek nie będzie wiedział, w czyje istnienie wierzy i kogo (co) czci. Wprawdzie obraz ten nie musi tworzyć zbioru precyzyjnych dogmatów, zawsze jednak wyznacza granice prawd na temat bóstwa, których przekroczyć nie można. Jeśli zatem istnieją religie pozbawione doktryny, to jednak odwołują się do określonego pojęcia bóstwa, dzięki któremu ludzie są w stanie przedstawić sobie przedmiot wiary i adoracji. Nawet podkreślając negatywny charakter owej wiedzy o Bogu (bardziej Go znamy, niż nie znamy), należy wskazać na przynajmniej kilka istotnych elementów Jego natury, dzięki którym wiara w Niego nie jest treściowo pusta. Całkowita wszak eliminacja wszelkich pojęć i nazw identyfikujących bóstwo musiałaby doprowadzić do zaniku religii; wierzący nie wiedzieliby bowiem, w co (w kogo) wierzy. Ostatecznie zatem religia stawałaby się formą kultu pozbawionego jakiegokolwiek obiektu, wszelkie zaś próby odróżnienia prawdziwych wyobrażeń o Bogu od fałszywych byłyby pozbawione sensu. Skoro zaś nie byłoby możliwości odróżnienia ortodoksji od heterodoksji, to nie byłoby również możliwe odróżnienie autentycznego obiektu religii od przysłaniających go czy zastępujących idoli. Każda zatem religia, zakładająca istnienie jakiegokolwiek obiektu czci, zakłada również (przynajmniej

implicite) określony sposób jego pojmowania. Wierzący bowiem, który został pozbawiony jakiegokolwiek wizerunku obiektu adoracji, traci z nim wszelką łączność, a ostatecznie także wiarę. Wprawdzie można ironizować z nadmiernie rozprzestrzenionego kultu relikwii czy obrazów (jak czynił Henryk Sienkiewicz w powieści *Krzyżacy*), a nawet bezwzględnie go zwalczać (jak czynili to wyznawcy kalwinizmu w początkach reformacji, puściszac katolickie świątynie), to jednak należy równocześnie pamiętać, że w ten sposób zabiera się ludziom skończony (materialny) fundament, bez którego ich duch nie może się wznieść ku nieskończonemu (niematerialnemu) Bogu. Efektem zwalczania wizerunków Boga czy relikwii świętych może być zatem także stopienie wszelkiej wrażliwości religijnej, a nawet świadomości istnienia jakiegokolwiek sacrum.

Wizerunek obiektu czci musi być także obecny w religiach polegających bardziej na praktyce moralnej bądź medytacyjnej niż na wyznawaniu określonej doktryny i sprawowaniu kanonicznie ustalonych rytuałów. Medytacja religijna odnosi się przecież do tego, co święte i absolutne, zakłada zatem określony sposób istnienia oraz specyficzną naturę swego obiektu. Podobnie wyraźny wizerunek obiektu czci musi być obecny w religiach, które – wzorem kalwinizmu – ograniczają rytuały do zachowań czysto duchowych. Jak trafnie bowiem przekonywał Carlyle, najbardziej surowy i ascetyczny purytanin nie rezygnuje ze swego wyznania wiary oraz właściwego sobie sposobu przedstawiania Boga czy rzeczy świętych.

Najsurowszy purytanin ma swoje wyznanie wiary, swój sposób przedstawiania umysłowego rzeczy boskich i w ten sposób cześć swą składa; przez to właśnie składanie czci staje się dla niego możliwe. Wszelkie wierzenia, nabożeństwa, formy religijne, wyobrażenia, przywdziewające odpowiednio uczucia religijne – są to, w tym znaczeniu, eidola, rzeczy widzialne. Wszelka cześć musi być składana za pośrednictwem symboli; możemy więc powiedzieć, że wszelkie bałwochwalstwo jest do siebie podobne, że najgorsze bałwochwalstwo jest tylko bardziej bałwochwalcze [Carlyle, s. 115].

Sam Kalwin był zresztą gotów przyznać, że nie jesteśmy w stanie usunąć z mówienia o Bogu wszelkich symboli czy metafor; wprawdzie mogą one Go zniekształcać, to jednak bez nich będzie On musiał pozostać całkowicie

ukryty i niedostępny [Cottret, s. 313]⁵. Nie ma jednak wątpliwości, że – posługując się językiem symbolicznym – z jednej strony ludzie odróżniają metafory bardziej lub mniej adekwatne, z drugiej – żadnej z nich nie mogą traktować jako dosłownego i w pełni wiarygodnego wizerunku Boga. Znaczący to, że wszystkie są idolami, które nie tylko odsłaniają, lecz także zasłaniają (a nawet zastępują) obiekt czci. Każdy jednak dojrzały wyznawca określonej religii wie, że obraz Boga nie jest rzeczywistym Bogiem, a jedynie (bardziej lub mniej wygodnym, chociaż zarazem nieadekwatnym) Jego przedstawieniem⁶. Idolatryczny charakter mają przy tym nie tylko metafory religijne, za pomocą których mówimy o Bogu, lecz także abstrakcyjne formuły teologiczne czy filozoficzne, za pomocą których chcemy wyrazić Jego niepojętość, skrytość czy tajemniczość. Znaczący to, że idolatryczny charakter ma także samo słowo „Bóg”, podobnie jak słowo „Niepoznawalny”, „Tajemnica” i wiele im podobnych⁷.

Ten idolatryczny charakter wszelkich terminów orzekanych o Bogu trafnie pokazał Paul Tillich, definiując wiarę jako troskę ostateczną [Tillich 1987, s. 31]. Przedmiotem takiej troski wszak może być dowolna rzecz lub sprawa, szczególnie dla człowieka cenna lub droga, która staje się czczonym przez niego Bogiem. W świetle teorii Tillicha bowiem okazuje się, że obiekt religijnej czci ma zawsze charakter czysto formalny, któremu dopiero poszczególni wyznawcy nadają określoną treść, często zupełnie niezgodną

5 Także Luter przyznawał, że nie jest w stanie uniknąć wyobrażeń Boga w czasie modlitwy: „Czy tego chcę czy nie chcę, gdy słyszę o cierpieniach Chrystusa, to w sercu moim powstaje obraz człowieka wiszącego na krzyżu, tak jak i moja twarz w naturalny sposób pojawia się w lustrze wody, gdy w nie spoglądam” [Luter 1525, s. 122].

6 „Bałwan, *eidolon*, tworzy rzecz widzialną, symbol. Nie jest to bóg, lecz symbol boga, i być może należałoby postawić pytanie: czy najgłupszy ze śmiertelnych brał go za coś innego, niż za symbol? Wydaje mi się, że nie myślał on wcale, aby owo nędzne przedstawienie, dzieło rąk jego własnych, miało być bogiem, lecz tylko, że bóg przez nie jest usymbolizowany i w nim, w ten lub w inny sposób, przebywa” [Carlyle, s. 115]. Sugeruje to – paradoksalnie – że w każdą formę idolatrii jest od razu wpisana jej demaskacja (podobnie jak każda forma walki z idolatrią okazywała się powielacz grzechy samej idolatrii). Jak przekonywał zresztą Tillich, symbol religijny jest bałwochwalczy dopiero wtedy, gdy nie ukazuje swojej własnej nieadekwatności [Barbour, s. 24].

7 Zwolennik radykalnego agnostycyzmu religijnego, Thomas Huxley, podkreślał, że nawet Spencerska idea Niepoznawalnego ma charakter idolatryczny, jest bowiem analogiczna do oficjalnych określeń Boga, znanych z różnych religii [Lightman, s. 287].

z doktryną religijną, którą oficjalnie wyznaje ich wspólnota⁸. Podobnie Karl Jaspers podkreślał, że wszelkie imiona nadawane naszym bóstwom, nawet najbardziej ogólne i wolne od związków z poszczególnymi modelami teologicznymi, są idolatryczne, nie ujmują bowiem swojego przedmiotu, lecz go skutecznie zasłaniają⁹. Trudności tej nie da się uniknąć nawet przy bardzo restrykcyjnym stosowaniu reguł obowiązujących na gruncie luteranizmu, czyli znosząc jakąkolwiek oficjalną, obowiązującą wszystkich wykładnię Biblii. Każdy przecież, kto na własną rękę będzie odczytywał święte księgi, będzie je rozumiał indywidualnie, tworząc w swoim umyśle określony (nieuchronnie subiektywny) obraz Boga. W takim zaś razie nie ma wątpliwości, że obiektem religijnej adoracji będzie nie tyle faktycznie istniejący Bóg, ile mentalny obraz, który dana osoba uzna za wiarygodny.

Przykłady te świadczą, że każde mówienie o Bogu, jak również każdy sposób pojmowania Boga jest nieuchronnie procesem tworzenia idola, który faktycznego Boga z konieczności przysłania. Potwierdzeniem jest także rozwijana przez wielu myślicieli chrześcijańskich tak zwana teologia negatywna. Wprawdzie – jak podkreślałem wyżej – może ona prowadzić do ateizmu (pojęcie Boga przecież, które nie ma żadnej treści pozytywnej, może się człowiekowi wydać bezprzedmiotowe), to jednak w gruncie rzeczy jest ona także tworzeniem określonych idoli. Konsekwentne wszak zaprzeczanie, jakoby Bogu przysługiwały określone atrybuty, zakłada ich sens pozytywny. Jeśli zatem ktoś przekonuje, że Bóg jest niematerialny, to zakłada określone pojęcie materii; podobnie jeśli twierdzi, że nie jest On dobry w taki sposób, w jaki dobry jest człowiek, to zakłada określone rozumienie dobra. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku każdej innej cechy przypisywanej Bogu. W takim zaś razie teologia negatywna jest w gruncie rzeczy ukrytą teologią afirmatywną, zwłaszcza że najczęściej uzupełniają ją tak zwana teologia przewyższająca, zgodnie z którą pozytywne atrybuty Boga są potęgowane do nieskończoności. Ostatecznie zatem należy przyjąć, że albo człowiek nie jest w stanie o Bogu powiedzieć zupełnie nic, wobec

8 Wprawdzie ostatecznym zatroskaniem człowieka jest świętość, to jednak nawet ona nie może być mu dana bezpośrednio, a jedynie za pośrednictwem symboli [Bogdalczyk, s. 93].

9 W myśl rozważań Jaspersa, problem idolatrii nie dotyczy jedynie poznania religijnego, lecz także naukowego [Kolasa, s. 53].

czego teologia negatywna prowadzi do ateizmu (lub przynajmniej agnostycyzmu), albo człowiek jest w stanie wypowiedzieć na temat Boga określone sądy, które uznaje za prawdziwe, wówczas jednak tworzy określonego idola, który trudno uznać za wiarygodny (i powszechnie akceptowany) obraz Boga.

Uważny tropiciel idolatrii w religii od razu spostrzeże, że nawet to ostatnie stwierdzenie jest idolatryczne. Skoro bowiem wiadomo, że każdy z tworzonych przez ludzi obrazów Boga (czyli idoli) jest fałszywy, to powinno być również wiadomo, dlaczego jest on fałszywy. W takim zaś razie ludzie powinni również wiedzieć, w jakich aspektach dany idol jest niezgodny z przedmiotem, który ma ukazywać; taka zaś wiedza zakłada wiarygodne poznanie Boga, wolne od wszelkiej formy idolatrii. Sugeruje to, że nie powinny istnieć żadne nieprzewyciężalne trudności z odróżnianiem fałszywych idoli od prawdziwego sacrum; dzieje konfliktów religijnych świadczą jednak, że uniwersalna wiedza o Bogu, wolna od wszelkiej idolatrii, nie istnieje. Może to świadczyć o nieprzewyciężalnych ograniczeniach języka, za pomocą którego ludzie starają się cokolwiek powiedzieć na temat obiektu religijnej czci. Trudno się zatem dziwić, że nawet Kalwin musiał ostatecznie przyznać, iż każda, nawet najbardziej wzniosła czy duchowa nazwa, za pomocą której ludzie starają się opisać Boga, raczej ich od Niego oddala, niż do Niego przybliża [Cottret, s. 204]. W takim jednak razie nie ma podstaw do zwalczania jakichkolwiek idoli religijnych, ostatecznie bowiem zwalcza się jedynie cudze idole po to, aby ocalić lub nawet narzucić wszystkim – własne. W tym punkcie ujawnia się fundamentalna aporia religii: albo człowiek nie jest w stanie powiedzieć o Bogu zupełnie nic (nawet używać takich słów, jak „sacrum”, „Bóg” czy „obiekt religijnej czci”), albo musi sięgnąć po nieadekwatne obrazy mające Go przybliżyć, z których każdy jest tylko idolem. W świetle zatem kwestii wizerunku Boga, będącego warunkiem jakiegokolwiek kultu czy adoracji sacrum, religia może albo przestać istnieć, albo będzie istnieć wyłącznie jako idolatria. Wyraźną świadomość tej aporii musiał mieć Arystoteles, skoro dowodził, że tylko Bóg może samego siebie poznać i samego siebie czcić. Inaczej mówiąc, wiedza o Bogu jest możliwa tylko jako samowiedza samego Boga. Z tego powodu Pierwszy Poruszyiciel okazuje się bytem zatopionym w egoistycznej

kontemplacji siebie, nie mając pojęcia o tym, że istnieje cokolwiek poza nim. Nawet jednak ta radykalnie obiektywistyczna wykładnia natury Boga nie jest wolna od niebezpieczeństwa idolatrii; sam Arystoteles przecież nie uniknął antropomorfizacji Boga, przypisując mu typowo ludzkie cechy, takie jak rozum, świadomość czy kontemplacja siebie. Wszelkie zatem próby rezygnacji z wszelkich idoli (pełniących funkcje obrazu sacrum) prowadzą do odkrycia, że człowiek dysponuje jedynie wizerunkami obiektu religijnej czci, nie ma jednak żadnego dostępu do ich pierwowzoru. Zgodnie wszak z przekonaniem podkreślanym na gruncie różnych tradycji religijnych, Boga nikt nigdy nie widział¹⁰. Znaczy to, że osoby ufające, iż w religii odnoszą się bezpośrednio do sacrum, ulegają złudzeniu; rzeczywistym bowiem przedmiotem ich adoracji są jedynie wizerunki, które sami tworzą. W ten sposób idolatria jest jedyną dostępną ludziom formą religii, wpisana jest zresztą w samą strukturę języka, jak już bowiem wskazałem wyżej, nawet takie słowa, jak „Bóg”, „świętość” czy „Niepojęty”, są idolami. Jeśli jednak odbierze się ludziom wszystkie obrazy Boga, to zabierze się im równocześnie samego Boga, ich wiara wszak nie będzie wówczas miała żadnego punktu zaczepienia.

Przytoczone uwagi sugerują, że w gruncie rzeczy każdy człowiek, który przeżywa swoją religię dojrzałe, jest świadomy nieuchronności idolatrii; każdy przecież, kto uważa, że Bóg jest różny od ludzkich o Nim wyobrażeń, przyznaje zarazem, że czci raczej te wyobrażenia niż samego Boga. Wprawdzie wyznawca określonej religii nie czci tworzonych przez siebie idoli jako autentycznej świętości (nieustannie podkreślając, że Bóg jest jedynie przez nie symbolizowany) [Carlyle, s. 155], to jednak nie może również od tych idoli się w żaden sposób wyzwolić ani ich uniknąć, jak już bowiem podkreślałem, usunięcie idoli byłoby równoznaczne z usunięciem religii jako takiej.

10 Zdanie to, obecne także w Prologu do Ewangelii św. Jana, wskazuje równocześnie na to, że Chrystus dał ludziom poznać Boga, jest bowiem – mimo swej ludzkiej postaci – z Nim tożsamy (J 1, 18). Z punktu widzenia jednak obecnych rozważań należy zauważyć, że nawet Jezus z Nazaretu nie jest wiernym obrazem Boga, ukazał się wszak w ludzkiej postaci. Dostrzeżenie w Nim Boga wymaga zatem heroicznego aktu wiary, przekraczającego wszelkie świadectwa empiryczne.

Tego wniosku nie zmienia również postulowane przez Jean-Luca Mariona odróżnienie między idolem a ikoną. Podstawowym celem francuskiego filozofa jest odkrycie prawdziwie boskiego Boga, wolnego od wszelkich idolatrycznych zniekształceń, także pojęciowych [Tarnowski 2000, s. 236]; wszelkie bowiem próby opisanego Go za pomocą kategorii ontologicznych czy teologicznych w gruncie rzeczy zaciemniają Go, zamiast odsłaniać¹¹. To „zaćmienie Boga” wiąże się nie tylko z faktem skończoności ludzkich pojęć i wyobrażeń, niezdolnych do ukazania rzeczywistości nieskończonej, lecz także z ich naturalną tendencją do zastępowania przedmiotu, który mają jedynie reprezentować¹². Idol zatem to fałszywy Bóg, który podsywa się pod prawdziwy obiekt religijnej czci, zajmując jego miejsce. W ten sposób każdy idol pozwala ludziom obcować jedynie z ich własnymi obrazami Boga; w gruncie rzeczy zatem nawet nie tyle zwodzi człowieka, ile (co jeszcze religijnie groźniejsze) zapewnia mu (fałszywą) boskość i bezpośrednie z nią obcowanie [Tarnowski 2000, s. 238]. W przeciwieństwie do tak rozumianych idoli, Marion proponuje ujmowanie Boga z perspektywy ikony, która pozwala Go zobaczyć w Jego nieskończoności i duchowości. Wprawdzie jest ona także pośredniczącym obrazem Boga, to jednak ukazuje Go w Jego wewnętrznej niewidzialności, takim, jakim rzeczywiście jest. Powodem głównym jest to, że – w przeciwieństwie do idoli, które są wyłącznie ludzkimi tworem – ikona jest ruchem Boga ku człowiekowi, odsłaniającym to, co niewidzialne i porywającym ludzki wzrok ku sobie¹³. Dzięki temu tylko ikona, a nie filozoficzne, idolatryczne schematy pojęciowe, jest w stanie ukazać radykalną transcendencję biblijnego Boga [Tarnowski 2000, s. 246]. Ikona czyni również możliwym obcowanie z Bogiem, które

11 Marion uważa, że nawet metafizyka Tomasza z Akwinu, w której Bóg jest określony jako czyste istnienie, nie jest wolna od idolatrii; Akwinata tworzy bowiem i uświęca nie prawdziwego Boga, lecz czysto ludzkiego idola conceptualnego [Tarnowski 2000, s. 245].

12 „Wszystkie wyobrażenia i wszystkie pojęcia Boga są nie tylko z ich istoty skończone, w stopniu, w jakim są określone, ale ponadto mają niezwalczoną tendencję do podstawiania się za samą rzeczywistość Boga” [Tarnowski 2000, s. 237].

13 Ikona „[...] to taki obraz, który w sposób najbardziej paradoksalny ukazuje Niewidzialne jako Niewidzialne, nie próbując Go zastępować naszymi, choćby najbardziej pobożnymi i wyrafinowanymi, wyobrażeniami i pojęciami na temat Boga” [Tarnowski 2000, s. 239]; „Patrząc na świat w sposób ikoniczny, to widzieć to co widzialne, jako przezroczyste względem tego co Niewidzialne” [Tarnowski 2000, s. 240].

nie narusza Jego tajemnicy ani niewypowiedzalności; najbardziej bowiem zasadne odniesienie do obiektu czci religijnej to modlitwa i uwielbienie dla Jego świętości [Tarnowski 2000, s. 250].

Wprawdzie rozwiązanie to może być na pierwszy rzut oka kuszące, to jednak wydaje się oczywiste, że – niezależnie od postulowanych różnic – ikona jest także rodzajem idola. To niebezpieczeństwo dostrzega również Marion, podkreślając, że Bóg, który byłby w jakikolwiek sposób widzialny dla człowieka, nie zasługiwałby na miano prawdziwego Boga [Tarnowski 2000, s. 255]. Podobnie Bóg wymyka się wszelkiej możliwości ujęcia czy zobrazowania go za pomocą innego bytu, odeń różnego; z tego powodu należałoby przyznać rację Husserlowi, że Bóg jako radykalny transcendentens musi zostać wykluczony z obszaru wszelkiego możliwego poznania [Tarnowski 2000, s. 254-255]. W gruncie rzeczy zatem mamy do czynienia z trudną do przekroczenia aporią: albo Bóg jest radykalnie transcendentny i nawet ikona nie jest w stanie uczynić Go widzialnym dla człowieka (co wyklucza możliwość istnienia jakiegokolwiek religii), albo też zostaje zastąpiony idolem (co przekształca religię w idolatrię)¹⁴. Wszelkie próby ujęcia Boga są zatem skazane na porażkę; nawet biblijny Jahwe przecież nie jest (wbrew sugestiom Mariona) radykalnym transcendentem, lecz Bogiem światowym, skrajnie immanentnym, który wchodzi w tak bliskie relacje z człowiekiem, że w gruncie rzeczy staje się idolem bardzo podobnym do tych, które sam nakazywał zwalczać¹⁵. Potwierdzeniem niemożliwości wyzwolenia się z idoli w religii może być (wielokrotnie już tu przywoływana) celebrowanie eucharystii w Kościele rzymskim. Jeśli bowiem przeistoczenie chleba i wina w ciało i krew Chrystusa należy rozumieć dosłownie jako przemianę substancjalną, to Bóg zostaje sprowadzony do konkretnych fragmentów materii, będących modelowymi przykładami fałszywych idoli.

14 Jest oczywiście możliwa bardziej pozytywna interpretacja idoli (a tym bardziej ikon) jako hierofanii; wówczas wszystkie fałszywe obrazy Boga należałoby uznać za widzialne i niedoskonałe (ale jednak realne) manifestacje sacrum [Koszalka, s. 210]. W praktyce jednak mamy tu do czynienia jedynie ze zmianą terminologii, istota rzeczy bowiem pozostaje taka sama; także hierofanie są bowiem idolami.

