

WALKA W IMIĘ RELIGII

Od „świętej wojny” do modlitw za pokój w Asyżu

Zdarzenia takie jak atak na World Trade Center w Nowym Jorku 11 września 2001 r., spory między arabskimi a żydowskimi roszczeniami do terytorium Palestyny, konflikt graniczny w Kaszmirze i walki Tamilów o utworzenie niezależnego obszaru hinduistycznego na Cejlonie – ogniska zapalne na dzisiejszej mapie świata można by wyliczać w nieskończoność. W tych i innych konfliktach motywy religijne i polityczne roszczenia do władzy często są wzajemnie tak ciasno splecione, że nie da się ich rozdzielić. Ze względu na swoistość i narodowy, historycznie narosły profil zwalczających się grup etnicznych przedstawiają one imponującą mieszankę cech kulturowych i religijnych z dzisiejszymi roszczeniami do interesów.

Pod tym względem ujawnia się związek istotny dla wielu religii, którego podstawę stanowi przynależność umotywowana pochodzeniem. „Krew i ziemia” należą zatem do ukrytych lub nieraz publicznie bronionych sił składowych takiej społeczności religijnej. W historii religii nie wykluczało to spotkań, wzajemnych wpływów i procesów wymieszania (synkretyzmu). Elementem samopotwierdzenia danej tożsamości w religii i kulturze była jednak również walka prowadzona w jej imię.

W religiach starożytnych walka była uważana za zadanie i prowadzona w imię bogów związanych z danym terytorium. W tzw. religiach plemiennych lub naturalnych siła bóstw przodków jest przekazywana i stosowana w sposób rytualny w walkach między grupami etnicznymi. W *Bhagavadgicie*, najpopularniejszej w Indiach świętej księdze hinduizmu, bóg Kriszna zjawia się na polu bitwy, by przypomnieć członkowi kasty wojowników o obowiązku (*svadharma*) prowadzenia wojny.

* HORST BÜRKLE, ur. W 1925 r. w Niederweisel (Hesja), studiował teologię ewangelicką w Bonn, Tybindze, Kolonii i Nowym Jorku. Doktorat w 1957 r., habilitacja w 1964 r. Po zakończeniu działalności wykładowczej na Uniwersytecie Kampala (Uganda) został w 1968 r. powołany jako biskup diecezjalny do Monachium. W 1987 r. przeszedł na katolicyzm.

W chińskim konfucjanizmie udział w walce za cesarza jako „Syna Niebios” ma podstawę zobowiązującą etycznie. Walka jako samoofiarowanie jest w japońskim szintoizmie najbardziej bezpośrednią drogą umieszczenia swojego imienia w szeregach tych, którym naród nieprzerwanie oddaje boską cześć, należną przodkom. Wyjątek stanowi buddyzm w swej pierwotnej, zakonnej postaci *hinajany*. Odrzucenie bowiem przez jednostkę więzów z bytem w obliczu celu, do którego dąży (*nirvana*), pozbawia ją wszelkiej motywacji do bohaterckiego nastawienia. W porównaniu z jogistycznymi tradycjami Indii, metodyczne ćwiczenia mają tu na celu likwidację wszystkich czasowych odniesień do egzystencji.

Jaką jednak rolę odgrywają walka i terytorium w trzech religiach spokrewnionych ze sobą w kwestii monoteizmu: wierze w Boga Izraelitów, chrześcijan i muzułmanów?

Pytanie to nie dotyczy wojen, które prowadzono w dziejach tych religii. Pytać należy raczej o zrozumienie pojęć: walka i terytorium, podstawowe dla „istoty” tych religii. Odpowiedź na to pytanie będzie jednocześnie odpowiedzią na pytanie, jakie są przesłanki dla powtórzonego 24 stycznia 2002 r. spotkania w Asyżu na modlitwach o pokój.

Izrael i jego walka o Ziemię Obiecaną

W dziejach patriarchów dwunastu plemion Izraela zajęcie ziemi ma decydujące znaczenie. Historia ustanowienia wiary w jednego i jedyne prawdziwego Boga jest od początku związana z przydzieleniem nowej, stałej ojczyzny w postaci ziemi: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę” (Rdz 12, 1). Wymarsz następuje z kraju przejściowo własnego do kraju jeszcze nie znanego, lecz już zapewnionego. Koczownikom zostają obiecane osiadłość i stabilność: „Twojemu potomstwu oddaję właśnie tę ziemię” (Rdz 12, 7). Wskazana jest tu zmiana miejsca. Wiara jest w swoim przyzwoleniu związana z opuszczeniem i ponownym wzięciem w posiadanie. Decyduje o tym Boże uprawnienie: Bóg tak chce. Ufna wiara konkretyzuje się w posłusznej akceptacji przydzielenia tego kraju: „Abram udał się w drogę” (Rdz 12, 4).