15 Marion czyni wyjątek dla Chrystusa jako Wcielonego obrazu Ojca, uważając, że nie jest On w żadnym razie idolem [Tarnowski 2000, s. 216]. Wyjątek ten jest jednak trudno zrozumieć, ponieważ to właśnie Chrystus – jako Bóg ukryty pod postacią człowieka – może być traktowany przez ludzi jako fałszywy idol (czy nawet uzurpator) boskości.

Jeśli zaś przemianę tę interpretować za pomocą pojęcia transsygnifikacji (zmiany znaczenia), to chleb i wino pozostają tym, czym były przed konsekracją, a zmienia się jedynie świadomość wierzących, którzy odtąd widzą w nich ciało i krew swego Zbawiciela [Tarnowski 2000, s. 256-257]. Znaczy to, że nie sam Bóg zstąpił na ołtarz, lecz wiara ludzi pozwala widzieć Go w niezmiennych fizycznie fragmentach materii, co jest również ewidentną formą idolatrii. Ostatecznie zatem musimy się zgodzić, że w religii mamy do czynienia albo z idolem zastępującym Boga, albo z radykalnym transcendensem, którego w żaden sposób uchwycić nie można, co powoduje, że religia może być wyłącznie relacją jednostronną – człowieka do absolutnie niepoznawalnego obiektu czci¹⁶. Inaczej mówiąc, żadna religia nie jest możliwa bez jakiegoś wizerunku sacrum, każdy jednak wizerunek jest automatycznie idolem. Na tym zresztą polega specyfika rzeczywistości religijnych, które nigdy nie mogą być dane człowiekowi wprost i bezpośrednio, lecz tylko za pomocą reprezentujących je symboli¹⁷. W takim jednak razie trudno oddzielić od siebie symbol i to, co ma on reprezentować, nie wiadomo bowiem nawet, czy reprezentowana w symbolu rzeczywistość może niezależnie od niego istnieć. Dodatkowym argumentem mogłaby być Ricoeurowska teoria symbolu; zgodnie z nią bowiem każdy symbol (znak, ślad) sacrum jest ekspansywny: z jednej strony dąży do wyparcia innych symboli (i stania się w ten sposób jedynym reprezentantem sacrum),

16 Osobnym problemem jest to, że nawet takie określenia jak „radykalny transcendens”, używane na określenie obiektu religijnej czci, są idolatryczne; z punktu widzenia filozofii Mariona nawet słowo „Bóg” jest idolem [Koszalka, s. 210]. Podobnie należy potraktować teologię negatywną; jeśli bowiem neguje się wszystkie (nawet najbardziej „boskie”) atrybuty przypisywane Bogu, to pojęcie Boga zostaje zupełnie pozbawione treści. W takim zaś razie trudno nawet stwierdzić, że jego przedmiot istnieje (lub że nie istnieje).

17 Symbole religijne są „[...] narzędziem komunikacji, ale, by tak rzec, nie-kodowym; ujawniają coś, co nie może być przetłumaczone, ponieważ odsłania się jedynie przez te właśnie symbole, symbol zaś nie tylko komunikuje – w sposób monopolistyczny – pewną rzeczywistość, ale uchodzi za jej nosiciela, uczestnika czy przedstawiciela realnego, za formę cielesnego czy, inaczej, osobistego ujawnienia się pewnego fragmentu świata; nie istnieje tedy percepcja rzeczy bezpośrednia, różna od percepcji symbolu” [Kołakowski 1967, s. 240-241]. „Wprawdzie język wyraża *tremendum*, *majestas* czy *mysterium fascinans* słowami zapożyczonymi z odniesień do przyrody lub do świeckiego życia duchowego człowieka, ale ten analogizujący sposób wyrażania się odpowiada właśnie niezdolności do nazwania tego **zupełnie innego**; język jest zdany na ubieranie wszystkiego wykraczającego poza zwykłe ludzkie doświadczenie w słowa, które pochodzą z tego zwykłego doświadczenia” [Eliade 2008, s. 6, podkr. – M.E.].

z drugiej – zastępuje obiekt, który miał jedynie symbolizować [Ricoeur, s. 68]. Inaczej mówiąc, w samą naturę symbolu (zwłaszcza religijnego) wpisana jest groźba przekształcenia go w idola jako przedmiotu religijnej czci.

4.2. Rytuały

Równie istotnym elementem religii jest kult. Na pierwszy rzut oka wydaje się oczywiste, że jego podstawowym (a nawet jedynym) przedmiotem jest Bóg (świętość), celem zaś – oddanie Mu należnej czci. Sprawowanie kultu wynika zatem nie tylko z wewnętrznej potrzeby człowieka, aby zbliżyć się do Boga, lecz także (a nawet przede wszystkim) z natury Boga, którego należy czcić dlatego właśnie, że istnieje i że jest Bogiem. W tej sytuacji najbardziej pożądaną formą kultu jest ta, w której człowiek zapomina o sobie samym, ukierunkowując się wyłącznie na przedmiot czci. Relacja do Boga okazuje się asymetryczna, co szczególnie wyraźnie podkreślała jedna z mistyczek islamskich Rabi'a al-Adawijja (żyjąca w VIII wieku). Jej zdaniem Boga nie należy czcić po to, aby osiągnąć zbawienie i uniknąć piekła, lecz po to, aby oddać Mu należną cześć, wynikającą z Jego natury [Danecki, s. 303]¹⁸. Podobnie wielokrotnie już tu przywoływany Kalwin podkreślał, że jedynym przedmiotem i celem kultu religijnego jest Bóg; kto zatem czci inne przedmioty lub czci Boga z innego powodu niż obowiązek oddawania Mu czci, popada w bałwochwalstwo. Wprawdzie adoracja religijna ma nie tylko aspekt obiektywny (Boga), lecz także subiektywny (wewnętrzna intencja człowieka pragnącego czcić Boga), to jednak kultu nie należy analizować z perspektywy subiektywnej; o autentyczności religijnej wiary i adoracji decydują wyłącznie aspekty obiektywne [Eire, s. 213]. Ostatecznie zatem nawet Kalwin uważa, że Boga należy czcić dlatego, że jest On Bogiem, a nie dlatego, że w ten sposób można sobie zapewnić zbawienie [Pierrard, s. 194].

¹⁸ Zdaniem przywołanej mistyczki, Boga należy czcić dla Jego absolutnego piękna, które streszcza w sobie całą Jego naturę [Danecki, s. 303]. Nie trzeba dodawać, że określenie to jest niezupełnie zgodne z bardziej literalnym odczytaniem Koranu (wspominającym o nagrodzie wiecznej dla wierzących i karze dla bałwochwalców oraz niewiernych).

Spełnienie przytoczonych postulatów, wynikających z chęci ocalenia absolutnej czystości kultu religijnego, wydaje się niemożliwe. Niezależnie bowiem od tego, jak bardzo człowiek będzie się starać z celebrowanych przez siebie rytuałów wyeliminować wszystkie aspekty subiektywne, pozostanie faktem, że są one jego własnym działaniem. Podobnie asceza czy umartwienia zadawane swojemu ciału wynikają z przekonania, że w ten sposób najlepiej służy się Bogu; świadczy to jednak, że nie tylko kapłan, lecz także asceta czy biczownik nie może zapomnieć o sobie samym jako składającym ofiarę religijną lub zadającym sobie rozliczne cierpienia z racji wiary w Boga. Przeciwnie, waga czynności kapłańskich lub poczucie ukorzenia siebie przed sacrum prowokują do tego, aby w centrum rytuału znalazła się osoba go sprawująca, odsuwając właściwy przedmiot religii na dalszy plan. W gruncie rzeczy przecież nikt nie zapomina, że to on właśnie oddaje Bogu hołd i że czyni to w sposób właściwy, a zarazem miły Bogu; sugeruje to, że kult religijny jest nie tylko uczestnictwem w tym, co święte, lecz polega także na uświęcaniu tego, kto go sprawuje.

Potwierdzeniem tego wniosku są specyficzne formy kultu, polegające na prośbach, które ludzie zanoszą do swoich bóstw. Gdyby zatem jedynym przedmiotem kultu religijnego miał być Bóg, wszelkie modlitwy proszące powinny zostać z niego wykluczone. Nie ma tymczasem wątpliwości, że człowiek bardzo często zwraca się do Boga właśnie po to, aby wyjednać u Niego określoną pomoc czy łaskę. Podobnie zresztą atrybuty, które są przypisywane Bogu w różnych tradycjach, odnoszą się zwykle do ludzkich oczekiwań związanych z Jego opieką nad światem; nie bez nadziei na Jego pomoc przecież jest On nazywany opatrzniościowym ojcem, sprawiedliwym sędzią, źródłem życia czy absolutną miłością. Niektóre z rytuałów mają także na celu przeblaganie Go, aby uśmierzyć Jego gniew czy cofnąć kary, jakie zsyła na ludzi. Upatrując w Nim wszak potężnej mocy, która mogłaby okazać się niszczącą, wierzący usiłują wzbudzić Jego litość po to, aby powstrzymał swój gniew. Przykłady takich zachowań istnieją w wielu religiach, co potwierdza, że sprawowany przez ludzi kult nie jest bezinteresowny; ilustracją może być chociażby obecna w wielu tradycjach religijnych nadzieja zbawienia od zła czy wiecznego potępienia. Temu celowi służą zarówno reguły postępowania moralnego, jak też rozmaite praktyki

magiczne, za pomocą których człowiek próbuje uwolnić się od ciężaru przytłaczających go grzechów. Wprawdzie można w tych działaniach dostrzec zachowania bluźniercze (ostatecznie bowiem to sami ludzie przypisują sobie prawo i moc wpływania na wolę Boga), to jednak wydają się one nieuniknione; bez ich spełniania przecież można byłoby utracić nadzieję na to, że Bóg ostatecznie pokona wszelkie zło. Równie wyraźnym przykładem jest tzw. modlitwa prosząca, którą człowiek zanosí do Boga z ufnością, że zostanie przez Niego wysłuchany. Modlitwa ta jednak, podobnie jak magiczne zaklęcia, raczej Boga zasłania, niż odsłania (a może nawet czyni z Niego karykaturę). Modlący się bowiem nie tylko wyraża nadzieję na spełnienie swych próśb, lecz w gruncie rzeczy instrumentalizuje Boga, czyniąc z Niego narzędzie realizacji własnych celów. Jest to zatem klasyczny przykład idolatrii, a nawet bluźnierstwa; pojawia się tu bowiem nie tylko groźba zawłaszczenia przez człowieka mocy Boga, lecz także porzucenia wiary w Niego, gdyby jakaś ważna prośba nie została spełniona.

Kult religijny jest idolatrią także z powodu materialnych środków, za pomocą których ludzie go spełniają. Wprawdzie protestanci (zwłaszcza Kalwin i Münzer) dążyli do ustanowienia kultu czystego, całkowicie wolnego od materialnych pośredników między człowiekiem a Bogiem [Wójcik, s. 129], to jednak wydaje się on z oczywistych względów niemożliwy. Człowiek przecież – jako istota cielesna – nie jest w stanie czcić Boga czyisto duchowo, bez pośrednictwa jakichkolwiek znaków zmysłowych. Taki kult prowadziłby bowiem do porzucenia wszelkich formuł językowych czy wewnętrznych wyobrażeń mentalnych, za pomocą których ludzie przedstawiają sobie obiekt religijnej czci. Trudność tę doskonale rozumiał Luter, podkreślając, że wierzący w swoich odniesieniach do Boga potrzebuje materialnej podpórki, bez której nawiązanie relacji z Nim byłoby niemożliwe [Eire, s. 72]. Z tego powodu każda forma nabożeństwa czy modlitwy musi się dokonywać za pośrednictwem widzialnych symboli [Carlyle, s. 115], to zaś z natury rodzi niebezpieczeństwo, że nie tylko Bóg, lecz także symbol uobecniający Go stanie się obiektem czci [*Historia Kościoła*, t. 1, s. 296]. Sytuacji tej nie zmieni nawet ucieczka na pustynię, mająca uwolnić człowieka od wszystkiego, co światowe i skończone, pozwalając mu skupić się wyłącznie na Bogu, ani też pokorna lektura Biblii jako natchnionego słowa;

pustelnia wszak nie przestaje być częścią świata materialnego, natomiast słowo zawarte w świętej księdze nie traci swojego zmysłowego charakteru, nawet jeśli zostało przeznaczone do głośnej recytacji (jak hebrajskie Psalmy czy arabski Koran). Tekst święty zresztą, aby mógł być zrozumiały dla człowieka, musiał zostać spisany ręką ludzką, nawet jeśli został podyktowany przez Boga w języku nadprzyrodzonym. Świadczy to, że człowiek odczytujący Boże słowo nie ma bezpośredniego dostępu do jego Autora; w gruncie rzeczy obcuje jedynie z własnym jego wizerunkiem, czyli z idolem.

Podane tu przykłady świadczą, że różne formy idolatrii, obecne na gruncie odmiennych tradycji religijnych, są do siebie podobne. Sugeruje to, że poszczególne wyznania różnią się jedynie stopniem czy charakterem idolatrii, żadne jednak nie jest jej pozbawione [Carlyle, s. 115]. Wolno zatem przyjąć, że idolatria jest istotnym, a nie tylko przygodnym elementem religii. Dodatkowym potwierdzeniem tego wniosku jest fakt, że – niezależnie od tego, jaką konkretnie formę przybiera religijny kult – nigdy nie można mieć gwarancji, że jest on właściwym i słusznym odniesieniem do Boga; z tego powodu każdy rytuał może zostać uznany za błędny. Równocześnie jednak, właśnie dlatego, że nie ma tu żadnych wyjątków, mamy prawo przyjąć, że wszystkie rytuały, które nie wiążą się z czyjąkolwiek krzywdą lub cierpieniem, powinny być dozwolone; ostatecznie bowiem każdy z nich jest ukierunkowany na prawdziwe sacrum, żaden jednak najprawdopodobniej nie stanowi godnej formy uczczenia go. Skoro jednak nie sposób ustalić adekwatnych reguł celebracji religijnej, całkowicie zgodnej z naturą jej obiektu, to ograniczenie wszystkich do jednego lub kilku wybranych byłoby raczej przejawem ludzkiej pychy i nietolerancji niż pobożności czy troski o prawowierność.

Niezależnie jednak od tego, że nie wiadomo, na czym mógłby polegać właściwy kult religijny (wobec czego każdy rytuał sprawowany przez ludzi będzie narażony na zarzut idolatrii), trzeba przyznać, że tylko w taki sposób człowiek jest w stanie nawiązać jakąkolwiek relację z obiektem swojej czci. Bez sprawowania rytuału bowiem (choćby najprostszego, jak modlitwa) człowiek pozostawałby w całkowitej izolacji od sacrum, w którego istnienie wierzy. Nawet zatem, jeśli każdy rytuał jest idolatryczny, to nie

sposób go uniknąć; wobec czego ponownie narzuca się wniosek, że religia musi być idolatryczna albo nie będzie jej wcale.

4.3. Instytucje

Nie ma wątpliwości, że ważnym elementem każdej religii jest jej instytucjonalna organizacja, bez której żadne wierzenia ani praktyki rytualne nie byłyby w stanie przetrwać. Wprawdzie są możliwe wyznania, w których kasta kapłańska lub grupa religijnych przywódców nie jest szczególnie liczna ani rozbudowana, to jednak nawet one nie mogą obejść się bez elementarnych struktur władzy. Jeśli bowiem w danej wspólnocie religijnej zabraknie przywódców nadających jej spoistość, to prawdopodobnie w szybkim czasie ulegnie ona podziałom i rozproszeniu, a samej religii będzie groził upadek. Z tego powodu trudno się dziwić, że także rozmaite ruchy heretyckie czy reformatorskie, pojawiające się w łonie określonej tradycji religijnej, muszą od samego początku przystąpić do budowania zrębów instytucjonalnych. Przykładem jest zarówno działalność Jezusa, który powołał grono uczniów (Mk 1, 16-20), a jednego z nich uczynił fundamentem Kościoła (Mt 16, 18), jak też nowożytnych reformatorów, którzy od samego początku budowali zręby struktur kościelnych, dzięki którym byli w stanie nie tylko prężniej działać, lecz także ocalić efekty przeprowadzonych przez siebie reform. Luter nie poprzestał zresztą na reformie strukturalnej, zaproponował także nowy skład kanoniczny ksiąg biblijnych, w gruncie rzeczy naśladując w tym względzie działania (krytykowanego przez siebie) Kościoła rzymskiego. Podobnie Kalwin, chociaż sympatyzował z ideą powszechnego udostępnienia Biblii ludziom wierzącym, to jednak obawiał się, że odwołanie jedynie do świętego tekstu jako fundamentu wiary zrodzi idolatrię. Głównym powodem jest to, że indywidualna lektura Biblii może sprawić, iż każdy będzie ją mógł rozumieć inaczej, tworząc w ten sposób własny, idolatryczny obraz Boga. Z tego powodu Kalwin uważał za konieczne wypracowanie oficjalnej wykładni Pisma świętego dla wszystkich wyznawców [Eire, s. 317], w gruncie rzeczy naśladując praktykę od wieków obecną w Kościele rzymskim. Skoro zaś za prawowierną interpretację Biblii odpowiadać mają przywódcy religijni, to ich pozycja oraz rola we wspólnocie jest z natury

wyższa niż zwykłych wierzących. Nawet zatem rezygnując z hierarchii typu rzymskiego czy urzędu papieskiego, reformatorzy nie mogli sobie pozwolić na likwidację wszelkich instytucjonalnych struktur Kościoła.

Powodem głównym było zapewne to, że żadna religia nie jest sprawą prywatną. Nawet bowiem, gdyby jakiś człowiek był na świecie jedyną osobą wierzącą w Boga i oddającą Mu cześć, to prawdopodobnie nie miałby wątpliwości, że inni ludzie powinni podzielać jego wiarę i naśladować sprawowane przez niego rytuały. Człowiek religijny nie pojmuje wszak przynależności do określonego wyznania w kategoriach czysto subiektywnego wyboru, lecz widzi w nim obiektywny obowiązek wszystkich ludzi, wynikający z wiary. Przykładem mogą być żydowscy prorocy, którzy – po okresie wahań czy buntów – odważnie zaczynali głosić Boże słowo; nie mieli wszak wątpliwości, że posyła ich sam Jahwe. Podobne przekonanie towarzyszyło Janowi Chrzcicielowi czy Mahometowi, którzy wierzyli, że nie wypełniają woli własnej, lecz wolę Boga, który ich powołał. Wiara ta nie musiała wynikać z subiektywnych iluzji ani tym bardziej z pychy, jej źródłem była raczej natura prawdy religijnej, narzucającej się człowiekowi z taką mocą, że nie sposób jej podważyć ani zaprzeczyć. Postawy te świadczą, że przynajmniej religie monoteistyczne zawierają w sobie roszczenie uniwersalne, skierowane do wszystkich ludzi, niezależnie od płci, narodowości czy rasy. W takim jednak razie zarówno prawda religijna, jak i określone rytuały muszą zostać jednoznacznie skodyfikowane, co może uczynić jedynie sprawna instytucja religijna, dysponująca władzą nad umysłami ludzi. W przypadku władzy świeckiej wystarczy panowanie nad ludzkim zachowaniem, władza duchowa tym się jednak różni od świeckiej, że jej sankcje nie ograniczają się do doczesnego wymiaru sprawiedliwości, lecz obejmują także wyobrażenia o życiu przyszłym. Z tego powodu instytucja religijna interesuje się nie tylko prawnym, lecz także moralnym aspektem ludzkich zachowań, odwołując się do sankcji nadprzyrodzonych.

Nieuchronność idolatrii wiąże się również z faktem, że racją istnienia jakiejkolwiek instytucji religijnej jest udzielanie wiernym ściśle reglamentowanego i kontrolowanego dostępu do sacrum; gdyby bowiem każdy z osobna człowiek mógł bezpośrednio zwrócić się do Boga, instytucja pośrednicząca byłaby zbędna. Ten problem można dobrze zilustrować na

przykładzie Kościoła rzymskiego. Na pierwszy rzut oka nie ma wątpliwości, że racją jego istnienia jest głoszenie Chrystusa; Kościół zatem ma prawo działać o tyle tylko, o ile faktycznie został ustanowiony przez Zbawiciela i jest wierny Jego misji. Pierwotna wspólnota chrześcijan, którą kierowali Apostołowie, opierała się na wierze w zmartwychwstanie Jezusa; jedyną racją istnienia Kościoła było zatem głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu, polegające na rytualnej celebracji wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego. Skoro zaś Kościół wierzy, że zbawienie świata już się dokonało, to może je tylko głosić, nie może już jednak w żaden sposób do niego się przyczyniać. Mimo to rola Kościoła uległa w ciągu dziejów znaczącej zmianie, zaczął on bowiem postrzegać siebie nie tylko jako głosiciela, lecz także jako kontynuatora zbawczej misji Chrystusa (a zarazem jedynego dysponenta wszystkich środków prowadzących do zbawienia). W ten sposób Kościół przysłonił, a nawet zastąpił Boga w Jego zbawczym dziele, przejmując Jego prerogatywy. Potwierdzeniem tego stanu rzeczy jest centralna rola eucharystii w katolicyzmie; skoro bowiem Chrystus jest obecny pod fizycznymi postaciami chleba i wina w czasie każdej mszy, to Jego cielesne zmartwychwstanie schodzi na dalszy plan. Podstawowym zadaniem Kościoła nie jest już głoszenie, że Chrystus powstał z martwych, lecz czynienie Go ciągle obecnym dla ludzi w postaci eucharystycznej. W ten sposób gwarancją życia wiecznego nie jest już krwawa ofiara Syna Bożego na krzyżu, lecz uczestnictwo w bezkrwawej ofierze liturgicznej, celebrowanej przez Kościół. Skoro zatem Kościół rzymski jest rzeczywiście jedynym szafarzem zbawienia, to wyzwolenie ludzi z grzechu i śmierci dokonuje się na ołtarzu, który przestaje być wspomnieniem i znakiem krzyża, lecz go zastępuje. Można zatem sądzić, że gdyby nawet nie było krzyża, to i tak ołtarz nie utraciłby swojej zbawczej roli. W ten sposób eucharystię można byłoby skutecznie sprawować nawet wtedy, gdyby się okazało, że Syn Boży nie zmartwychwstał (a nawet nigdy nie pojawił się na świecie w postaci człowieka). Zbawcza misja Boga okazuje się zatem mniej ważna od działalności instytucji religijnej, dysponującej środkami, dzięki którym ludzie już teraz mogą uczestniczyć (przynajmniej sakramentalnie) w życiu wiecznym. Eucharystia bowiem może być sprawowana nawet wtedy, gdy uzna się prawomocność postulatu demitologizacji chrześcijaństwa; Chrystus przecież może być dalej obecny

w postaci konsekrowanego chleba i wina, doktryna zaś zostanie uwolniona od trudnych do zrozumienia obrazów Jego narodzin, śmierci, powstania z martwych i wniebowstąpienia. Wymienione wydarzenia były przez wiele wieków chrześcijaństwa rozumiane dosłownie¹⁹; ponieważ jednak ewidentnie kłóć się z aktualnym obrazem świata (w świecie kopernikańskim i einsteinowskim nie da się pojąć wniebowstąpienia jako uniesienia w górę i zamieszkania w niebie), należy je przeformułować w taki sposób, aby nadal można je było uznawać za sensowne i prawdziwe. Z tego powodu zmartwychwstanie i wniebowstąpienie są współcześnie rozumiane bardziej abstrakcyjnie – jako brak władzy śmierci nad Jezusem i Jego przebywanie w chwale Ojca czy też dzielenie z Nim władzy nad światem [Jaworski, s. 89]²⁰. Dzięki temu jednak podstawową racją istnienia Kościoła okazuje się nie tyle głoszenie cudu zmartwychwstania, ile dokonywanie innego cudu, jakim jest obecność Zbawiciela na ołtarzu; w Kościele nie musi zatem być obecny Chrystus Zmartwychwstały, musi być jednak obecny Chrystus Eucharystyczny, nad którym kapłan ma pełnię władzy. W takim jednak razie w dziejach Kościoła doszło do odwrócenia sensu znanych słów św. Pawła, zgodnie z którymi – jeśli Chrystus nie zmartwychwstał – to próżna jest wiara chrześcijan, którzy okazują się ludźmi najnędźniejszymi na świecie²¹.

19 „Zgromadzeni ludzie pytali Go [...]: «Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraelowi?» Odpowiedział im: «Nie potrzebujecie znać czasu, a zwłaszcza tej chwili, którą Ojciec zastrzegł dla siebie. Otrzymacie moc Ducha Świętego, który na was zstąpi, i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie, w całej Judei, w Samarii i na całym świecie». Po tych słowach na ich oczach uniósł się do góry i widzieli Go, dopóki obłok im Go nie zakrył. A gdy za odchodzącym uporczywie patrzyli w niebo, wtedy stanęło przy nich dwóch ludzi na biało ubranych, którzy powiedzieli: «Galilejczycy, czemu stoicie, patrząc w niebo? Ten Jezus wzięty spośród was do nieba przyjdzie w taki sam sposób, jak Go widzieliście odchodzącego»” (Dz 1, 6-11).

20 Zstąpienie Chrystusa z nieba na ziemię, a potem powrót do nieba są także pojmowane jako metaforyczne opisy zniesienia metafizycznej i aksjologicznej bariery między Bogiem a człowiekiem, powstałej w wyniku grzechu [Kasprzak, s. 78].

21 „Jeżeli głosi się naukę, że Chrystus zmartwychwstał, to na jakiej podstawie niektórzy z nas mówią, że nie ma zmartwychwstania ciał? Jeżeli nie ma zmartwychwstania ciał, to wobec tego Chrystus nie zmartwychwstał. Jeżeli zaś Jezus nie zmartwychwstał, to bezsensowne jest nasze nauczanie i bezsensowna wasza wiara. Okazuje się nadto, że nie jesteśmy prawdziwymi świadkami Boga, ponieważ złożyliśmy świadectwo przeciw Bogu, twierdząc, że wskrzesił Chrystusa, skoro Go nie wskrzesił, jeżeli rzeczywiście umarli nie zmartwychwstają. Jeżeli bowiem umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. Skoro zaś Chrystus nie zmartwychwstał, to w takim razie wasza wiara jest bezskuteczna, bo nadal żyjecie w grzechach, a ci, którzy umarli w wierze w Chrystusa, poginęli” (Mk 15, 12-18).

W świetle sakramentu Eucharystii bowiem, nawet jeśli Chrystus nie zmarł, to ludzka wiara nie jest próżna, nadal bowiem istnieje Kościół, który zapewnia Jego ciągłą obecność pod postaciami chleba i wina. Można stąd wysnuć wniosek, że ewentualne zmartwychwstanie Jezusa nie jest konieczne do zbawienia, wystarczy uczestnictwo w uczcie eucharystycznej, która jest przedsmakiem uczty niebiańskiej przy stole Boga. Kościół zatem jest nie tylko świadectwem i głosicielem zbawienia, lecz także instytucją, która pretenduje do tego, że może je człowiekowi zapewnić nawet wtedy, gdy Chrystus nie zmartwychwstał; sprawując wszak eucharystię, Kościół gwarantuje wiernym realną i ciągłą obecność Boga w świecie. Celem istnienia Kościoła jest zatem udzielanie ludziom bożych łask, które mogą na nich spłynąć wyłącznie dzięki pośrednictwu kapłanów; skoro zaś bez takiego pośrednictwa Bóg nie byłby w stanie działać w świecie, to trudno się dziwić, że dochodzi do utożsamienia instytucji religijnej z pierwotnym obiektem jej czci. Bóg okazuje się skrojony na miarę instytucji pośredniczącej, w którą się wciela i poza którą nie ma autonomicznego istnienia. Ostatecznie zatem, to nie Bóg ustanawia swój Kościół, lecz to Kościół ustanawia Boga, którego mocą dysponuje; stąd już tylko krok do uczynienia z Kościoła jedynego sacrum.

Przykład ten, który da się również odnieść do innych Kościołów chrześcijańskich (a także wielu instytucji religijnych poza chrześcijaństwem), pokazuje, że odróżnienie przedmiotu religijnej czci, adorowanego przez określoną wspólnotę, od niej samej jest niezwykle trudne (jeśli w ogóle możliwe). Jest to szczególnie wyraźnie widoczne w bardziej socjologicznym ujęciu religii jako wspólnoty ludzi dzielących te same przekonania i celebrujących te same rytuały; wówczas bowiem istotą religii nie jest oddanie bezinteresownej czci temu, co na nią zasługuje, lecz przynależność do określonej społeczności, niezależnie od prawdziwości wiary. Inaczej mówiąc, religia przestaje być kultem prawdziwego sacrum, stając się przynależnością do określonej grupy ludzi, deklarujących akceptację wspólnych wartości. Nawet jednak, jeśli religia ulega w ten sposób socjologicznej redukcji, to nie może również przetrwać bez istnienia wspólnoty wyznawców czy instytucji kierującej ich zachowaniami. Z tego powodu, jeżeli nawet Kościół rzymski przysłał Chrystusa Zmartwychwstałego, czy nawet Go zastępuje, to

jednak bez istnienia jakiegokolwiek instytucjonalnego Kościoła Chrystus (a także Jego ofiara na krzyżu) zostałby zapomniany. Ponownie okazuje się zatem, że religia musi stać się formą idolatrii albo przestać istnieć.

Warunkiem przetrwania religii jest także jej absolutna wyjątkowość, dająca jej przewagę nad innymi religiami. Tylko wszak religia prawdziwa, założona przez samego Boga i przez Niego kierowana, może spełnić ludzkie nadzieje na wyzwolenie od zła. Z tego powodu żadna wspólnota ani instytucja religijna nie może uznać prawomocności innych wspólnot czy instytucji; godząc się wszak na to, że inne religie mogą być prawdziwe, automatycznie podważa (a nawet przekreśla) własne roszczenia do tego, że jej źródła są nadprzyrodzone. Świętość jest wszak jedyną racją istnienia instytucji religijnej jako założonej bezpośrednio przez Boga i stanowiącej narzędzie Jego działania w świecie. Z tego powodu każdy Kościół musi ufać, że tylko jemu została przekazana władza Boga nad światem i że tylko on dysponuje wystarczającymi środkami zbawienia. Z perspektywy zewnętrznego obserwatora jednak takie przekonanie jest nie tylko uzurpacją, której w żaden sposób nie można uzasadnić, lecz w dużej mierze także bluźnierstwem, w gruncie rzeczy bowiem oznacza przypisanie sobie władzy Boskiej przez określoną grupę ludzi. Powstaje zatem trudna do usunięcia aporia: albo instytucja religijna nie ma charakteru sakralnego (boskiego), wobec czego nie ma prawa narzucać komukolwiek żadnych przekonań ani praktyk religijnych, albo też przypisuje sobie charakter sakralny, przejmując w ten sposób prerogatywy samego Boga, którego nie tylko przysłania, lecz także czyni zbędnym. Podobne aporie dotyczą również innych aspektów religii, jak sakralizacja niektórych osób (zwłaszcza kapłanów), niektórych okresów czasu (święt) czy fragmentów przestrzeni (zwłaszcza świątyń); albo zatem człowiek wyeliminuje wszystko, co sakralne ze swego otoczenia, niszcząc w ten sposób religię, albo też będzie znajdował (lub konstruował) w swoim otoczeniu religijne punkty orientacyjne, pozwalające mu już w obecnym życiu uczestniczyć w świętości (co jednak w naturalny sposób prowadzi do idolatrii). Wniosek ten sugeruje, że idolatria jest nieusuwalnym elementem religii; powstaje jednak pytanie o źródła tego stanu rzeczy. Należy zatem rozważyć problem, czy główną przyczyną idolatrii jest podmiot religii (człowiek), czy raczej jej przedmiot (Bóg, świętość).

Źródła idolatrii

Zgodnie z najogólniejszym określeniem religii, jest ona relacją między człowiekiem (rozumianym jako podmiot religii) a bóstwem (pojmowanym jako jej przedmiot). Nie ma zatem wątpliwości, że charakter owej relacji wyznaczony jest zarówno przez ontyczną pozycję (i naturę) człowieka, jak też ontyczną pozycję (i naturę) sacrum. Paradoksalność tej relacji polega jednak na tym, że podmiot i przedmiot należą do radykalnie odrębnych sfer rzeczywistości; na pierwszy rzut oka bowiem nie jest możliwe przekroczenie własnej skończoności przez człowieka, aby osiągnąć nieskończone sacrum, z drugiej wydaje się wykluczone, aby nieskończone sacrum mogło się pojawić (czy choćby tylko uobecnić) w świecie ludzkiej skończoności. Religia jest zatem przedsięwzięciem trudnym do wyobrażenia, w którym z jednej strony to, co skończone, nawiązuje kontakt z tym, co nieskończone, i odwrotnie – to, co nieskończone, nawiązuje kontakt z tym, co skończone.

5.1. Człowiek

W świetle dotychczasowych uwag trudno zaprzeczyć, że podstawowym źródłem idolatrii jest człowiek jako podmiot religii. Odczuwając potrzebę nawiązania możliwie bliskiego kontaktu z tym, co święte i nieskończone¹,

1 Teza sugerująca istnienie potrzeby religijnej w człowieku może być rozumiana uniwersalistycznie i esencjalnie, co znaczyłoby, że każdy bez wyjątku człowiek taką potrzebę odczuwa, nawet jeżeli jej sobie nie uświadamia; może być jednak również rozumiana partykularnie i przygodnie, sugerując, że niektórzy ludzie taką potrzebę odczuwają. Osobiście składam się do tej drugiej interpretacji, uważam bowiem, że wielu ludzi żadnych potrzeb religijnych nie ma, niektórzy zaś odczuwają je tylko w niektórych chwilach życia. Jeszcze trudniej byłoby wskazać, że potrzeba ta ma charakter naturalny, wynikający ze specyficznych cech bytu ludzkiego; w gruncie rzeczy bowiem, w obliczu potężnych zróżnicowań, jakie zachodzą między ludźmi, trudno wskazać na zespół cech, które można uznać za istotę człowieka. Pojęcie człowieka zatem – jak zdecydowana większość pojęć gatunkowych – powinno być rozumiane raczej typologicznie niż esencjalnie.

człowiek jest w stanie zaspokoić ją wyłącznie na sposób ludzki, to znaczy pozostając mieszkańcem skończonego i materialnego świata. W takim razie nie ma wątpliwości, że każda forma religijności budowanej przez człowieka będzie przybierać formę – mniej lub bardziej wyrażnej – idolatrii; nieuchronnie bowiem człowiek będzie zmuszony poszukiwać śladów sacrum w świecie go otaczającym [Eliade 2008, s. 132].

Jedną z najbardziej powszechnych form zaspokajania potrzeby religijnej jest cześć oddawana istotom uznawanym za wyższe od człowieka. Równocześnie jednak, nawet korząc się przed absolutną świętością czy nieskończonym Bogiem, ludzie mają świadomość wywyższenia siebie właśnie poprzez nawiązanie kontaktu z tym, co ich przewyższa. Im zatem doskonalszy obiekt religijnej czci, tym bardziej ludzie mogą się uważać za wywyższonych przez to, że dostąpili zaszczytu poznania go, adorowania czy służenia mu. Jeśli zatem czczone przez jakąś wspólnotę bóstwo gotowe jest przyjąć ofiary przez nią składane, to wspólnota ta ma prawo poczuć się przez nie zaakceptowana, a nawet uświęcona. Niezależnie zatem od potęgi sacrum, wyznawcy określonej religii mogą się czuć nieskończenie ważni, ponieważ to właśnie oni zostali wybrani do tego, aby mu służyć. Sugeruje to, że przez sam fakt wiary oraz spełniania praktyk religijnych człowiek zostaje wywyższony przez Boga, który obdarza go szczególnymi łaskami. Przynależność do określonej wspólnoty wyznaniowej, a także spełnianie obowiązujących w niej praktyk religijnych, okazuje się narzędziem uświęcenia (a nawet ubóstwienia) samego siebie; to zaś jest ewidentnym przejawem idolatrii. Ponownie bowiem rodzi się niebezpieczeństwo, że centrum religii (a nawet jej właściwym przedmiotem) będzie raczej wspólnota wierzących niż sacrum, które istnieje w gruncie rzeczy jedynie po to, aby służyć swym wyznawcom. To nie ludzie mają obowiązek bezinteresownie czcić Boga dlatego, że jest Bogiem, lecz odwrotnie – Bóg jest zobowiązany spełniać wolę ludzi w zamian za składane Mu przez nich ofiary. W ten sposób religijna pokora (a nawet poczucie niższości) wobec sacrum przeradza się w poczucie własnej świętości oraz w instrumentalizację obiektu czci.

Opisane zachowanie można interpretować różnie, niewykluczone jednak, że jest ono nieuchronną degeneracją potrzeby obcowania z tym, co nadprzyrodzone. Jak przekonywał bowiem Kalwin, głównym źródłem

idolatrii nie jest bynajmniej świat zewnętrzny, lecz natura ludzka, w której Bóg zaszczerpił ziarno religii w postaci zmysłu boskości (*sensus divinitatis*), o którego istnieniu miałby świadczyć fakt, że w dziejach ludzkości nie było żadnego narodu ani plemienia pozbawionego religii [Eire, s. 204-206, 231]². Paradoksalnie bowiem ów zmysł boskości, zamiast chronić ludzi przed idolatrią, każe im wszędzie upatrywać śladów obecności Boga; z tego powodu człowiek od dzieciństwa pojmuje Boga w kategoriach cielesnych, tworząc rozmaite idole i oddając im cześć [Eire, s. 208-209]. Działanie to jest w dużej mierze niezależne od ludzkiej woli, człowiek bowiem, który chce jak najpełniej poznać Boga, w sposób automatyczny sprowadza Go do swoich pojęć i doraźnych pragnień [Eire, s. 209, 214]. Powodem takiego postępowania jest skażenie, jakiemu ulegli pierwsi rodzice w raju; zdaniem Kalwina bowiem to właśnie upadek doprowadził do radykalnego oddzielenia człowieka od Boga, wyrazem którego było wypędzenie pierwszych rodziców z ogrodu Eden [Eire, s. 205, 231-232]. Przed upadkiem zmysł boskości funkcjonował bezbłędnie, człowiek żył bowiem w bezpośredniej obecności Boga, oglądając Go twarzą w twarz³. Odkąd jednak człowiek zbuntował się przeciwko Stwórcy, ponosząc za swój grzech sprawiedliwą karę, jego zmysł boskości stał się zmysłem ślepy, a przez to także bezprzedmiotowy; niezdolny do tego, aby poznać Boga w sposób bezpośredni, człowiek zaczął poszukiwać rozmaitych pośredników, mających mu pomóc w dotarciu do Niego. W tej sytuacji trudno się dziwić, że – spragniony autentycznego sacrum – zmysł boskości nieustannie podsuwa ludziom fałszywe idole jako właściwe obiekty religijnej czci.

Wywód Kalwina sugeruje, że idolatria jest zjawiskiem nieodłącznym od religii dopiero po upadku, gdyby bowiem ludzie pozostawali nadal w stanie wolnym od grzechu, to posiadana przez nich bezpośrednia świadomość Boga pozostałaby niezakłócona [Eire, s. 207]. Pogląd taki może rodzić nadzieję, że ludzie są zdolni powrócić do stanu sprzed grzechu, uwalniając się od wszelkiej formy idolatrii; stan ten będzie oznaczał pełnię zbawienia.

2 W przeciwieństwie do Kalwina, Zwingli źródeł religii upatrywał raczej w czynnikach psychologicznych aniżeli w metafizycznej strukturze bytu ludzkiego [Eire, s. 231-232]

3 Istotą pierwotnego raju nie jest bynajmniej zmysłowa rozkosz, którą mogą symbolizować opisy zawarte w Księdze Rodzaju, lecz właśnie możliwość bezpośredniej kontemplacji Boga i radowania się Jego obecnością.

Pragnienie zbawienia może jednak być w człowieku tak silne, że zdominuje całą jego religijną świadomość, instrumentalizując samego Boga; z tego powodu może się On stać nie tyle nawet obiektem ludzkiej czci, ile gwarantem szczęścia swoich stworzeń (w obecnym lub przyszłym życiu). Bóg przecież, który nie byłby w stanie człowiekowi zagwarantować zbawienia, mógłby się okazać całkowicie zbędny. Sugeruje to, że – przynajmniej w stanie upadku – człowiek nie potrafi myśleć o Bogu bezinteresownie, jako o absolutnej świętości, którą należy czcić, ale od której nie wolno niczego oczekiwać. Skoro jednak ludzie wierzący upatrują w Nim swego Zbawiciela, to – doświadczeni rozmaitymi cierpieniami w życiu doczesnym – już teraz poszukują znaków, mających świadczyć, że ich nadzieje nie są bezpodstawne, a w przyszłości zostaną urzeczywistnione w pełni. Z tego powodu trudno się dziwić, że ludzie religijni gotowi są poszukiwać śladów Bożego działania niemal wszędzie, na przykład wierząc w cuda. Cud bowiem można potraktować jako namacalne świadectwo obecności i działania Boga w określonym miejscu i czasie; z tego powodu nic nie stoi na przeszkodzie, aby miejsce to lub czas oficjalnie konsekrować.

Analogiczne powody leżą u podstaw sakralizacji instytucji religijnych, a także poszczególnych osób, w których ludzie wierzący gotowi są upatrywać namiestników, posłańców, a nawet zastępców samego Boga. To właśnie owe święte osoby mają być gwarancją, że Bóg nie zapomniał o świecie, lecz nadal opatrnościowo nim kieruje, prowadząc go ku ostatecznemu zbawieniu. Sakralizacja wybranych osób pozwala również ufać, że nawet największy grzesznik nie jest pozbawiony Bożej łaski, mogąc liczyć na to, że zrealizuje ostateczny cel życia, to znaczy osiągnie zbawienie. Świętość przestaje być w ten sposób nieosiągalnym ideałem czy pustą abstrakcją, stając się realnym i możliwym do osiągnięcia celem każdego z ludzi. Wierząc wszak, że jego zmarli przodkowie (uznani za świętych) radują się już niezakłóconą obecnością Boga, człowiek, który oddaje im cześć, sam siebie w ten sposób utwierdza w nadziei, że dostąpi podobnego losu; więcej nawet – poprzez zwracanie się do nich w swoich codziennych modlitwach – uświęca w jakiś sposób także samego siebie. Można zatem powiedzieć, że religijna potrzeba obecności Boga jest analogiczna do potrzeby odczuwanej przez człowieka zakochanego; pragnie on nieustannie przebywać w towarzystwie

ukochanej osoby, kiedy zaś nadchodzi nieuchronnie czas (choćby chwilowego) rozstania, próbuje stworzyć namiastki jej obecności, nosząc przy sobie jej fotografię lub listy. Podobnie można wytłumaczyć stwarzanie rozmaitych wizerunków Boga czy wypatrywanie Jego obecności w instytucji bądź osobach, które wyznawcy określonych religii uznają za święte; naturalnym wszak pragnieniem wierzącego jest spotykanie śladów obecności i działania bóstwa w życiu codziennym. Nie ma tymczasem wątpliwości, że upowszechnianie rozmaitych form idolatrii tę potrzebę w istotny sposób zaspokaja.

U podstaw mnożenia rozmaitych symboli religijnych w sferze profanum leży także odczuwana przez ludzi wierzących potrzeba pełniejszego poznania obiektu swojej czci. Każdy przecież, kto przeżywa swoją religię dojrzałe i odpowiedzialnie, chce poznać i zrozumieć treść własnych wierzeń, można nawet powiedzieć, że im większa wiara, tym większa potrzeba jej zgłębiania. W przypadku religii akcentujących transcendencję i duchowość Boga istnieją nieprzekraczalne granice dla owej wiedzy; skończony umysł ludzki nie jest bowiem w stanie poznać bezpośrednio tego, co nieskończone. Ponieważ jednak głód wiedzy o Bogu trudno zaspokoić, człowiek gotów jest tworzyć rozmaite jej namiastki, chociażby w postaci zmysłowych obrazów obiektu czci; w ten sposób daleki i niepojęty Bóg (który musiałby stać się dla wielu ludzi pustą abstrakcją) staje się dla człowieka epistemologicznie przyswajalny i bliski. Nie mogąc uchwycić świętości w jej transcendentnej istocie, człowiek zadowala się jej materialnymi namiastkami, które rodzą iluzję jej obecności. Z tego powodu można powiedzieć, że nieuchronność idolatrii ma swoje istotne źródło w skończonej (i cielesnej) naturze bytu ludzkiego oraz – wpisanego w naturę wiary religijnej – pragnienia poznania sacrum. Istotnym źródłem idolatrii jest jednak nie tylko człowiek jako podmiot religii, lecz także Bóg jako jej przedmiot.

5.2. Bóg

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że przepaść między człowiekiem a Bogiem jest wprawdzie niemożliwa do przekroczenia przez człowieka, to jednak jest możliwa do przekroczenia przez Boga; chociaż zatem

człowiek jako istota skończona nie jest w stanie o własnych siłach uchwycić obiektu swej czci, to jednak Bóg bez trudu może te granice zniwelować, objawiając się ludziom w sposób bezpośredni i całkowicie jednoznaczny, niebudzący żadnych wątpliwości. Jeśli zatem nawet poznanie Boga zainicjowane przez człowieka z konieczności zawsze Go pomniejsza, a nawet profanuje, to jednak Bóg jest w stanie stworzyć ludziom odpowiednie warunki umożliwiające rozpoznanie Go takim, jaki jest⁴. Skoro bowiem Bóg zechce dać się poznać, to również uzdolni ludzi do przyjęcia owej wiedzy, uwalniając ich w ten sposób od rozmaitych form idolatrii.

Rozwiązanie takie jest bliskie pomysłom Paula Tillicha, w myśl których tylko Bóg może ukazać siebie takim, jaki jest. Kryterium prawdziwości objawienia jest Chrystus jako objawienie finalne, będące kresem wszelkich obrazów Boga. W objawieniu chrześcijańskim mamy bowiem do czynienia jedynie z tym, co sam Bóg o sobie mówi, zostają tu odrzucone wszelkie intelektualne konstrukcje i emocjonalne uprzedzenia [Walczak, s. 205]. Wprawdzie każda religia niesie ze sobą groźbę bałwochwalstwa, to jednak chrześcijaństwo jest w stanie wszystkie fałszywe idole demaskować, ponieważ właśnie w Chrystusie objawienie Boga osiągnęło swoją pełnię; tylko ono też jest pełnym obrazem Boga, potwierdzonym przez niego samego [Tillich 2005, t. 1, s. 126-130]. Z tego powodu każde inne objawienie musi być oceniane w świetle Chrystusa, będącego niezmiennym punktem odniesienia dla wszelkich religii i powstających na ich gruncie obrazów Boga [Walczak, s. 202]. Racją prawdziwości objawienia chrześcijańskiego jest tożsamość Syna z Ojcem, przy jednoczesnej pokorze Syna, który nie wywyższa siebie jako równego Bogu; Jezus do końca pozostał sługą, wyrzekając się jakiegokolwiek własnej chwały.

4 „Bóg jako właściwa podstawa wiary jest ostatecznie niedostępny ludzkiemu poznaniu i dlatego człowiek może poznać Go tylko w wierze i uznać za autorytet, jeśli On sam pozwoli siebie rozpoznać. Każda samodzielna ludzka próba osiągnięcia Boga byłaby profanacją Boga; każde samodzielne poznanie Boga musiałoby go pomniejszyć. Gdybyśmy chcieli pojąć Boga w miarę naszych możliwości poznawczych, zamknęlibyśmy go w wymiarze doczesności i zdegradowali do poziomu naszego własnego bożka. Dlatego sama możliwość poznania Boga także musi pozostać wyłącznie sprawą Boga. Bóg musi sam stworzyć człowiekowi warunki, które pozwolą mu Go poznać” [Kasper 1979, s. 58].

Można paradoksalnie powiedzieć, że Jezusa określamy mianem Boga wcielonego właśnie dlatego, że On jako jedyny nie chciał być na równi z Bogiem w znaczeniu wywyższenia samego siebie. Tylko pośrednik absolutnie uniżający samego siebie może być pośrednikiem absolutnym. [...] Nie może zatem być już żadnego objawienia, które uzupełniałoby to niepowtarzalne objawienie dokonane w Jezusie Chrystusie. W jego gestach, słowach, a zwłaszcza w śmierci krzyżowej pozostaje On całkowicie przejrzysty na Boga [Walczak, s. 203].

Z tego powodu właśnie objawienie chrześcijańskie jest wolne od wszelkiej idolatrii; w pośredniku, którym jest Jezus Chrystus, nie ma nic, co mogłoby Boga w jakikolwiek sposób zakrywać [Walczak, s. 202].

Niestety, sprawa nie jest tak prosta; nie ma przecież wątpliwości, że jeśli objawienie Boga ma być czytelne i zrozumiałe, to musi być proporcjonalne do ludzkich zdolności poznawczych. W takim zaś razie Bóg objawiający się ludziom powinien uczynić się istotą dla nich rozpoznawalną, nie przestając jednak być Bogiem. W praktyce oznacza to, że sam Bóg musi uzdolnić ludzi do rozpoznania Go jako Boga, nie dopuszczając zarazem, aby przestali oni być ludźmi, to znaczy istotami skończonymi i wielorako ograniczonymi. Wątpliwe jednak, czy wymogi te są możliwe do spełnienia nawet przez wszechmocnego Boga.

Podstawową trudnością jest fakt Jego radykalnej transcendencji wobec świata [Eire, s. 198, p. 11]. Jeśli zatem chce się objawić człowiekowi, to musi porzucić swój status ontyczny, rezygnując ze swojej radykalnej inności i ukazując się ludziom w formie skończonej, wyzuty ze swego boskiego majestatu⁵. Znaczy to, że Nieskończony musi się człowiekowi objawić w postaci skończoności, Jego absolutna świętość zaś – musi być ludziom ukazana za pośrednictwem tego, co należy do sfery profanum. Fakt ten powoduje, że źródłem idolatrii są nie tylko czysto ludzkie, nieudolne próby interpretacji Boga w kategoriach tego, co materialne i światowe, lecz także samo Boże objawienie, które dokonuje się w świecie i poprzez świat⁶. Człowiek przecież jest w stanie dojrzeć jedynie Boga obecnego tu i teraz, który staje

5 Bóg musi podawać ludziom swoją „[...] Boską prawdę, prowadzącą do blisko-odległych celów [...] w kształtach uproszczonych, przeobrażonych, albowiem tylko w uproszczeniu i przeobrażeniu potrafią ją przyjąć i zrozumieć” [Brandstaetter, s. 51].

6 Może dlatego nawet biblijny Jahwe, który tępi wszelkie formy bałwochwalstwa, zakazując czynienia swoich wizerunków, równocześnie dopuszcza sprawowanie kultu religijnego za

się widzialny i dotykalny dla zmysłów; w przeciwnym razie pozostanie dla niego Bogiem abstrakcyjnym, a nawet – nierealnym. Inaczej mówiąc, nawet sam Bóg, objawiając się człowiekowi, musi przyjąć postać tego, co nie jest Nim samym; paradoksalnie zatem Bóg objawia się człowiekowi jako nie-Bóg. Znaczy to, że nie ma czystego objawienia Bożego – poza czasem i przestrzenią zmysłową, zamieszkiwaną przez człowieka. Potwierdzeniem są teksty biblijne, zgodnie z którymi Jahwe ukazuje się za pośrednictwem głosu wydobywającego się z gorejącego krzaka (Wj 3, 2 – 4, 17), powiewu wiatru (1 Krl 19, 11-12), anioła przemawiającego do Maryi (Łk 1, 26-38) czy słów płynących z oślepiającego blasku słońca, które usłyszał Szaweł w drodze do Damaszku (Dz 9, 1-9). Przykłady te sugerują, że Bóg nie jest w stanie objawić się człowiekowi takim, jaki jest, lecz jedynie takim, jakim człowiek potrafi Go rozpoznać; Jego prawdziwy byt pozostaje nadal przed ludźmi zakryty⁷. Ten zresztą, kto ujrzałby Boga bezpośrednio, twarzą w twarz, nie mógłby pozostać przy życiu⁸. Stwierdzenia tego nie należy rozumieć w kategoriach kary, jaka musiałaby spotkać człowieka ośmielającego się wdrzeć w tajemnice Boga, lecz raczej w kategoriach ontycznej przepaści między ludźmi a Bogiem, której w obecnym życiu przekroczyć nie można. Inaczej mówiąc, jeśli człowiek miałby poznać Boga takim, jakim jest, to musiałby ulec radykalnej transformacji ontologicznej, stając się zupełnie innym bytem; w praktyce oznacza to konieczność śmierci. Śmierć nie jest zatem skutkiem poznania Boga, lecz jego warunkiem.

pomocą rzeczy fizycznych, takich jak miedziany wąż (Lb 21, 6-9) czy Arka Przymierza (Wj 25, 10-22).

- 7 Potwierdza to także Księga Wyjścia, zgodnie z którą nawet Mojżesz nie mógł zobaczyć oblicza Jahwe, a jedynie ślad Jego chwały (Wj 34, 19-23). Stwierdzenie to jest o tyle zaskakujące, że w innym miejscu autor biblijny stwierdza, iż Jahwe rozmawiał z Mojżeszem „[...] twarzą w twarz, tak jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33, 11). Tę niespójność można próbować wyjaśniać nie tylko różnymi redakcjami tekstu biblijnego, lecz także asymetrią relacji Jahwe z Mojżeszem; o ile bowiem Bóg może rozmawiać z człowiekiem jak z przyjacielem (twarzą w twarz), o tyle człowiek może dojrzeć tylko ślady Boga, nie zaś Jego samego. Relacja poznawcza jest zatem jednostronna i niesymetryczna.
- 8 Wyjątkiem był Mojżesz, Aaron, Nadab i Abihu oraz siedemdziesięciu innych mężczyzn ze starożytności Izraela (Wj 24, 9). „Zobaczyli oni Boga Izraela; u Jego stóp coś na kształt szafirowej płyty, tak czystej, jak samo niebo. On zaś nie uniósł [groźnie] swej ręki przeciwko tym wybranym synom Izraela; widzieli oni Boga, a [potem] mogli jeść i pić” (Wj 24, 10-11). Innym wyjątkiem jest Gedeon, który ujrzał Anioła Pańskiego twarzą w twarz; sam Bóg jednak zapewnił go, że nie umrze (Sdz 6, 11-24).

Wskazane trudności, związane z możliwością bezpośredniego ukazania się Boga ludziom, dobrze ilustruje chrześcijańska idea Wcielenia, zgodnie z którą Bóg stał się człowiekiem⁹. Czyniąc tak jednak, Bóg naraził się na to, że oskarżono Go o bluźnierczą uzurpację. W samej bowiem idei Wcielenia tkwi trudna do przewyciężenia aporia. Jeśli bowiem Chrystus, stając się obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1, 15), jest wizerunkiem wiarygodnym, to musiał uczynić Boga rzeczywiście widzialnym; jeśli jednak Bóg – pomimo Wcielenia – pozostał niewidzialny, to żaden obraz nie może Go ludziom ukazać. Tymczasem, zgodnie z przekazem Ewangelii, nawet Apostołowie mieli kłopot z rozpoznaniem Boskości Jezusa, i to zarówno w czasie Jego ziemskiego życia, jak też po zmartwychwstaniu. Przebywając z nim na co dzień, proszą Go, aby pokazał im Ojca, nie rozumieją bowiem, że widząc Jego – widzą również samego Ojca (J 14, 8-11). Nawet w chwili olśnienia, w której zobaczyli Jezusa przemienionego na górze Tabor, nie potrafili tej wizji należycie zinterpretować; w gruncie rzeczy nie wiedzieli, co mówią, widząc Go w chwale (Mk 9, 2-8). Kiedy zaś Piotr rozpoznał w nim Mesjasza (Mt 16, 16), to Jezus nazwał go wprawdzie błogosławionym, jednak wyjaśnił od razu, że Apostoł nie jako człowiek Go rozpoznał, lecz dzięki natchnieniu Ojca niebieskiego, który przez niego przemówił (Mt 16, 17). Ten komentarz potwierdza, że żaden człowiek – jako człowiek – nie jest w stanie Boga rozpoznać, o ile sam Bóg go w tym nie wesprze; wtedy jednak – jak w przypadku Piotra – to nie człowiek rozpoznał Boga, lecz raczej Bóg, przemawiający przez człowieka, ujawnił samego siebie. Znaczy to, że tylko Bóg może poznać Boga, człowiek zaś (nawet widząc Boga) nie wie, kogo widzi ani co mówi, kiedy daje o Nim świadectwo. Jeszcze wyraźniej świadczą o tym epifanie Jezusa po zmartwychwstaniu; nawet najbliżsi

9 „Nawet najszlachetniejsze przesłanie religijne, najbardziej uniwersalne doświadczenie mistyczne, najbardziej powszechne doznanie czy zachowanie ludzkie – jak na przykład trwoga religijna, rytuał, modlitwa – urzeczywistniając się, nabierają cech indywidualnych i zaczynają podlegać ograniczeniom. Kiedy Syn Boży wcielił się i stał się Chrystusem, umiał mówić tylko po aramejsku i zachowywać się tak, jak Hebrajczyk żyjący w tamtej epoce – a nie jak jogin, taoista lub szaman. Jego przesłanie religijne, mimo swego uniwersalizmu, było uwarunkowane przez przeszłą i ówczesną historię narodu hebrajskiego. Gdyby Syn Boży narodził się w Indiach, jego nauczanie musiałoby być zgodne ze strukturą języków indyjskich oraz z tradycją historyczną i prehistoryczną tej wielokulturowej społeczności” [Eliade 2009, s. 37].

uczniowie Go nie rozpoznają, w gruncie rzeczy wątpiąc o Nim¹⁰ lub nawet uważając, że jest niebezpieczną zjawą (Łk 24, 36-38), a w najlepszym razie – nieznanym. W chwili zaś, kiedy wydają się go rozpoznawać (jak w przypadku łamania chleba), Zmartwychwstały znika im z oczu (Łk 24, 13-35). Tę niemożliwość rozpoznania Mesjasza dostrzega zresztą sam Jezus, tłumacząc ją mechanizmami psychologicznymi; ludzie przecież, widząc ubóstwo Jana Chrzciciela, uważali, że nie może on być Bożym posłańcem, ponieważ nie przyszedł w chwale i nie świadczy o potędze Boga, mającego uwolnić świat od zła (Łk 7, 34). Podobnie Jezus, który ośmiela się jadać z celnikami i grzesznikami (i nie przestrzega przepisów rytualnej czystości), jest raczej wrogiem religii niż jej krzewicielem (a tym bardziej Mesjaszem)¹¹. Potwierdzają to zresztą czynione przez Niego cuda; wprawdzie ich niezwykłość powinna świadczyć, że został posłany przez Boga, to jednak świadkowie wolą w czynionych przez niego znakach widzieć nieczyste działania szatana. Ocenę te sugerują, że zarówno słabość, jak i moc prezentowana przez tego, kto podaje się za Bożego Pomazańca, mogą być wykorzystane przeciwko Niemu jako dowód na to, że nie jest Bogiem. Świadczy to, że jeśli człowiek ma przyjąć Boże objawienie, to musi ono spełniać czysto ludzkie kryteria i schematy objawienia; jeśli określone wydarzenie im przeczy, to ludzie nie uznają go za autentyczne objawienie Boga. Dodatkowym problemem jest to, że nawet wszechmocnemu Bogu trudno byłoby do tych kryteriów i schematów się dostosować, są one bowiem wzajemnie sprzeczne; spełniając jedno kryterium (przyjście jako człowiek), Bóg wyklucza możliwość spełnienia drugiego z nich (przybycie w boskim majestacie). Sugeruje to, że

10 „[...] jedenastu uczniów wyruszyło do Galilei na górę, którą im wskazał Jezus. Ujrawszy Go, złożyli Mu pokłon. Niektórzy jednak wątpili” (Mt 28, 16-17). Podobne świadectwa są zawarte w pozostałych Ewangeliach. Kiedy Maria Magdalena powiedziała o zmartwychwstaniu jego zapłakany uczniom, ci nie uwierzyli (Mk 16, 9-11). „Potem ukazał się w zmienionej postaci dwóm z nich, kiedy szli na wieś. Oni, powróciwszy, oznajmili to pozostałym. Ale im również nie uwierzyli” (Mk 16, 12-13). Z tego powodu Jezus wyrzucał swoim uczniom niedowiarstwo i zatwardziałość serca, bo nie wierzyli tym, którzy Go widzieli wskrzeszonego z martwych (Mk 16, 14). Najpełniej niewiarę Apostołów wyraża historia Apostoła Tomasza (J 20, 19-21).

11 „[...] przyszedł Jan Chrzciciel, który nie jada chleba ani nie pije wina, a wy mówicie: Czarta ma. Przyszedł Syn Człowieczy, który je i pije, a wy mówicie: Oto obżartuch i pijak, przyjaciel celników i grzeszników!” (Łk 7, 33-34).

każda forma objawienia się Boga człowiekowi jest związana z ryzykiem, że nie zostanie rozpoznany.

Problem ten nie ma jedynie charakteru epistemologicznego, lecz także ontologiczny; nie chodzi bowiem tylko o to, że nieskończonego Boga nie da się rozpoznać w skończonej osobie lub rzeczy, lecz także o to, że nieskończoności nie da się w tym, co skończone, pomieścić (podobnie jak autentycznej świętości nie da się ujawnić w sferze profanum)¹². Inaczej mówiąc, Bóg, który chce się objawić w tym, co światowe, musi porzucić swoją boskość, czyli w sensie najbardziej dosłownym – przestać być Bogiem. Mamy zatem trudną do pokonania aporię: jeśli Bóg ma się objawić człowiekowi, to musi przestać być Bogiem, jeśli jednak przestanie być Bogiem (albo przynajmniej ukaże się w tym, co nie jest Nim samym), to człowiek nie będzie w stanie rozpoznać Go jako Boga. Podobnie objawienie okaże się daremne wówczas, gdy Bóg – ukazując się człowiekowi – pozostanie Bogiem; wówczas bowiem człowiek może nawet takiego objawienia nie zauważyć. Ostatecznie zatem, nawet jeśli przyjąć, że tylko Bóg może objawić siebie takim, jaki jest, to jednak tylko Bóg mógłby własne objawienie rozpoznać, problemem jest jednak to, że dla człowieka będzie ono bezużyteczne, a dla Boga – zbędne.

Dodatkową trudnością jest proponowana przez Tillicha idea objawienia w Chrystusie jako jedynego kryterium swojej własnej prawomocności i prawdziwości [Tillich 2005, t. 1, s. 127]. Powodem takiego rozstrzygnięcia ma być autonomia objawienia, w przeciwnym bowiem razie objawienie zależałoby od człowieka, przestając być rzeczywistym objawieniem Boga¹³. Przy takim postawieniu sprawy nie bada się wiarygodności rozmaitych objawień w świetle kryterium neutralnego, lecz przyjmuje arbitralnie jedno z objawień jako wiarygodne i w jego świetle ocenia pozostałe. Powstaje zatem klasyczne błędne koło: człowiek uznaje prawdziwość objawienia w Chrystusie, ponieważ objawienie to jest jedynym wiarygodnym

12 Z tego powodu Karl Jaspers uważał, że nawet objawienie chrześcijańskie nie wyłamuje się ze schematu idolatrii; jest bowiem „[...] kulturową postacią pewnej figuracji, to znaczy przykrąwianiem do skończonej formy tego, co z istoty nieskończone” [Świątnicki, s. 197].

13 „Kryterium objawienia finalnego wywodzi się więc z samego objawienia finalnego. Nie jest to żaden absurd, lecz jedyna możliwa droga – wszak w przeciwnym razie objawienie nie byłoby objawieniem, lecz czymś, co można by wydedukować” [Walczak, s. 202].

kryterium prawdziwości, w świetle którego człowiek ów przyjmuje, że tylko objawienie w Chrystusie jest prawdziwe. Nie jest to zresztą kryterium autonomiczne, dane w samym objawieniu, lecz zostało za takie uznane przez człowieka; warunkiem wszak rozpoznania i uznania wiarygodności objawienia w Chrystusie jest to, że człowiek uznał wcześniej Jezusa za wiarygodnego pośrednika, ukazującego Boga takim, jaki jest. Z problemu tego zdawał sobie sprawę także sam Tillich, przyjmując ostatecznie, że niezbędnym elementem objawienia jest jego recepcja przez człowieka; każde bowiem objawienie jest skierowane do określonego adresata, który musi je rozpoznać i zaakceptować¹⁴. Jeśli zatem objawienie ma zostać przez człowieka przyjęte jako wiarygodne, to Bóg musi objawić się nie na sposób boski, lecz ludzki, dostosowany do naszego, skończonego aparatu poznawczego¹⁵.

Z pewnością takie postawienie sprawy ani dla Tillicha, ani dla innych zwolenników idei boskiego objawienia, poświadczonego jego immanentną prawdziwością, nie będzie możliwe do przyjęcia. Jeśli bowiem wierzący zgodzi się na istnienie kryterium neutralnego, wcześniejszego w stosunku do objawienia, to przyzna, że nawet Bóg podlega ludzkim osądom epistemologicznym. Wówczas jednak nie ma żadnej gwarancji, że to naprawdę On objawił się ludziom; będzie można jedynie przyjąć, że to sami ludzie uznali określone objawienie za wiarygodne. W takim zaś razie objawienie nigdy nie jest wyłącznym działaniem Boga, lecz w równej mierze zależy od człowieka. Inaczej mówiąc – nawet w objawieniu człowiek jest zdany na siebie, a nie na Boga, co podważa jakikolwiek sens idei objawienia.

Trzeba również z całą mocą podkreślić, że (wbrew Tillichowi) kryterium prawdziwości objawienia musi być od samego objawienia niezależne; jeśli

14 „Do objawienia konieczne jest nie tylko jakieś obiektywne wydarzenie mające potencjał objawicielski, ale i subiektywny odbiór tego wydarzenia. [...] Samo wydarzenie objawicielskie nie stanowi objawienia, jeśli nie zostanie przez człowieka przyjęte jako objawienie. Recepcja objawienia nie jest jakimś wtórnym skutkiem tegoż, lecz konstytutywnym elementem samego objawienia” [Walczak, s. 199].

15 W ocenie wiarygodności objawienia istotną rolę odgrywają także ludzkie potrzeby egzystencjalne; z tego powodu istnieje groźba, że każdy obraz Boga jest skonstruowany zgodnie z ludzkimi oczekiwaniami i nadziejami. Problem ten dostrzega także Międzynarodowa Komisja Teologiczna w sformułowanym przez siebie pytaniu: „Gdyby odkupienie [...] mogło być osądzone czy mierzone według ludzkich potrzeb egzystencjalnych, to jakże moglibyśmy uniknąć podejrzenia, że po prostu stworzyliśmy Odkupiciela-Boga na obraz naszych potrzeb?” [Walczak, s. 204, p. 28].

bowiem człowiek nie ma uznać Boga wyłącznie na zasadzie ślepej wiary, to musi wiedzieć, dlaczego określone wydarzenie uważa za prawdziwe. Jest to szczególnie ważne w sytuacji istnienia kilku historii czy świętych ksiąg, pretendujących do autentycznego i jedynego objawienia Bożego. Tak samo przecież, jak dla wyznawcy judaizmu jedynym autentycznym objawieniem Boga jest Biblia hebrajska, tak dla chrześcijan – Ewangelie, a dla muzułmanów Koran [Bousquet, s. 228]. Każdy z wyznawców wymienionych religii uważa, że objawienie jest poświadczane autorytetem samego Boga, stąd jego prawdziwość nie podlega wątpliwości. Człowiek jednak, który ma dopiero przyjąć Boże objawienie, dokonując wyboru pomiędzy istniejącymi religiami, nie może na takiej wierze poprzestać. W gruncie rzeczy bowiem nie byłaby to wiara Bogu, lecz określone mu człowiekowi czy wspólnocie wierzących, którzy dane objawienie z jakiegoś powodu uznali za słuszne. Dlaczego jednak bardziej wiarygodna jest jedna wspólnota religijna od innej, można wiedzieć tylko wówczas, gdy wszystkie podda się takiej samej ocenie, dokonanej z perspektywy neutralnego i niezależnego od każdej z nich kryterium poznania.

W świetle tych uwag jest oczywiste, że źródłem idolatrii jest nie tylko człowiek, lecz także Bóg – o ile istnieje, i o ile zechce się objawić; jeśli bowiem chce się człowiekowi dać poznać, to musi to uczynić na sposób zrozumiały dla człowieka. W takim razie nawet On, pomimo swej wszechmocy, nie jest w stanie znaleźć lekarstwa na idolatrię, nieodłącznie od religii. Dobłą ilustracją tego problemu są teoretyczne wysiłki Karla Bartha zmierzające do ukazania chrześcijańskiego objawienia jako jedynej formy poznania Boga wolnej od idolatrii. Odwołując się wszak do analogii wiary, mającej zastąpić analogię bytu, Barth przekonuje, że w Chrystusie (i tylko w Chrystusie) Bóg jest dostępny człowiekowi takim, jaki faktycznie jest. Powodem jest to, że nie człowiek musi dopasować się do Boga, lecz Bóg w objawieniu dopasował się do człowieka i jego zdolności poznawczych [Niziński, s. 34]. „Zakrytość nie jest dla Boga nieprzezwycięzalna. Gdy Bóg zechce nam się objawić i jednocześnie nas uzdolnić do przyjęcia tego objawienia, wtedy jesteśmy w stanie go poznać. Bóg jest sam dla siebie poznawalny i dlatego może On być poznawalny także dla nas” [Niziński, s. 35]. Objawienie w Chrystusie nie ma zatem charakteru ezoterycznego, lecz otwarte i dostępne wszystkim

ludziom. Jest to swoista samointerpretacja Boga w kategoriach dziejowych, dostosowana do naszego aparatu poznawczego. Poznanie to ma charakter znakowy i pośredni, ale nie człowiek wybiera symbole, za pomocą których próbuje uchwycić Boga, lecz Bóg wybiera najlepsze środki, za pomocą których staje się dla człowieka obecny i widzialny [Niziński, s. 39]. O ile zatem wszelkie próby poznania Boga inicjowane przez ludzi są formą ich pychy, o tyle objawieniu w Chrystusie towarzyszy udzielona im przez Boga łaska rozpoznania Go [Niziński, s. 28-29].

Absolutyzując – podobnie do Tillicha – objawienie w Chrystusie jako formę nieidolatricznego poznania Boga, Barth zdaje się ignorować fakt, że także Chrystus jest jedynie obrazem Boga (i to bardziej przysłaniającym Go niż odsłaniającym, o czym może świadczyć także skazanie Go na śmierć z racji religijnych). Sam Barth zresztą przyznaje, że nawet w Chrystusie Bóg nie został ukazany w pełni; to bowiem, czym jest Bóg, wykracza także poza chrześcijańskie objawienie [Niziński, s. 19]¹⁶. Dodatkową trudnością koncepcji Bartha jest to, że musi się On człowiekowi ukazać za pomocą świata. Wprawdzie szwajcarski teolog przekonuje, że Stwórca potrafi dostosować świat do podjętego zamiaru ujawnienia się człowiekowi, to jednak świat jest absolutnie nieboski, wobec czego trudno się spodziewać, że może stanowić skuteczne narzędzie objawienia [Niziński, s. 21]. Ostatecznie zatem Barth, który starał się za wszelką cenę uniknąć analogii bytu (czyli odwoływania się do stworzeń jako narzędzia poznania ich Stwórcy), odwołuje się do świata jako jedyne go pośrednika, dzięki któremu jest możliwa analogia wiary, bazująca na objawieniu. Inaczej mówiąc, objawienie w Chrystusie nie różni się niczym od objawienia naturalnego, które Barth gotów był uważać za niedopuszczalne bałwochwalstwo (a nawet bluźnierstwo). Mamy zatem do czynienia z trudną do pokonania aporią: albo Bóg objawi się człowiekowi poprzez świat, stając się poniekąd jego częścią (co ma miejsce w przypadku Wcielnego Boga-człowieka), albo będzie musiał pozostać całkowicie niedostępny ludzkiemu poznaniu, między światem a Bogiem nie ma bowiem żadnej analogii [Niziński, s. 10]. Albo zatem należy zgodzić się na jakąś

16 W gruncie rzeczy jedynie śmierć Chrystusa na krzyżu objawia Boga; każde inne działanie Chrystusa ma charakter skończony, należący do porządku stworzeń, wobec czego nie może wyrażać tego, czym rzeczywiście jest Bóg [Niziński, s. 53].

formę panteizmu (świat jest boski lub też Bóg staje się częścią świata), albo na totalny agnostycyzm; okaże się zatem, że Boga może poznać jedynie sam Bóg¹⁷, człowiek zaś może obcować jedynie z idolami. Zgodnie z innymi postulatami Bartha, człowiek powinien zrezygnować z dążenia do uzyskania wiedzy o Bogu, zwłaszcza za pomocą rozumu; jest ono bowiem przejawem ludzkiego dążenia do samoodkupienia, co powodowałoby zbawczą misję Boga całkowicie zbędną [Niziński, s.15].

Jeśli uwagi te są słuszne, to należy przyjąć, że nawet objawienie chrześcijańskie nie jest wolne od zwalczanej przez Bartha idolatrii; skoro bowiem jest ono poznaniem pośrednim, a nie bezpośrednim, to znaczy, że człowiek poznaje jedynie znaki, które są różne od Boga, nie zaś Jego samego [Niziński, s. 40-41]. Wprawdzie Barth zdaje się czynić wyjątek dla jednego określenia Boga, które miałoby być wolne od idolatrii, ukazując rzeczywisty majestat obiektu religijnej czci („Pan”)¹⁸, to jednak również ono cierpi na podobne ułomności, jak wszelkie imiona, za pomocą których próbujemy uchwycić i wyrazić naturę Boga. Niezależnie zatem od tego, że sam Barth skłonny jest za ewentualną obecność idoli w chrześcijańskim obwiniać wyłącznie człowieka, a nie Boga¹⁹, to jednak równocześnie przekonuje, że jedynie Bóg decyduje o tym, jakimi słowami ludzie mają się posługiwać wtedy, gdy o Nim mówią [Niziński, s. 66]. Jeśli jednak to również Bóg udziela ludziom łaski do tego, aby objawienie rozpoznać i przyjąć, to trudno uznać, że jedynie nasza ułomność leży u podstaw uznania znaku Boga za samego Boga; w równej mierze za tę sytuację odpowiedzialny jest Bóg. Ostatecznie zresztą sam Barth przyznaje, że ludzie nigdy nie są w stanie posługiwać się słowem Boga, a jedynie własnym; wprawdzie Barth uważa język objawienia za odwzorowanie słowa Bożego [Niziński, s. 67], to jednak nie ma wątpliwości, że człowiek rozumie go na swój własny, ograniczony sposób²⁰.

17 Jedno z najbardziej podstawowych twierdzeń teologii Bartha głosi, że Bóg (i tylko Bóg) zna siebie odwiecznie [Niziński, s. 27].

18 Słowo to czerpie swoją prawomocność z Biblii. „Znak Pan, mimo niedoskonałości naszej mowy, to prawdziwy przekaz tego, jaki jest Bóg” [Niziński, s. 43].

19 „Człowiek może zatrzymać się na znaku, który mu Boga przesłoni, zamiast odsłonić. Będzie to oznaczało nieusznanowanie dwoistości objawienia” [Niziński, s. 44].

20 Z tego samego powodu trudno uznać Koran wyłącznie za słowo Boga; jeśli nawet tekst świętej księgi islamu został podyktowany przez Stwórcę, to jednak zapisano go (i odczytuje się) w języku ludzkim. Wprawdzie muzułmanie uważają, że nie da się Koranu wiernie przełożyć

W świetle tego wniosku wydaje się dosyć oczywiste, że człowiek albo w ogóle nie jest świadomy Boga (świętości), nie tworzy zatem żadnej religii, albo redukuje Boga do tego, co skończone (tworząc w ten sposób – zamiast religii – rozmaite formy idolatrii). Podobnie sprawa przedstawia się od strony Boga: albo nie objawi się człowiekowi w żaden sposób (wobec czego trudno oczekiwać, aby człowiek nawiązał z Nim jakikolwiek kontakt), albo objawi się ludziom za pomocą form skończonych (ryzykując, że nie zostanie rozpoznany jako Bóg, wobec czego będzie czczony – co najwyżej – jako idol). W świetle tego wniosku upadają dawne argumenty, powtarzane chociażby przez Pascala, że Bóg daje się poznać tylko tym, którzy Go autentycznie pragną i poszukują; znaczyłoby to, że skrytość Boga jest Jego celowym i zamierzonym działaniem [Pascal, nr 335, 564, 573, 581, 598-599]. Z perspektywy rozważań przeprowadzonych w obecnej książce skrytość Boga ma charakter ontologiczny; nie dlatego ukrywa się przed ludźmi, żeby mogli mieć zasługę w Jego poszukiwaniu, lecz dlatego, że nie może im ujawnić swojej nieskończonej natury, są oni bowiem istotami skończonymi. W sensie ścisłym zatem autentyczne objawienie Boga okazuje się niemożliwe. Jeśli bowiem Bóg objawi się takim, jaki jest, to człowiek go nie rozpozna. Jeśli natomiast objawi się za pomocą formy skończonej, która nie jest Bogiem, to ludzie zobaczą jedynie fałszywego idola. Z tego powodu można łatwiej zrozumieć – obecną w dziejach religii – zarówno pokusę mistycyzmu (jako próby przekroczenia ludzkiej skończoności i zobaczenia Boga takim, jakim jest w swojej istocie), jak też pokusę panteizmu (czyli dojrzenia Go w świecie jako z nim tożsamego).

na żaden język (autentyczna jest tylko wersja arabska), to jednak nawet język oryginału ma tę wadę, że rozumiany jest przez czytelników na sposób ludzki.

Idolatria – zagrożenie i szansa religii

Dotychczasowe uwagi wskazują, że idolatria jest poważnym zagrożeniem dla religii, z jednej bowiem strony redukuje Boga do rzeczy skończonej, z drugiej – prowadzi do degradacji człowieka, oddającego cześć idolom, które nie są tego godne. Z tego powodu postęp w religii można opisać jako powolne, stopniowe i systematyczne eliminowanie idolatrii, chociaż nie ma wątpliwości, że nigdy nie zostanie osiągnięty stan polegający na całkowitym usunięciu wszelkich idoli¹. Wprawdzie skończona natura człowieka raczej wyklucza możliwość poznania Boga takim, jakim On faktycznie jest, to jednak pozwala mieć nadzieję na zastępowanie jednych form idolatrii przez inne, mniej fałszywe i mniej gorszące. Mimo to trudno sobie wyobrazić religię wolną od wszelkiej idolatrii; w gruncie rzeczy nie wiadomo wszak nawet, czy Bóg w ogóle istnieje (jeśli zaś istnieje, to jaki jest) ani też, jak należałoby Go adorować, aby było to zgodne z Jego Majestatem. Z tego powodu ludzkość skazana jest na ciągle błędzenie po omacku, czego efektem są najprzeróżniejsze formy religijności (idolatrii) znane z historii. Idolatria nie zaniknie prawdopodobnie również w ewentualnym życiu przyszłym, do którego odwołują się wyznawcy różnych religii. Jeśli bowiem nawet zbawieni dostąpią możliwości kontemplacji Boga, w którego wierzyli na ziemi, to nie będą Go oglądać takim, jaki jest, lecz takim, jakim będą Go w stanie uchwycić dzięki swoim ograniczonym (nadal tylko ludzkim) zdolnościom poznawczym. Nawet postulowane przez Apostoła Pawła widzenie Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12) będzie widzeniem zewnętrznym, ukazującym raczej przejawy Boga niż Jego istotę. Nadal zatem ludzie będą mieli do czynienia z obrazem Stwórcy skrojonym na ich własną,

1 Religia całkowicie pozbawiona czynników idolatrycznych byłaby religią skrajnej transcendencji [Eire, s. 1-2]. W praktyce oznaczałoby to, że człowiek nie ma żadnego odniesienia do Boga. Religia immanencji zatem (idolatria), jak również religia transcendencji (brak odniesienia do Boga) mogą prowadzić do takiego samego skutku – braku jakiegokolwiek więzi z sacrum jako właściwym przedmiotem wiary i kultu.

skończoną miarę. Kontemplacja Boga nie oznacza bowiem w żadnym razie rozpląnięcia się w Jego bycie ani utożsamienia z Nim, co musiałoby skutkować unicestwieniem ludzi jako osobnych podmiotów. Na ten problem wskazywali także wielcy mistycy chrześcijańscy, chociażby Jan od Krzyża, zdaniem którego Boga można poznać jedynie pośrednio, przez wiarę, nigdy zaś bezpośrednio [Wojtyła]. Należy zatem przyznać, że idolatria jest trwałym i nieusuwalnym elementem ludzkich relacji z obiektem religijnej czci – zarówno w życiu doczesnym, jak i ewentualnym życiu przyszłym; możliwe jest tylko zastępowanie jednych idoli innymi, nigdy jednak nie da się ich wytepić całkowicie. Wprawdzie ludziom trudno dostrzec idolatryczny charakter ich własnych wierzeń i zachowań religijnych, to jednak doskonale rozpoznają je w wierzeniach i rytuałach cudzych. Chrześcijanina mogą zaskakiwać, a nawet śmieszyć czy oburzać, pogańskie święte gaje bądź kult drzew, nie widzi jednak nic zdrożnego w adoracji najdrobniejszych wiórek krzyża, na którym zawisł Jezus. Podobnie wyznawca chrześcijaństwa gotów jest uważać za niemożliwe, aby Bóg podyktował świętą księgę prorokowi za pośrednictwem anioła, nie widzi jednak nic sprzecznego z rozumem w idei boskiego natchnienia, w wyniku którego powstały księgi biblijne, przez niego samego uważane za objawione. Przywiązany do własnych mitów i idoli człowiek nie potrafi zająć względem nich postawy krytycznego dystansu; zdolny dyskredytować inne tradycje religijne, własną chroni przed wszelką próbą krytyki. Jeśli zaś nawet osoba przywiązana do własnej tradycji religijnej zdobędzie się na odwagę zakwestionowania przynajmniej niektórych jej elementów jako mitycznych lub idolatrycznych, chcąc przywrócić pierwotne doświadczenie religijne, które legło u jej podstaw, to najczęściej staje się heretykiem lub założycielem nowej religii; nienawidząc však fałszywych idoli, reformator pragnie ocalić (odnowić) autentyczny i niczym nieskażony kult prawdziwego Boga [Carlyle, s. 117-118]. Przykłady Buddy, Jezusa, Mahometa czy Lutra świadczą jednak, że autentyczna reforma religii jest trudna i zwykle kończy się ustanowieniem nowego wyznania. Wprawdzie nowa religia nie jest całkowicie wolna od idolatrii, to jednak może się okazać mniej idolatryczna od poprzednich, budząc w ludziach świadomość umowności, tymczasowości i niedoskonałości wszelkich symboli, wizerunków czy formuł dogmatycznych. Należy także przyznać, że

nie każda postać idolatrii musi być złem; jeśli bowiem ludzie szczerze czczą Boga za pośrednictwem określonych przedmiotów materialnych, to nie należy ich za to ganić. Złem byłoby jedynie takie sprawowanie kultu, o którym wyznawcy określonej religii z całą pewnością wiedzieliby, że Bóg go nie akceptuje, a mimo to nadal by przy nim trwali².

Dotychczasowe dzieje mogą świadczyć nie tylko o tym, że walka z idolatrią jest nieskuteczna, lecz także, że jest bezprzedmiotowa. Z pewnością bowiem wielu gorliwych wyznawców różnych religii doskonale wie, że właściwym przedmiotem kultu nie są formuły dogmatyczne, wizerunki Boga czy instytucje nazywane świętymi; przedmiotem czci jest ukryty za nimi obiekt, do którego jednak nie mamy innego dostępu. Skoro zaś w samym akcie wiary bądź też w spełnianiu rytualnej czynności obecna jest świadomość zasadniczej odrębności bóstwa od przedstawiających go symboli, to autentyczna idolatria występuje zdecydowanie rzadziej, niż można byłoby przypuszczać na podstawie obserwacji ludzkich zachowań. Konsekwentne odróżnianie Boga od Jego wizerunków pokazuje raczej, że ludzie nie są zupełnie bezbronni wobec pokusy idolatrii, co przyznawał nawet wielki tępiiciel wszelkich idoli – Kalwin; jego zdaniem bowiem ludzie nigdy nie są aż tak ślepi i szaleni, aby uważać, że wizerunki Boga, którymi się posługują, są Bogiem [Eire, s. 217]. Skoro zaś wierzący wie, że obraz Boga (także mentalny) jest różny od przedmiotu, który ma reprezentować, to idolatria nie powinna wydawać się tak groźna, jak skłonni są to widzieć jej wrogowie. Z drugiej jednak strony trudno nie dostrzec, że ludzie wierzący sakralizują obiekty materialne, czyniąc z nich rozmaite talizmany, mające ich chronić przed grzechem lub nieszczęściem; sugeruje to, że są skłonni do przenoszenia mocy przysługującej Bogu na Jego wizerunki lub symbole [Eire, s. 217]. W chwili jednak, gdy reformator religijny przystępuje do eliminacji idoli, to czyni tak dlatego, że wcześniej je mentalnie zdesakralizował. Dostrzeżenie w nich zatem już nie emanacje świętości, lecz zwykłe obiekty, należące

2 Złem może być także bałwochwalstwo nieszczerze i obłudne, kiedy człowiek wie, że nie obcuje z Bogiem, a jedynie z nic nieznaczącym kawałkiem materii, nie przestaje go jednak czcić [Carlyle, s. 116-117]. Nawet taką postawę jednak należy oceniać ostrożnie; człowiek bowiem, którego ogarnia wątpliwość religijna, może chcieć ucześcić się dowolnego obiektu materialnego, aby całkowicie wiary nie stracić. W obłudzie zatem, którą piętnuje Carlyle, może tkwić szczerze pragnienie Boga, przejawiające się w upartym poszukiwaniu Go.

do sfery profanum [Carlyle, s. 116]. Znaczy to, że zarówno prorok, jak też ludzie gotowi przyznać mu rację i pójść za jego nauką – już ze swoich dawnych idoli potrafili się wyzwolić; walka zaś z porzuconymi idolami jest zbędna, nie mają one już bowiem żadnej religijnej treści³. Z kolei nowe symbole nie są jeszcze rozpoznane jako idole, lecz używa się ich jako użytecznych narzędzi, za pomocą których można skutecznie nawiązać kontakt z sacrum. W takim jednak razie ich zwalczanie musiałoby się okazać szkodliwe dla ludzi religijnych, pozbawiałoby ich niezbędnych środków, dzięki którym mogą oni kultywować swą wiarę i czcić bóstwo. Chociaż bowiem jest prawdą, że wszelkie obiekty materialne przysłaniają autentyczny obiekt religijnego kultu, to jednak nie ma też wątpliwości, że właśnie one pozwalają zachować z nim przynajmniej minimalną więź; ich całkowite usunięcie mogłoby spowodować zanik wszelkich relacji ludzi z sacrum, oznaczając definitywny kres religii.

Wniosek ten sugeruje, że bardziej uzasadnioną formą walki z idolatrią jest zgoda na religijną tolerancję i pluralizm, dzięki którym można dostrzegać zarówno pozytywną wartość, jak też ograniczenia poszczególnych wyznań i kultów. Odważna konfrontacja własnych idoli z idolami innych grup wyznaniowych nie musi od razu prowadzić do relatywizmu, zgodnie z którym wszystkie formy idolatrii są dopuszczalne i słuszne, łącznie z (budzącym najwyższy moralny sprzeciw) składaniem ofiar ze zwierząt i z ludzi. Przeciwnie, wielość religii może uczyć, że wszyscy w jakimś stopniu błędzą, wobec czego nie należy bezkrytycznie uważać własnych idoli za słuszne ani tym bardziej – narzucać ich innym ludziom. Pluralizm wyznań i kultów zatem to lekarstwo, które wprowadzie nigdy ostatecznie żadnej choroby nie zwalczy, to jednak równocześnie nie dopuści, aby którekolwiek ze schorzeń okazało się śmiertelne. Potwierdzeniem może być sformułowana przez Tillicha zasada protestancka, polegająca na odrzuceniu absolutyzacji jakiegokolwiek z istniejących form religii.

3 Symbole religijne umierają nie mocą jakiejś racjonalnej decyzji, nakazującej ich odrzucenie, lecz dlatego, że uległy zużyciu i nikt nie dostrzega już w nich odbłasku świętości. „Życie symbolu religijnego nie jest zależne od konwencji: symbol rodzi się, kwitnie, zużywa się i umiera tak samo, jak wszelkie bezosobowe realności historyczne, to znaczy tak właśnie, jak realności osobowe, wyczerpując do dna swoją skończoną żywotność” [Kolakowski 1967, s. 242].

Samoafirmowana wielkość w dziedzinie świętości jest demoniczna. Odnosi się to do właściwego jakiemuś Kościołowi roszczenia do niedwuznacznego reprezentowania w swej strukturze Duchowej wspólnoty. Konsekwentna wola nieograniczonej władzy nad wszystkimi rzeczami świętymi i świeckimi stanowi sama w sobie wyrok przeciw Kościołowi, który wysuwa to roszczenie. To samo stosuje się do jednostek, które jako przynależne do grupy wysuwającej takie roszczenie, stają się zadufane w sobie, fanatyczne i niszczące życie u innych, a sens życia u samych siebie. O ile jednak boski Duch przewyższa religię, zapobiega to roszczeniu do absolutności zarówno ze strony Kościołów, jak i ich członków. Tam, gdzie uefektywnia się boski Duch, roszczenie jakiegos Kościoła do reprezentowania Boga z wyłączeniem wszystkich innych Kościołów zostaje odrzucone. Sprzeciwia się temu wolność Ducha. A gdy skutkuje boski Duch, roszczenie jakiegos członka Kościoła do wyłącznego posiadania prawdy zostaje podkopane przez świadectwo boskiego Ducha o jego fragmentarycznej, jak również dwuznaczej partycypacji w prawdzie. Duchowa Obecność wyklucza fanatyzm, ponieważ w obecności Boga nikt nie może się szczycić z powodu swego uchwycenia Boga [Tillich 2005, t. 3, s. 219-220]⁴.

Pluralizm nie oznacza jednak synkretyzmu ani tworzenia superreligii, złożonej z wybranych elementów poszczególnych tradycji. Taki konstrukt, zwłaszcza gdyby został powszechnie zaakceptowany, doprowadziłby raczej do śmierci religii niż do jej rozkwitu⁵. W świecie idei, także religijnych, pluralizm jest zatem wartością wyjątkowo twórczą i płodną; im więcej form obrazowania sacrum i więcej form oddawania mu czci, tym staje się ono bliższe i bardziej zrozumiałe⁶. Nawet przecież od dawna porzucone

4 Pomijam w tej chwili fakt niezgodności zasady protestanckiej z postulowaną przez Tillicha wyjątkowością objawienia chrześcijańskiego.

5 Przykładem jest oświeceniowa religia rozumu (zwana także religią naturalną), którą trudno praktykować; sprowadza się ona do kilku ogólnych zasad, niemających wielkiego wpływu na codzienne ludzkie zmagania z trudami egzystencji. Przekonanie bowiem, że istnieje Bóg, który stworzył świat i będzie człowieka sądzić za jego postępowanie (sprawiedliwie nagradzając lub karząc w życiu przyszłym), jest tak abstrakcyjne, że nie pozostawia zbyt wiele miejsca na nawiązanie bardziej intymnej relacji z sacrum. Z tego powodu bardziej owocna może być idolatria, na co wskazywał już starożytny Ksenofanes; przekonując bowiem, że gdyby lwy czy tygrysy były w stanie mówić, to powiedziałyby, że bogami są właśnie lwy i tygrysy, nie tylko demaskował fikcyjność wszelkich idei sacrum, lecz także intymność relacji, którą wyznawca religii pragnie nawiązać z obiektem swojej czci.

6 Być może ma tu zastosowanie ogólniejsza zasada pluralizmu jako wyjątkowej wartości, zwiększającej szanse na przetrwanie ludzkiego gatunku w świecie. „Pluralizm działań, zachowań, sposobów reagowania i sposobów kooperacji między ludźmi nie występuje [...] po prostu jako

mityczne wyobrażenia bóstw (znane z Egiptu, Grecji czy Rzymu) mogą pozostać trwałymi elementami naszej samowiedzy, dzięki którym lepiej rozumiemy swój los i swoje miejsce w świecie, mimo iż z pewnością nie istnieją takie miejsca, jak Olimp, Hades czy Styks. Podobnie cenne mogą się wydawać bliższe nam kulturowo obrazy Wcielenia, Zmartwychwstania czy Wniebowstąpienia, nawet jeśli nigdy nie odkryjemy krzyża, na którym zawisł Jezus, ani grobu, w którym został pochowany. Równie ważna może się w ludzkim życiu okazać idea ukorzenia przed Bogiem i posłuszeństwa wobec Jego prawa, nawet jeśli będziemy wątpić w boskie pochodzenie Koranu czy prawdziwość wielu zawartych w nim twierdzeń. Podobnie nie należy lekceważyć doniosłości idei moralnej przemiany, charakterystycznej dla wielu religii, nawet jeśli sprawowane na ich gruncie kultury wydają się nam niezrozumiałe i obce.

Niezależnie jednak od egzystencjalnego sensu poszczególnych idei religijnych, pochodzących z różnych tradycji, religię można uznać za przedsięwzięcie niemożliwe. Z jednej bowiem strony jej celem jest oddanie należnej czci temu, co absolutnie święte i nieskończone, z drugiej – cel ten można realizować wyłącznie dzięki posłuszeniu się skończonymi i materialnymi obiektami, należącymi do sfery profanum. Ukierunkowana na to, co nieskończone – religia osiąga zawsze tylko to, co skończone; mimo to wnosi do życia orzeźwiający powiew nieskończoności i absolutu, nadając wszystkim ludzkim upadkom i klęskom specyficzny – chciałoby się powiedzieć – święty (boski) blask. Idole religijne funkcjonują bowiem w ludzkim życiu podobnie do metafor, niezbędnych w myśleniu, także naukowym⁷. W korzystaniu z nich nie ma nic zdołnego dopóty, dopóki człowiek zdaje sobie sprawę, że nie powinien ich rozumieć dosłownie. To jednak, że niektórzy ludzie błędnie ich używają lub też utożsamiają je z obiektem, do którego

samodzielna potrzeba ludzi (choć jest taką potrzebą istotnie), ale jako narzędzie pomnażające szanse gatunkowego istnienia. Wolność społeczna – wolność w potocznym, czysto negatywnym sensie, pojęta jako brak przeszkód do wyrażania inicjatywy spontanicznej osobników poszczególnych – przedstawia się tedy nie tylko jako wartość sama w sobie, ale także jako wartość instrumentalna, ważna w rozwoju ludzkich technologii adaptacyjnych” [Kołakowski 1967, s. 141-142].

7 „Metafora jest niezastąpionym narzędziem w pracy umysłowej, jest formą naukowego myślenia” [Ortega y Gasset, s. 217].

miały odnosić, nie dowodzi, że należy z wszelkich metafor zrezygnować [Ortega y Gasset, s. 217]. Analogicznie można spojrzeć na idole funkcjonujące w religii; są one naturalnym narzędziem religijnego myślenia i obrazowania, ukazując to, co dla ludzkiego umysłu nie może stać się bezpośrednio dostępne⁸. Idole religijne stają się niebezpieczne dopiero wtedy, gdy wierzący zaczyna je utożsamiać z obiektem religii, oddając im niezасłużoną cześć⁹. Dopóki jednak ludzie są świadomi ich nieadekwatności względem sacrum, dopóty idole mogą służyć jako wygodne narzędzie nawiązywania z nim kontaktu. Przy takim rozumieniu idolatrii nie tylko nie musi ona niszczyć religii, lecz wydaje się jej niezbywalnym elementem. Dopóki zatem idol nie zatrzymuje uwagi na sobie, lecz odnosi do rzeczywistości względem niego transcendentnej, dopóty jest uprawniony, a nawet niezbędny. Zasada ta dotyczy zwłaszcza idolatrycznych rytuałów, za pomocą których ludzie nawiązują kontakt z bóstwem i oddają mu cześć. W mniejszym stopniu należałoby ją odnosić do świętych obiektów, te bowiem mogą przysłańiać sacrum lub przynajmniej zawęzać jego obecność oraz działanie do konkretnego czasu i miejsca. Idolatria okazuje się groźniejsza dopiero wtedy, gdy zostanie odniesiona do niektórych osób czy instytucji religijnych, które nie tylko przysłańiają Boga, lecz – uzurpując sobie prawo do występowania w Jego imieniu – w gruncie rzeczy Go detronizują i zastępują.

8 Religijny idol może zatem zostać potraktowany jako postać metafory, która jest w pełni zasadną „[...] metodą intelektualnego działania, pozwalającą na uchwycenie i zrozumienie tego, co znajduje się poza obrębem naszych możliwości poznawczych” [Ortega y Gasset, s. 222].

9 Skupienie na czysto zewnętrznych formach religii może człowieka odciąć od właściwego przedmiotu religii, mimo iż – obcując z obiektami sakralnymi – wierzący nie będzie tego w stanie zauważyć [Gołubiew, s. 139].

Idolatoryczność kultury

Zaprezentowany w książce opis religii nie ma świadczyć, że tylko ona – jako jedyna spośród dziedzin kultury – jest idolatoryczna, inne zaś są od idolatrii wolne; przeciwnie, w jakiejś mierze idolatoryczne są wszystkie instytucje powołane przez ludzi do istnienia. Dobrym przykładem są chociażby instytucje polityczne związane z majestatem władzy; dotyczy to przede wszystkim ustrojów totalitarnych, da się jednak również zauważyć w systemach demokratycznych (zwłaszcza że niektóre z aktualnie istniejących demokracji są równocześnie dziedzicznymi monarchiami). Szacunek, jakim otaczani są ludzie pełniący główne urzędy w państwie (król, premier czy prezydent), świadczy o tym, że potrzeba idola jest w ludzkich dziejach dosyć powszechna i w miarę stała. Z tego powodu życie polityczne okazuje się często formą sztucznej celebracji majestatu władzy; wprawdzie rządzący są zobowiązani do troski o poddanych (obywateli), to jednak życie społeczne zwykle temu przeczy. W praktyce bowiem często bywa tak, że to poddani (obywatele) muszą starać się o to, aby zaspokoić potrzeby władzy i spełniać jej nakazy. Zamiast dobra wspólnego, z uwagi na które istnieje władza, dobro to jest podporządkowane interesom rządzących, których nadrzędnym celem jest utrzymanie swojej zwierzchności nad poddanymi. Nawet zatem w społeczeństwach demokratycznych istnieje specyficzny kult władzy, oddzielonej od pozostałych sfer życia społecznego i uosabiającej majestat państwa¹.

1 W ten sposób dochodzi do sakralizacji porządku społecznego, likwidującej autonomię jednostek. „Łatwo [...] zauważyć, że sakralna interpretacja społeczeństwa interesuje się tylko adaptacją **jednostki** do instytucji, traktując przy tym cechy indywidualizujące osobników jako przeszkodę w adaptacji doskonałej. Przy założeniu, że celem suwerennym jest konserwacja pewnych instytucji, niepodobna w istocie stosować innej technologii społecznej aniżeli ta, która ma sprawić, by jednostki w maksymalnym stopniu występowały tylko jako **reprezentacje** sakralnego porządku, to jest by w sposób możliwie doskonały wyzbyły się wszystkich sposobów zachowania nie przewidzianych zadaniami konserwacyjnymi. Interpretacja sakralna nie interesuje się tedy **adaptacją społeczeństwa** jako całości do jego warunków ani jego plastycznością adaptacyjną, a zajmuje się wyłącznie dostosowaniem jednostki do instytucji

Podobnie idolotrycznie wyglądają inne sfery ludzkiego życia, chociażby dalekie od demokratycznych zasad instytucje prawne, edukacyjne czy naukowe. Współczesny świat uniwersytecki niewiele zmienił się od czasu, kiedy to Erazm z Rotterdamu piętnował tytułomanię jako przejaw raczej próżności i pychy uczonych aniżeli zewnętrznego wyrazu ich naturalnego autorytetu, zbudowanego na podstawie posiadanej wiedzy [Erazm, s. 15]. Samo wszak nazwanie człowieka profesorem nie powoduje, że bronione przez niego teorie są prawdziwe, podobnie jak nazwanie rektora uczelni magnificencją nie czyni z niego dobrego menedżera, zdolnego skutecznie kierować badaniami naukowymi. Analogiczna sytuacja ma miejsce w wymiarze sprawiedliwości, fakt bowiem pełnienia urzędowej funkcji sędziego, zobowiązującej do wydawania wyroków w imieniu króla, narodu czy państwa, nie gwarantuje, że będą one sprawiedliwe. Dokładnie ta sama zasada obowiązuje w instytucjach religijnych; konsekracja osoby, upoważniająca ją do noszenia sakralnego stroju i sprawowania sakramentów, nie powoduje, że jest ona kimś godnym, by reprezentować Boga przed innymi ludźmi. Zewnętrzny splendor powoduje często, że znika cel, dla którego określone instytucje zostały powołane oraz nadrzędne zadanie, jakie mają obowiązek realizować. Tak samo zatem, jak instytucja religijna może przysłać autentyczne sacrum, tak też uniwersytet może przysłać prawdę, uznając za nią jedynie to, co grono uczonych za prawdę uzna i oficjalnie zatwierdzi. Podobnie prawem staje się to, co grupa ludzi do tego powołanych przegłosuje jako prawo, bez względu na to, jak bardzo może się to kłócić z elementarną ideą sprawiedliwości. Obowiązującym wyrokiem staje się także decyzja sądu, nawet taka, co do której słuszności istnieją poważne wątpliwości. Przykłady te świadczą, że idolatria obecna w religii jest przejawem

uznanych zasadniczo za stabilne. Jest to sposób myślenia charakterystyczny dla zbiorowości stagnacyjnych, nastawionych na utrzymanie ładu związanego wartościami sakralnymi; jest on również charakterystyczny dla ideologii konserwatywnych, między innymi dla doktryn prymitywno-komunistycznych. System sakralny stwarza zasady selekcji osobników ludzkich, którzy mogą w nim pełnić funkcje kontrolne i władcze. Jest to selekcja, w której podstawowymi cechami dodatkimi jest brak inicjatywy, uległość względem zastanego porządku i względem osób reprezentujących ów porządek, konformizm i brak odwagi. System nie tworzy tych osobników, tylko produkuje mechanicznie niemal działające zasady doboru społecznego, na mocy których szanse czynnego uczestnictwa w samo-reprodukcji systemu są skojarzone z takimi właśnie cechami osobowymi” [Kołąkowski, s. 140-141, podkr. – L.K.].

szerszego zjawiska kulturowego, które polega na zastąpieniu rzeczywistych wartości przez rozmaite idole (osoby, rzeczy czy instytucje). Zjawisko to może sugerować, że człowiek jest istotą potrzebującą idoli i tworzącą je po to, aby ważne dla siebie (choć nieuchwytnie) wartości móc sobie unaocznąć, a nawet uobecnić. Z tego powodu nieuchwytnie i abstrakcyjne dobro wspólne zastąpione zostaje przez wizerunek polityka lub głoszone przez niego hasło wyborcze. Podobnie prawda zostaje przysłonięta przez tytuły naukowe, togi i gronostaje, sacrum zaś – przez świętą instytucję, uzurpującą sobie prawo do dysponowania jego łaskami. Sugeruje to, że u podstaw religijnej idolatrii tkwi zjawisko ogólniejsze, które można określić mianem idolatrii kulturowej. Niewykluczone, że jednym z jego źródeł jest ludzka potrzeba symbolizmu [Cassirer] i zabawy [Huizinga]²; możliwe zatem, że w tworzeniu idoli ujawnia się ludzka potrzeba sensotwórczej celebracji istnienia.

2 Nie należy jednak zapominać, że ludzkie zabawy bywają okrutne i krwawe [Huizinga, s. 293].

Bibliografia

- Agapa, w: *Religia*. Encyklopedia PWN, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 1, s. 86.
- Al-Muhâsibî, *La Résurrection. L'ultime épreuve avant la demeure finale. L'Exhortation de l'Âme*, Éditions IQRA, Paris [brak roku wydania oraz nazwiska tłumacza].
- Andreu G., *Egipt w czasach piramid*, przeł. M.G. Witkowski, Świat Książki, Warszawa 2012.
- Armstrong K., *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, przeł. J. Kolczyńska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005.
- Attali J., *Pascal*, przeł. J. Kierul, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.
- Barbour I.G., *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984.
- Bartel O., *Zwingli i Kalwin a Polska*, „Przegląd Historyczny” 56 (1965), nr 4, s. 644-650.
- Barth K., *Noc*, przeł. G. Sowinski, „Znak” 44 (1992), nr 7 (446), s. 30-39.
- Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, przeł. I. Nowicka, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1997.
- Bartnicki R., *Jezus jako głosiciel Ewangelii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2014), nr 1, s. 51-85.
- Baslez M.-F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy*, przeł. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Bellonci M., *Lukrecja Borgia. Jej życie i czasy*, przeł. B. Sieroszewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.
- Bérier de F.L., *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia?*, TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2005.
- Białas A., *Wokół sporu papieża i cesarza o władzę – Marsyliusza z Padwy „Defensor pacis”*, „PEITHO/Examina Antiqua” 1 (2010), nr 1, s. 145-159.
- Blum J., *Katarzy. Od Graala do sekretu dobrej śmierci*, przeł. A. Źuchelkowska, Vesper, Poznań 2006.

- Bluźnierstwo, blasfemia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 2, s. 147.
- Bocheński I.M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Instytut Literacki, Paryż 1987.
- Bogdalczyk M., *Wiara jako troska ostateczna. W nawiązaniu do myśli Paula Tillicha*, „Logos i Ethos” 2 (2012) nr 33, s. 83-108.
- Bogucka M., *Maria Stuart*, Ossolineum, Wrocław 2009.
- Bousquet F., *Quelle peut bien être la place de l'islam dans le plan de Dieu?*, „NURT SVD. Półrocznik misjologiczno-religioznawczy” 49 (2015), z. 2 (138), cz. II, s. 227-241.
- Boyce M., *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, przeł. Z. Józefowicz-Czabak, B.J. Korzeniowski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1988.
- Brandstaetter B., *Jezus z Nazarethu*, t. 1: *Czas milczenia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Brennan W.J. III, *Idolatry in the Theology of Karl Barth*, <http://hdl.handle.net/10023/9092>.
- Bukowska-Pastwa A., *Być poganą. Być poganinem. Odrodzenie neopogańskie w Polsce*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 5 (2011), s. 58-86.
- Bylińska-Naderi A., *Struktura szyickiego duchowieństwa*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 159-171.
- Carlyle T., *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006 [brak nazwiska tłumacza].
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971.
- Choromański A., *Duchowieństwo w prawosławiu*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 63-108.
- Chrzanowski G., *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 2005.
- Cieply F., *Wybrane zagadnienia dotyczące odpowiedzialności karnej egzorcysty w prawie polskim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 17 (2014), s. 111-125.

- Cisło W., *Duchowieństwo w Kościele katolickim*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 45-62.
- Clough D., *Karl Barth on Religious and Irreligious Idolatry*, w: S. Barton (ed.), *False Worship in the Bible, Early Judaism, and Christianity*, T&T Clark, New York 2007, s. 213-227.
- Cottret B., *Kalwin*, przeł. M. Milewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
- Cynarski S., *Zygmunt August*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2004.
- Cyrklaff M., *Obowiązek sprawowania Liturgii godzin w Kościele*, „Studia Gdańskie” 43 (2018), s. 173-185.
- Czerwik S., *Liturgia wyznaniem wiary i środowiskiem jej formacji według Vaticanum II i dokumentów posoborowych*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 11 (2012), s. 41-62.
- Czerwonnaja S., *Współczesny meczet i jego symbolika. Kontekst problemowy i historiograficzny*, „NURT SVD. Półrocznik misjologiczno-religioznawczy” 49 (2015), z. 2 (138), cz. I, s. 86-111.
- Danecki J., *Arabowie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2015.
- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Dekret o ekumenizmie*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Grobicki, E. Florkowski, S. Jaworski, L. Krawczyk, Pallotinum [b.r.w.], s. 203-218 (cytowany jako DE).
- Dennett D.C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. B. Stanosz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2014.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- Dobkowski M., *Kataryzm. Historia i system religijny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Draguła A., *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2013.
- Duda S., *Niebezpieczne drogi świętości*, „Znak” 1 (2010), nr 656, s. 56-68.
- Duda S., *Reformacja. Rewolucja Lutra*, Wydawnictwo HELION, Gliwice 2017.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991.

- Eire C.M.N., *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 2010.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Obrazy i symbole. Szkice o symbolice magiczno-religijnej*, przeł. M. i P. Rodakowie, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Encyklika „*Ut unum sint*” Ojca Świętego Jana Pawła II o działalności ekumenicznej, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 1000 (nr 10), s. 989-1077.
- Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, De Agostini, Alaya, Warszawa 2001.
- Fic L., „*Kapłaństwo*” w buddyzmie, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 193-201.
- Filakota R., *Boko Haram et crise sécuritaire au Nigeria et au Cameroun*, „NURT SVD. Półrocznik misjologiczno-religioznawczy” 50 (2016), z. 1 (139), cz. II, s. 240-259.
- Filipiak M., *Homo Biblicus. Biblijne podstawy filozofii życia*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2004.
- Florkowski E., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, S. Jaworski, L. Krawczyk, Pallotinum [b.r.w.], s. 89-104.
- Frank D.H., Leaman O., *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Frankowska M., *Mitologia Azteków*, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987.
- Gardet L., *Poglądy muzułmanów na czas i historię. Rozważania z zakresu typologii kultur*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, wyb. A. Zajączkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 151-180.
- Gądecki S., „*Stajemy się tym, co czynimy*”. Idolatria źródłem wszelkiego zła, „Warszawskie Studia Teologiczne” 23 (2010), nr 1, s. 31-46.
- Geffré C., *Objawienie i objawienia*, przeł. J.D. Artymowski, w: *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s. 1427-1436.

- Girard R., *Koziół ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Gołubiew A., *Poszukiwania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1960.
- Guthrie W.K.C., *Sokrates*, przeł. K. Łapiński, S. Żurawski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Gutowski P., *Nowy ateizm*, w: *Filozofia Boga*, cz. 1: *Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 427-439.
- Hen J., *Oko Dajana. Pingpongista*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2019.
- Historia Kościoła*, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, t. 1: J. Daniélou, H.I. Marrou, *Od początków do roku 600*, przeł. M. Tarnowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984; t. 2: M.D. Knowles, D. Obolensky, *600–1500*, przeł. R. Turzyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988; t. 3: H. Tüchle, C.A. Bouman, *1500–1715*, przeł. J. Piesiewicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986; t. 4: L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *1715–1848*, przeł. T. Szafrński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987; t. 5: R. Aubert, P.E. Crunican, J.T. Ellis, F.B. Pike, J. Bruls, J. Hajjar, *1848 do czasów współczesnych*, przeł. T. Szafrński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985.
- Janczewski Z., *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „Prawo Kanoniczne” 59 (2016), nr 2, s. 41-58.
- Jasienica P., *Rzeczpospolita obojga narodów*, cz. 1: *Srebrny wiek*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982; cz. 2: *Calamitatis regnum*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967.
- Jasienica P., *Polska anarchia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989.
- Jaworski K., *Wniebowstąpienie Pańskie w praktyce liturgicznej Kościoła*, „Studia Paradyskie” 23 (2013), s. 89-113.
- Johnston P.S., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, przeł. O. Sajdek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Joyce J., *Ulysses*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Jurasz I., *La théologie de l'image entre les musulmans et les chrétiens syriaques – melkites, monophysites et nestoriens*, „NURT SVD. Półrocznik misjologiczno-religioznawczy” 50 (2016), z. 1 (139), cz. II, s. 240-298.

- Jurgała-Jureczka J., *Zofia Kossak. Opowieść biograficzna*, Dom Wydawniczy PWN, Warszawa 2014.
- Kalwin J., *Zasady religii chrześcijańskiej (1559–1560)*, przeł. S. Michalski, w: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, wyb. i oprac. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 127–129.
- Kalwin J., *Kazania o Deuteronomium (1555–1557)*, przeł. S. Michalski, w: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, wyb. i oprac. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 129–130.
- Karlstadt A., *O tym czy należy postępować opieszale i nie czynić zgorszenia słabym w sprawach, które dotyczą woli Bożej (1524)*, przeł. S. Michalski, w: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, wyb. i oprac. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 116–117.
- Karlstadt A., *O zniesieniu obrazów i o tym, żeby wśród chrześcijan nie było żebraków (1522)*, przeł. S. Michalski, w: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, wyb. i oprac. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 114–116.
- Kantyka P., Starczewski K., *Eucharystologia wybranych wyznań chrześcijańskich*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 5 (2006), s. 49–73.
- Karski K., *Barth Karl*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 1, s. 489–492.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1979.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota – rzeczywistość – posłannictwo*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Kasprzak D., *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I–III wieku*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2017.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1994 (cytowany jako KKK).
- Kenny A., *Worshipping an unknown God*, „Ratio. New Series” 19 (2006), nr 4, s. 441–453.
- Klejnowski-Różycki D., *Kult obrazów według Reformatorów: Marcina Lutra i Jana Kalwina*, „Studia Oecumenica” 17 (2017), s. 173–194.

- Klinkowski J., *Zaginienie Arki Przymierza w świetle tekstów biblijnych i tradycji*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7 (2008), nr 2 (13), s. 103-124.
- Kluj W., *Kapłaństwo w najstarszych świętych tekstach Indii – Wedach*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Róžański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 173-192.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, przeł. E. Szafrowski, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1984 (cytowany jako KPK).
- Kolasa D., *Rola poznania naukowego w filozofii Karla Jaspersa*, „Analiza i Egzystencja” 18 (2012), s. 43-57.
- Kołakowski L., *Kultura i fetysze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
- Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, S. Jaworski, L. Krawczyk, Pallotinum [b.r.w.], s. 105-170 (cytowana jako KDK).
- Konstytucja o liturgii świętej*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, S. Jaworski, L. Krawczyk, Pallotinum [b.r.w.], s. 40-70 (cytowana jako KLS).
- Koran*, przeł. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Koszałka Ł., *Jean-Luc Marion o mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie” 34 (2014), s. 201-221.
- Kościelniak K., *Hermeneutyka Koranu w świetle islamu: rozumienie objawienia, typy egzegezy i kontrowersje wokół krytycznego badania świętej księgi*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 11 (2016), s. 58-119.
- Krzyżostaniak G., *Kapłaństwo w tradycyjnych społeczeństwach malgaskich*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Róžański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 285-299.
- Kuśmirek A., *Kapłani, rabini i inni*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Róžański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 7-44.
- Labuda G., *Chryścianizacja Pomorza (X-XIII stulecie)*, „Studia Gdańskie” 9 (1993), s. 45-60.

- Las Casas B. de, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, przeł. K. Niklewiczówna, W drodze, Poznań 1988.
- Leeuv van der G., *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Lenoir F., *Doktryna nie-teistyczna Buddy*, przeł. J.T. Artymowski, w: *Encyklopedia religii świata*, t. 2: *Zagadnienia problemowe*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002, s. 1473.
- Lévi-Strauss C., *Totemizm dzisiaj*, przeł. A. Steinsberg, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Lightman B., *Huxley and scientific agnosticism: the strange history of a failed rhetorical strategy*, „British Journal for the History of Science” 35 (2002), s. 271-289.
- Litak S., *Kościół w Polsce w okresie Reformacji i odnowy potrydenckiej*, w: *Historia Kościoła*, t. 3: H. Tüchle, C.A. Bouman, 1500–1715, przeł. J. Piesiewicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 345-406.
- Litak S., *Kościół w Polsce w okresie Oświecenia do 1795 roku*, w: *Historia Kościoła*, t. 4: L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, 1715–1848, przeł. T. Szafrński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 395-453.
- Luter M., *Osiem kazań Marcina Lutra przez niego wygłoszonych w Wittenberdze w post (1522)*, przeł. S. Michalski, w: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, wyb. i oprac. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 119-121.
- Luter M., *Przeciw niebiańskim prorokom, o obrazach i Sakramencie (1525)*, przeł. S. Michalski, w: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, wyb. i oprac. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 121-123.
- Luter M., *Kazania tygodniowe o Deuteronomium (1529)*, przeł. S. Michalski, w: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500–1600*, wyb. i oprac. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 123-124.
- Łach J., *Legion Jezusa o przestrzeganiu starotestamentalnego prawa (Mt 5, 17)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16 (1978), nr 1, s. 3-17.
- Łakomy H., *Państwo a Kościół we Francji. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Naukowe WSP, Kraków 1999.

- Macek W.M., *O religii i kapłaństwie shinto*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 203-208.
- Makuchowska M., *Od wrogów do braci. Posoborowe zmiany w dyskursie Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2011.
- Malkiewicz A., *Chrześcijananie i muzułmanie w rozwoju dziejowym*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2016.
- Mascall E.L. *Ten, Który Jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, przeł. J.W. Zielińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958.
- Mascall E.L., *Istnienie i analogia*, przeł. J.W. Zielińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968.
- Mascall E.L., *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, przeł. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.
- Mercier J., *Dwadzieścia wieków historii Watykanu: od św. Piotra do Jana Pawła II*, przeł. J. Pieńkos, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.
- Micherdziński M., *Zbawczy wymiar teokalii w Koranie a ikonoklazm islamu*, „*Analecta Cracoviensia*” 46 (2014), s. 83-103.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski J., *Między Panem a Plebanem*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Mikołajko Z., *Bluźnierstwo: kilka możliwych przybliżeń*, w: *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 443-467.
- Miłosz C., *Dolina Issy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.
- Miśkowiec A., *Kapłaństwo w państwie Inków*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 209-228.
- Montefiore S.S., *Jerozolima. Biografia*, przeł. A. Antosiewicz, W. Jeżewski, Wydawnictwo MAGNUM, Warszawa 2011.
- Moysa S., *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, S. Jaworski, L. Krawczyk, Pallotinum [b.r.w.], s. 195-202.
- Murawka S., *Msza*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, t. 7, s. 173-176.
- Nasr S.H., *Idee i wartości islamu*, przeł. J. Danecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.

- Nédoncelle M., *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, przeł. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Niesiołowska A., *Zakaz udzielania sakramentu święceń kobiecie*, „Studia Paradyskie” 26 (2016), s. 125-137.
- Nieścior L., *Zachęta do ucieczki podczas prześladowań (Mt 10, 33a) w interpretacji patrystycznej*, „Vox Patrum” 26 (2016), t. 65, s. 469-490.
- Nikołajew J., *Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu. Zagadnienia wyznaniowe*, „NURT SVD. Półrocznik misjologiczno-religioznawczy” 49 (2015), z. 2 (138), cz. I, s. 191-212.
- Niziński R.S., *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karla Bartha*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Redakcja Wydawnictw, Poznań 2012.
- Nosowski J., *Wystąpienie roszczeniowe Mahometa w świetle Koranu i najstarszej tradycji muzułmańskiej*, „Collectanea Theologica” 32 (1961), nr 1-4, s. 5-84.
- Ortega y Gasset J., *Dwie wielkie metafory (w dwusetną rocznicę urodzin Kanta)*, w: J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, wyb. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 217-236.
- Pascal B., *Myśli*, w układzie J. Chevaliera, przeł. T. Żeleński (Boy), przyg. J. Tazbir, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Pàttaro G., *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Czas w kulturze*, wyb. A. Zajączkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 291-329.
- Pawłowski K.J., *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007.
- Paz O., *The Labirynth of Solitude*, trans. by L. Kemp, w: O. Paz, *The Labirynth of Solitude and The Other Mexico and other essays*, Grove Press, New York 1985.
- Pesch O.H., *Zrozumieć Lutra*, przeł. A. Marniok, K. Kowalik, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 2008.
- Pierrard P., *Historia Kościoła katolickiego*, przeł. T. Szafrński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, oprac. M. Peter, M. Wolniewicz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005.
- Piwko A.M., *Kobieta w tradycji hinduskiej*, „NURT SVD. Półrocznik misjologiczno-religioznawczy” 46 (2012), wydanie specjalne, s. 27-41.

- Piwko A.M., *Duchowieństwo w islamie sunnickim*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 141-157.
- Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Poniewierska M., *Eucharystyczny kult*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 3, s. 458-463.
- Proniewski A., *Ostatnia Wieczerza Jezusa w kontekście żydowskiej uczty paschalnej*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 6 (2007), s. 57-67.
- Przybył-Sadowska E., Sadowski J., Urbanek D., *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993; t. 2: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.
- Ricoeur P., „Symbol daje do myślenia”, przeł. S. Cichowicz, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wyb. i oprac. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 58-75.
- Rogers B., *Pascal's life and times*, w: *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. by N. Hammond, Cambridge University Press 2003, s. 4-19.
- Romaniuk K., *Spór antiocheński i jego rola w walce Pawła z żyjącymi*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 6 (1993), s. 35-48.
- Różański J., *Kapłaństwo w tradycyjnych religiach ludów Środkowego Sudanu*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 255-283.
- Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, przeł. J. Schwakopf, Książnica, Poznań–Wrocław [b.r.w.].
- Rushdie S., *Ojczyzny wyobrażone. Eseje i teksty krytyczne 1981–1991*, przeł. E. i T. Hornowsy, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2013.
- Sadowski M., *Dżihad – święta wojna w islamie*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 5 (2013), nr 8, s. 29-47.
- Sady W., *Dzieje religii, filozofii i nauki. Od Pico della Mirandoli do Miguela Serveta*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.

- Sivan E., *Radykalny islam*, przeł. A. Kosior, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2005.
- Soiński B.J., *Kryteria diagnozy i rozeznania opętania. Spojrzenie wielowymiarowe*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 22 (2016), nr 1, s. 185-229.
- Stachowiak L., *Groźby Tritonajaszki dla odstępców i obietnice dla gorliwych* (Iz 65, 1-25), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32 (1985), z. 1, s. 33-46.
- Szestow L., *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.
- Szewczyk M., *Ewolucja republikańskiej laickości we Francji od czasu uchwalenia ustawy o rozdzieleniu Kościoła od Państwa z dnia 9 grudnia 1905 r. – wybrane problemy prawne*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 5 (2014), nr 21, s. 73-93.
- Szyska T., *Yatiri – andyjski kapłan?*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 229-254.
- Świątnicki J., *Jaspers o niemożliwości dialogu międzyreligijnego. Pytanie o granice filozofii Transcendencji*, w: *Między dialogiem a fundamentalizmem. Religia i wiara dzisiaj*, red. A. Gielarowski, K.J. Pawłowski, Scientia Plus, Kraków 2017, s. 195-211.
- Tardan-Masquelier Y., *Antropomorfizm*, przeł. J.D. Artymowski, w: *Encyklopedia religii świata, t. 2: Zagadnienia problemowe*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002, s. 1437-1447.
- Tarnowski K., *Źródła niepoznawalności Boga*, „Znak” 48 (1996), nr 4 (491), s. 42-59.
- Tarnowski K., *Jean-Luc Marion: filozofia w horyzoncie daru*, w: K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2000, s. 235-259.
- Tatar M., *Duchowieństwo w Kościele anglikańskim*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydział Teologiczny UKSW, Warszawa 2013, s. 109-131.
- Terlikowski T.P., *Tu nie o prawa Boga, lecz o prawa człowieka chodzi*, w: *Filozofia religii. Kontrowersje*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 470-484.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 1987.

- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1-3, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.
- Todd J.M., *Marcin Luter*, przeł. T. Szafrński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, przeł. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1975-1986.
- Unglorz M., *Eucharystia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. 3, s. 455-458.
- Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, ed. par G. Stenger, Éditions Flammarion, Paris 2010.
- Walczak M., *Problem tak zwanego obrazu Boga w świetle tezy Paula Tillicha o objawieniu finalnym*, „Teologia w Polsce” 10, 2 (2016), s. 197-207.
- Waldenfels H., *Chrystus a religie*, przeł. B. Drąg, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Witczyk H., *Natchnienie i prawda Pisma Świętego – nowe perspektywy*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 5 (2010), s. 161-179.
- Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1990.
- Wójcik Z., *Historia powszechna XVI–XVII wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Wyk van I.W.C., “God and the gods”: *Faith and Human-Made Idols in the Theology of Karl Barth*, „HTS Theologiese Studies/Theological Studies” 63 (2007), nr 4, s. 1587-1612.
- Zieliński T., *Religie świata antycznego*, t. 3: *Hellenizm a judaizm*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001; t. 5: *Religia Cesarstwa Rzymskiego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000.
- Ziemiński I., *Filozofia religii jako droga do sceptycyzmu*, „Studia Religiológica” 46 (2013), nr 4, s. 263-273.
- Ziemiński I., *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-sofija” 14 (2014), nr 25, s. 109-138.
- Ziemiński I., *Kryzys idei wieczności. Na marginesie powieści Tomasza Manna „Buddenbrookowie”*, „Filo-sofija” 15 (2015), nr 4/I (31), s. 155-187.
- Ziemiński I., *Dlaczego Bóg czyni zło? O trudnościach teodycei*, „Filozofia Religii. Pismo Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii” 2 (2015a), nr 1, s. 27-82.

- Ziemiński I., *Problem śmierci i nieśmiertelności w tetralogii „Józef i jego bracia” Tomasza Manna*, „Filo-sofija” 16 (2016), nr 3/I (34), s. 153-197.
- Ziemiński I., *Philosophy of religion as a way to scepticism*, trans. by A. Ziemińska, „European Journal for Philosophy of Religion” 10 (Spring 2018), nr 1, s. 53-65.
- Żmudziński M., *Prymacjalne tytuły Biskupa Rzymu*, „Studia Elbląskie” X (2009), s. 147-156.

Posłowie

Pisanie jakichkolwiek dopowiedzeń do tekstów prof. Ireneusza Ziemińskiego jest zajęciem tyleż fascynującym, co kłopotliwym. Powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, iż mamy do czynienia z myślicielem wysokich lotów, człowiekiem, który ze swobodą porusza się po meandrach filozofii, wkracza w coraz to nowe intelektualne przestrzenie. Stąd też ocenianie kogoś takiego jest czynnością, zda się, nie na miejscu. Słowa napisane poniżej to nie krytyka tekstu, otrzymujemy bowiem do rąk książkę kompletną i wyczerpującą w treści, ani też czołobitne uznanie, gdyż ta broni się sama.

Po bogatym okresie zainteresowania autora filozofią śmierci, przyglądaniu się zagadnieniu filozoficznego ujęcia eschatologii, wkracza on w rejony czegoś, co nazwałbym „filozofią religijnego krytycyzmu”. Wstępem do niej wydaje się być wykład wygłoszony w czerwcu 2015 zatytułowany *Dlaczego Bóg czyni zło? Filozoficzne problemy religii* (ukazał się on również w postaci artykułu w jednym z czasopism filozoficznych), a kolejnym etapem prezentowana właśnie książka. Rzecz jasna nie twierdzę, iż wspomniane tu wątki w twórczości Ireneusza Ziemińskiego zachodzą jeden po drugim. Z pewnością spletają się ze sobą, przenikają, choć ośmielę się powiedzieć, że nie byłoby tak wnikliwego namysłu nad istotą religii, gdyby nie pojawiła się filozofia śmierci.

Książka *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii* podejmuje zagadnienie, które z pewnością stanowi samo centrum zjawiska zwanego religią. Używam tu celowo tego terminu, nie określając jej jeszcze jako relację zachodzącą pomiędzy człowiekiem a czymś, co go nieskończenie przekracza. Trzeba w tym miejscu zauważyć coś, co podkreślają niektórzy filozofowie religii, iż kolejność elementów składających się na tę relację powinna być odwrotna. Ma to znaczące konsekwencje i może rzucić nowe światło, wywołać inne przemyślenia dotyczące kwestii idolatrii. Odnoszę wrażenie, że zasygnalizowany niuans nie do końca daje się wychwycić w prezentowanym tekście. Idol jest produktem człowieka. Jest efektem jego pragnień, oczekiwań, nadziei i lęków.

Jest od samego początku, u samych źródeł, czymś utworzonym, wykreowanym. Rodzi się pytanie: na czym polega aktywność Boga w tej kwestii, obojętnie jak jest On rozumiany i jaka religia go wyznaje? Jeżeli Bóg nie znajduje innej drogi niż przedstawianie siebie poprzez obraz, to czemu to czyni? Czy faktycznie nie ma on innej możliwości wypowiedzenia? Czy w ogóle nie jest w stanie wypowiadać siebie samego wobec istot ludzkich? Wolno postawić też inne pytanie: czy Bóg nie zwodzi ludzi poprzez to, że tworzy obrazy samego siebie? Kwestia ta, zaznaczam, nieobca w twórczości autora, jawi się zawsze jako na swój sposób obrazoburcza. Nie jest jednak wykluczone, że obrazoburczość jest raczej narzucona Bogu przez człowieka, aniżeli miałyby być Jego autorstwem. Wciąż pozostaje aktualną kwestią to, iż skazani jesteśmy na projektowanie obrazu Boga i tego, jak ma się On zachowywać wobec człowieka.

Jest to właśnie jeden z nielicznych wątków polemicznych odnoszących się do tekstu Ireneusza Ziemińskiego. Bóg, wedle zamysłu autora, niezależnie od tego, jak go tutaj rozumiemy, ustanawia relację wobec człowieka w ustalonej przez tego ostatniego formie. Dzieje się tak dlatego, i trafnie podkreśla to autor książki, że nasze (ludzkie) możliwości poznawcze domagają się określonej formy prezentacji boskiej, inaczej bowiem cokolwiek uczyni Bóg, nie będzie przez nas rozpoznane. Wolno jednak dopuścić inną możliwość, a mianowicie taką, że z punktu widzenia Boga może on dokonać własnej autoprezentacji. Mało tego, daje on też możliwość jej zauważenia i odczytania. To, że ową autoprezentację będziemy opowiadać wyłącznie w naszym (ludzkim) języku, jest faktem. Czy jednak ludzka „gra językowa” nie jest w stanie wyjść poza siebie? Czymże jest wszak nasza interpretacja tekstów ewangelicznych? Czynimy to, zawsze używając znanego nam języka i odwołując się do możliwych aktów rozumienia. To tutaj jednak doszukujemy się nowości znaczeń, wykraczając poza siebie, czyniąc wysiłek zrozumienia czegoś i otwarcia nowych perspektyw przeżywania własnej egzystencji. Nie jest do końca tak, że za każdym razem tworzymy nowych idoli, którym oddajemy intelektualny, emocjonalny i wolitywny pokłon. Nie jest też tak, że Bóg jest ograniczony w tym, co mówi w tekście. Możliwe jest to, że tekst otwiera obydwa człony relacji religijnej, a nie ogranicza.

Myślenie o religii w kategoriach „zjawiska” zakłada, że składają się na nią nie tylko osobiste związki zachodzące pomiędzy człowiekiem i Bogiem, ale również cały zespół aktów, gestów i instytucji. To tutaj właśnie pojawia się problem „idolatrii”. Ireneusz Ziemiński stawia tezę, której będzie konsekwentnie bronił, a mianowicie, iż religia jako taka w sposób nieunikniony ma charakter idolatryczny. Wolno postawić pytanie, w którym z tych elementów zagnieżdża się, w sposób nieunikniony, idolatria?

Już na pierwszych stronach sformułowane zostaje założenie mające daleko idące reperkusje. Każda religia rozpoczyna się od „doświadczenia źródłowego”, dostępnego wyłącznie dla „jednostki lub grupy osób”, które są przekonane o tym (wierzą w to), iż „odkryły prawdziwego Boga”. To tutaj napotykamy na problem, który nazwę „problemem uzurpacji”. Kto jej dokonuje? Czytamy: „Ponieważ jednak następcy proroków czy założycieli nowego kultu nie mają dostępu do tego pierwotnego doświadczenia, kolejne pokolenia wyznawców zaczynają tworzyć bardziej konkretne (i bardziej zrozumiałe) obrazy obiektu religijnej czci”. Traktuję to zdanie jako kluczowe dla całej pracy. Odnajdujemy tu cały zespół założeń. Po pierwsze, religia ma swój początek, a jest nim doświadczenie założyciela. Doświadczenie to ma charakter wyjątkowy, szczególny i wyróżniony. Jest ono też doświadczeniem zarezerwowanym, „punktowym”, dokonującym się wyłącznie pomiędzy „założycielem” i Bogiem. Po drugie, „doświadczenie pierwotne”, jeżeli jest niedostępne dla „następców”, zostało zakończone w sposób definitywny, w przeżyciu „założyciela”. Po trzecie, „następcy” nie mają możliwości bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Po czwarte, są skazani na pośrednictwa idola, dającego możliwość dostępu do Niego. Po piąte, „możliwość” ta jest jedyną, poprzez którą może się realizować „relacja” religijna. Po szóste, „idol” jest tworzony przez „następców”. Jest to czynność, poprzez którą chcą oni (w sposób szczątkowy) odzyskać coś, co jest dla nich, i jednocześnie dla „wyznawców”, definitywnie zamknięte. Po siódme, i jest to pytanie zaczerpnięte wprost z pracy prof. Ireneusza Ziemińskiego: „Czy [w związku z powyższym – dopisek M.P.] jakiegokolwiek odniesienie człowieka do religijnej transcendencji może przybrać postać bezpośrednią, nieidolatryczną?”. Nawiasem mówiąc, o ile wyróżnione punkty są zasadne, o tyle ostatnia kwestia jest oczywista i jednoznaczna. Ma ona charakter negatywny.

„Problem uzurpacji” zawarty jest, jak się wydaje, w punkcie szóstym, a można go sformułować w pytaniu: który z „następców”, i na jakiej mocy, wyznacza „wyznawcom” drogę dostępu do Boga? Następca jest przekonany, że to wszystko, co zawiera się w punktach od 1 do 5 jest niepodważalne, a jednocześnie twierdzi, że punkt 7 ma negatywną odpowiedź. Autor prezentowanej książki obwinia za ten stan rzeczy zarówno człowieka (następcę), jak i Boga (inicjatora), oczywiście o ile ten ostatni istnieje, a nie jest wyłącznie wymysłem czy pragnieniem ludzkim. Jeżeli Go nie ma, to cytując: „w tworzeniu idoli ujawnia się ludzka potrzeba sensotwórczej celebracji istnienia”. Stwierdzenie to, które nie wiem, czy celowo, czy też nie, jakże wyraźnie przywołuje religijne/filozoficzne zmagania Leszka Kołakowskiego, jest oczywiste. Tworzymy zatem idoli, przyjmując je „z ręki” kogoś, kogo traktujemy (psychologicznie, emocjonalnie) jako namaszczonego, wzniesłego, sprawującego władzę. Każda z tych możliwości pociąga za sobą określone konsekwencje. Autor prezentowanej książki pokazuje z dużą precyzją, że procesy te mają charakter nieunikniony. Są one świadectwem ułomności ludzkiej natury, która poszukuje „czegoś” wbrew „wszystkiemu”, wbrew wszelkim niedoskonałościom i ułomnościom istnienia. Jest to nic innego, jak, z jednej strony, poszukiwanie bezpieczeństwa w chybotliwej, niestalej codzienności, z drugiej, uparta próba, nieusuwalna chęć usesnowienia rzeczywistości, nadanie jej głębszego, bardziej trwałego fundamentu.

Problem prawdziwy, i z całą pewnością bardziej interesujący Ireneusza Ziemińskiego, zawiera się gdzieś indziej. Co dzieje się z problemem idolatrii, jeżeli Bóg istnieje? Wówczas „następcy” stają się winnymi tego, że „są”, że „istnieją”, wręcz w metafizycznym sensie. Stają się oni kimś, kto staje na drodze relacji między człowiekiem, „wyznawcą”, a Bogiem. W tym miejscu autor książki wpisuje się w kontekst polskiej religijności, i jakże żywych obecnie dyskusji dotyczących miejsca i obecności Kościoła w życiu publicznym. Nie mówi o tym wprost, jednak wątek ten jest trudny do usunięcia. Nie ma tu miejsca na tanią propagandę, pseudodyskusję, wymianę zdań z Twittera czy Facebooka. Jest intelektualna prowokacja, podparta wiedzą i uczciwością myślenia. Na ile instytucja i jej przedstawiciele są chronieni w swojej władzy nad „wyznawcami”? Skąd czerpią przekonanie o tym, że właśnie im nadany został ten przywilej? W czym zamocowane jest przekonanie o tym,

że ma ono charakter nieomylny? Pragnę zaznaczyć, że odpowiedzi na to pytanie będą miały zawsze charakter nieoczywisty, przynajmniej w tym sensie, że będą one zarezerwowane dla kogoś, kto nie poszukuje argumentów. Autor książki prowokuje nas do pytania, czy taka sytuacja zachodzi, czy będąc wyznawcą, nie możemy stawiać pytań o charakterze fundamentalnym? Jeżeli oddaję w tym momencie zamysł Ireneusza Ziemińskiego, to prezentowana książka staje się lekturą „dla każdego”. Chodzi wszak o to, by „wyznawcy” myśleli, a nie byli tylko bezwładnymi wykonawcami ustanowień. To mylny świat religii, to coś, co przeczy doświadczeniu religijnemu. To coś, co zdecydowanie zakłóca obraz Boga.

Pozwolę sobie wskazać na inny, zasygnalizowany już wcześniej, problem. Czytając przedstawiony tekst, dochodzimy do wniosku, że sam Bóg, doskonały i wszechmocny, nie ma dostępu do człowieka, nie dysponuje inną drogą aniżeli tą, która jest tworzeniem coraz to nowych idoli, poszukiwaniem języka, który będzie dla istot ludzkich w pełni zrozumiały. Postawmy pytanie: to efekt Jego nieporadności czy też chęć dostosowania się do możliwości poznawczych człowieka? Autor książki stawia nas wobec tego pytania z nieubłaganą konsekwencją. Sięga do świadectw, źródeł, odwołując się nie tylko do religii chrześcijańskiej. U podstaw problemu tkwi coś, co może nie jest w książce nazwane wprost, nie zostaje do końca podkreślone. Jak pogodzić ze sobą Boga rozumianego w kategoriach Absolutu, i Boga, który jest Miłością, Dobrocią i Bliskością? Filozoficzna skłonność to ujmowanie Go zawsze poprzez, czy „w kluczu”, absolutnym. Bóg najpierw „musi” być filozoficzny, by spełniał kryteria bycia absolutem, a dopiero potem może być jakikolwiek „inny”. Stąd wniosek, że nie ma On prawa (nadanego nie przez samego siebie, ale przez filozoficzne myślenie) do tego, by naruszyć własną nietykalność. Musi On zatem nie tyle ustanawiać idoli, bo to niszczy jego niewzruszoność, ile raczej podporządkować się ich tworzeniu i panowaniu. W przeciwnym wypadku nie ma mowy o tym, by człowiek mógł oddawać mu należne uznanie. Klucz ten wydaje mi się kłopotliwy, i odnoszę wrażenie, że poddaje mu się autor książki. Zresztą jest to pułapka, w którą filozofia wpada od wieków. Da się ona ująć w pytaniu: czy Bóg filozofii da się uzgodnić z Bogiem religii? Zauważmy, kwestia ta jest ustanowiona przez nas, jest ograniczona poprzez nasze myślenie. Jest wszak możliwe, że

Bóg, będąc wszechmocnym, przekracza to ograniczenie, że nie jest ono dla niego jakimkolwiek kłopotem.

Rodzi się zatem pytanie: czy Bóg rozumiany w kategoriach miłości musi w sposób konieczny poddać się własnej absolutności? Reguły myślenia, *nomen omen*, powinny dopuścić inną możliwość. Ustanawianie przezeń idoli jest nie tyle niemożliwością wypowiedzenia siebie wobec człowieka, ile raczej nawiązaniem relacji. Wszak myśląc o istocie miłości, jest ona właśnie najpierw próbą wyjścia w kierunku tego, kto jest kochany, a nie mową o tym, kim się jest. Inna sprawa, co potrafi z idolem uczynić człowiek, właśnie w imię „uzurpacji”. Trzeba tu jednak wejść w rolę oskarżyciela wobec „uzurpatorów”, czego Ireneusz Ziemiński nie czyni do końca, co raczej zakłada. Trudno jednak stawiać mu z tego powodu zarzuty. Problem ma wszak charakter nie tyle filozoficzny, ile historyczny, socjologiczny i, co podkreślam z mocą, etyczny. „Uzurpator” ponosi winę moralną, czyniąc z Bogiem to, co właśnie czyni. Jego wina ma charakter nieunikniony. Mało tego, uzurpator nie będzie w stanie owej winy, ciężącej na nim, wymazać. To nieubłagana konsekwencja usurpacji.

Jednak i w tym miejscu nie jesteśmy wolni od kolejnych problemów. Czy jedynym winnym jest „uzurpator”, czy też ktoś, kto chce przynależeć do danego kręgu religijnego („wyznawca”)? Kto ponosi odpowiedzialność za to, że uczyniliśmy z Bogiem coś takiego, że skazaliśmy Go na nieustanne „tkwienie” w idolu? Albo inaczej: w którym momencie „wyznawca” tworzy nie tyle idola, ile „uzurpatora”? Jak, i w imię czego, dokonuje się ten proces? Autor książki chyba nie do końca wnika w problem (choć zaznaczam, nie to jest celem podejmowanego przezeń wysiłku). Dla przykładu, kiedy pisze o „wykładni chrztu”, na pierwszych stronach tekstu, twierdzi, iż „fizyczny kontakt wody z ciałem żywego człowieka” wskazuje na „granice mocy Boga”, który bez tego gestu traci możliwość uwolnienia kogoś od grzechu pierworodnego, że Bóg staje się tym samym zakładnikiem obrzędów. Jednak nie mamy tu do czynienia z aktem narzucania Bogu określonej z góry sekwencji zachowań. To raczej człowiek interpretuje gesty, przy czym mogą one mieć znaczenie bądź symboliczne, bądź prawne. Jestem skłonny uznać, że z idolatrią mamy do czynienia wyłącznie w tym ostatnim przypadku. Symbol jest rodzajem innej rzeczywistości, powiedziałbym, że na wskroś

nie-idolatrycznej. Szukając podparcia dla tej tezy, pewnie też dyskusyjnej, postawię pytanie. Kontakt fizyczny z drugim człowiekiem jest oznaką miłości, i o tym jesteśmy do głębi przekonani. Nie jest idolem, lecz żywym kontaktem, autentycznym doświadczeniem. Jeżeli tak, to dlaczego kontakt z wodą, w obrzędzie chrztu, nie ma dawać możliwości wejścia w wymiary nowego życia, innego sposobu egzystowania? Wniosek, jaki stąd płynie, brzmi następująco: czynienie czegoś/kogoś idolem jest raczej aktem o charakterze etycznym, a nie mechanicznym.

Podobny problem dotyczy wątków, które dobitnie pokazuje fragment tekstu, kiedy autor odnosi się do „znaku krzyża” czynionego przez wiernych przy wejściu i wyjściu ze świątyni. Idol zostaje tu narzucony właśnie przez samego człowieka, nie przez „uzurpatora”. Stwierdzenie, że znak ten czyniony przy wyjściu jest niezrozumiały z tego powodu, iż „oczyszczamy siebie”, opuszczając strefę sacrum, jest raczej problemem psychicznym, i to trudnym do obronienia. Gest ten może być wszak aktem umocnienia, czy kontynuacji czegoś, czego się właśnie doświadczyło. Idol, owszem, pełni tutaj rolę sensotwórczą, ale w żaden sposób nie magiczną. Podobnie ma się rzecz z fragmentem odnoszącym się do kwestii eucharystii. To, że poprzez słowa kapłana chleb ma się stać Ciałem Boga, nie musi być interpretowane jako „nieograniczona władza człowieka na Bogiem”. Może to być efektem „zaproszenia”, „użyczenia”, aktem o charakterze miłosnym adresowanym do człowieka. Idol nie tyle narzuca się człowiekowi, ile raczej jest przezeń tworzony, i to w pewnej z góry określonej interpretacji czy potrzebie. Owszem, może on nadawać sens życia komuś, kto ma relację do Boga, stać się drogą do urzeczywistnienia się „innej” rzeczywistości. Powinien tu wybrzmieć wniosek: być może jest tak, że „wyznawcy” chronią „uzurpatorów”, poszukując komfortu ducha, czy oddając się pozornemu spokojowi sumienia? Autor książki, nawet jeśli czyni to nieświadomie, daje czytelnikowi przestrzeń odważnego myślenia. Mało jest takich autorów, którzy mają odwagę czynienia takiego wysiłku.

Podsumowując. Otrzymujemy do rąk książkę, która w obecnym czasie, tudzież stanie religijności, doniosłości problemów, jakie trapią Kościół w Polsce, jawi się jako niezwykle doniosła i ważna. Ukonkretniając. Czy powodem słabnącej religijności są niedookreślone zjawiska dziejące się

dokoła, czy też to, że my, ludzie wierzący, skazaliśmy samych siebie, i Boga, na to, by postrzegano nas przez pryzmat prezentowanej małości? Czy religia jest upartym dzieleniem ludzi, czy też cierpliwym poszukiwaniem więzi? Zyskiwaniem czegoś czy traceniem siebie na rzecz miłości? Wyliczaniem cyfr na koncie czy byciem przy człowieku? Nauczaniem czy próbą zrozumienia człowieka w jego niedoli? Twierdzę zdecydowanie, że ta „długa” droga pozwala przekroczyć idolatrię.

Będzie dla nas, adresatów książki Ireneusza Ziemińskiego, czymś intelektualnie karygodnym, jeżeli spocznie ona na jednej z półek sklepowych. Owszem, teolog będzie protestował, zarzucając autorowi, że nie bierze pod uwagę teologicznych uzasadnień i argumentacji; znawca religiologii podejmie polemikę dotyczącą prób przedstawiania innych kręgów religijnych; historyk będzie się zastanawiał, czy w badaniu źródeł wzięto pod uwagę wszystkie możliwości; ktoś, kto uważa się za osobę religijną, poczuje się chwilami zaniepokojony, czy nawet zgorszony. Jednak jest powinnością ludzką, moralną i religijną mieć odwagę przyjrzeć się zarówno postawionym kwestiom, jak też samemu sobie. Książka Ireneusza Ziemińskiego stawia przed nami lustro i każe zapytać o to, kim jestem ja, człowiek, i to wszystko, co próbuje mnie w najrozmaitszy sposób osaczyć. Idol to szansa i pułapka. Bardziej pułapka, i to niezwykle realna. Obecna dzisiaj, najbliżej nas, ludzi wierzących. Idole przesłaniające Boga są obecne, i to, niestety, w znaczeniu metafizycznym. Również etycznym i eschatologicznym. Eklezjologicznym także.

ks. dr hab. Mirosław Pawliszyn, prof. UWM

Religion as Idolatry

A philosophical essay
on the inevitability of idolatrous elements in religion

SUMMARY

Idolatry, or worshipping finite objects wrongly identified with God (the greatest sanctity) is one of the main dangers for every religion. It is a relatively common phenomenon, because religious people seek to make contact with the object of their worship at any cost. The result of this eagerness is creating various images of God which are supposed to make Him understandable and close; however, if God (as an absolutely transcendent being) can only be known through symbols and metaphors, then a danger arises that the images of Him created by people will overtime become the actual (and only) object of religious adoration. This is how religion becomes idolatry; instead of the cult of God (sanctity) it becomes a cult of His finite, worldly images.

Other manifestations of idolatry, besides the images of God which overshadow Him, are sacred space (a place of special graces given by God), sacred time, and saints (who were graced with the privilege of interacting with God or preaching His truth). A religious institution can also become an idol, if it assumes the right to speak in His name, especially in the sense of fulfilling His will. The most vivid example is the Roman Catholic Church which assumes the right to possess all the means necessary for salvation. Citing a (God-given) power of keys to the Kingdom of God, the Roman Catholic Church actually takes over God's prerogatives to forgive sins and grant supernatural grace. Another problem is that the Church believes in the actual presence of Christ's body and blood in the Eucharist; under this assumption Christ's continued presence in the world is dependent on articulating the Eucharistic formulas by authorized people. The Roman Catholic Church takes power over God and His actions in the world and thus the relationship between God and the Church changes. It is not God who makes the Church's actions possible, but the Church enables God. The role of specific elements of Christian doctrine also changes: it is not the resurrected Christ who is the real Savior of the world, but rather the Eucharistic Christ fully controlled by the Catholic clergy. What follows is that the religious institution stops being a tool of the cult and becomes its actual object.

The process of transforming religion (the cult of God as absolute sanctity) into idolatry (worshipping His finite representations) is inevitable; for if one is to know the object of their religious worship, they must create a finite image of Him. However, no symbol supposed to represent God is an accurate image, because it veils Him more than it unveils Him. This situation would not even be helped by God manifesting Himself to the one; for if He is to be recognized, He must manifest Himself using symbols that one is able to recognize. This means that He has to manifest not the way He is in his essence, but in a way legible to people. Therefore, even God who wants to manifest Himself must assume the form of a finite idol.

The possibility to worship God embarks on a similar problem; the paradox of religion is that it is an attempt to worship God the way He is in His essence, however in reality it turns out to be worshipping His human images. Therefore, on one hand idolatry ruins religion (it distances one from God and drowns them in the world of finite idols), on the other – it is a necessary condition of religion (without finite images of God, He would be completely unrecognizable to people and thus it would be impossible to worship Him). Therefore, religion can only exist as idolatry.

Translated by Agnieszka Ziemińska

Religię można uznać za przedsięwzięcie niemożliwe; z jednej bowiem strony jej celem jest oddanie należnej czci temu, co absolutnie święte i nieskończone, z drugiej – cel ten można realizować wyłącznie dzięki posłужeniu się skończonymi i materialnymi obiektami, należącymi do sfery profanum. Ukierunkowana na to, co nieskończone – religia osiąga zawsze tylko to, co skończone; mimo to wnosi do życia orzeźwiający powiew nieskończoności i absolutu, nadając wszystkim ludzkim upadkom i klęskom specyficzny – chciałoby się powiedzieć – święty (boski) blask.

Idole religijne funkcjonują w ludzkim życiu podobnie do metafor, niezbędnych w myśleniu, także naukowym. W korzystaniu z nich nie ma nic zdrożnego dopóty, dopóki człowiek zdaje sobie sprawę, że nie powinien ich rozumieć dosłownie. Idole religijne stają się niebezpieczne dopiero wtedy, gdy wierzący zaczyna je utożsamiać z obiektem religii, oddając im niezasłużoną cześć. Dopóki jednak ludzie są świadomi ich nieadekwatności względem sacrum, dopóty idole mogą służyć jako wygodne narzędzie nawiązywania z nim kontaktu. Przy takim rozumieniu idolatrii nie tylko nie musi ona niszczyć religii, lecz wydaje się jej niezbywalnym elementem. Bardziej groźna idolatria okazuje się dopiero wtedy, gdy zostanie odniesiona do niektórych osób czy instytucji religijnych, które nie tylko przysłaniają Boga, lecz – usurpując sobie prawo do występowania w Jego imieniu – w gruncie rzeczy Go detronizują i zastępują.



71-101 Szczecin, ul. Mickiewicza 66
tel. 91 444 20 06, 91 444 20 12
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl
www.wn.usz.edu.pl

ISBN (online) 978-83-8419-122-4
ISBN (print) 978-83-7972-362-1



9 788379 723621