Obietnica potomstwa i kraju są ze sobą związane. W żądaniu ofiary z jedyne syna, z którym związane jest całe dziedzictwo (Rdz 22), powtarza się raz jeszcze wystawienie wiernego Abrama na próbę boskiej Obietnicy. „Abram uwierzył” (Rdz 15, 6).

Wiara Izraela w Boga nie wznosi się w mitycznej postaci ponad swoje historyczne uwarunkowania, lecz zachowuje „kontakt z ziemią” w konkretnym sensie tych słów. Do horyzontu doświadczenia tej wiary należy geografia. W zmianie z koczowniczej tułaczki do zamieszkania w Ziemi Obiecanej przejawia się wierność przymierzu z Jahwe. Wyznanie Tego, „który wyprowadził Izraela z Egiptu”, należy do najdawniejszego repertuaru wiary Izraela w Jahwe¹. Powołanie, uwolnienie i obietnica ziemi tworzą triadę w pierwotnym wyznaniu Izraela. Najstarsze *credo* w Pwt 26, 5-9 brzmi: „Ojciec mój, tułacz Aramejczyk, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy wołaliśmy do Pana, Boga ojców naszych. Pan usłyszał nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciemnienie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Przeprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód.”

Motyw ziemi wszedł nie tylko do tradycji wyznania Izraela, lecz pozostał żywy w kulcie i tradycjach świątecznych. Z uiszczeniem pierwszych płodów wiąże się stale podziękowanie Bogu za ziemię. O wejściu do Ziemi Obiecanej pamięta się w kalendarzu świąt jako o cudownym wydarzeniu, w uroczystościach, które koncentrują się wokół świątyni Gilgal koło Jerycha (por. Joz 2-9).

Cudowną pozostaje w pamięci również walka, która wiąże się ze zdobyciem terytorium. Jest to osobista walka Jahwe, w której dopomógł On swojemu ludowi w zwycięstwie nad osiadłymi tam już ludami. Dlatego też hymn Debory wysławia Jego zwycięstwo, które pozwolił On odnieść Izraelowi w walce: „Słuchajcie, królowie, nastawcie uszu, władcy: Dla Pana będę śpiewała [...]. Panie, gdyś Ty wychodził z Seiru, [...] ziemia wtedy drżała, [...]. Góry dżdzem ociekały przed obliczem Pana, [...] Boga Izraela!” (Sdz 5, 3-5). W heroizacji walki o terytorium mogły odgrywać rolę późniejsze ewolucje i konflikty².

¹ Por. wyczerpująco: M. Noth, *Pentateuch* (1948), 48n.

² Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 236n.: „Jeśli nawet wersja wydarzeń w Sdz 1, 1n. wykazuje decydujące różnice w zestawieniu z obrazem Joz 2, 10, obrazem, który powstał później i upowszechnił się w sposób niemal wyłączny, [...] to przecież i w tej wersji fakt ten potraktowany został jako wydarzenie typowo wojenne. [...] I tak, późniejsze doświadczenia oraz przekonanie o niemożliwości jakiegoś pokojowego współistnienia, jednocześnie zaś przeświadczenie o słusznym prawie Izraela do całego kraju wycisnęły już określone piętno na najstarszych przekazach tradycji”

Walka jest nie tylko akcją Izraela. To własna „święta wojna” Jahwe. Uchodzi ona za „wojnę Jahwe” (zgodnie ze starym określeniem w „Księdze wojen Pana” w Lb 21, 14) i należy do dziedziny sakralnej (w brzmieniu dźwięku trąby, w dzieleniu zwierzęcia ofiarnego – por. 1 Sm 11, 7; Sdz 19, 29). Mężczyźni prowadzący tę walkę podlegają szczególnym przepisom sakralnym (por. 1 Sm 21, 5n). Sam Jahwe prowadzi walkę³.

Zajęcie terytorium pozostaje zwycięstwem Boga, którego używa On Izraelowi. Chodzi o kraj „należący niegdyś do innych ludów i dany przez Jahwe w posiadanie Izraelowi w ramach realizacji historycznych planów Jahwe”⁴. „W ten sposób bowiem można opisać również samego Jahwe, który swoją wojną manifestuje poparcie dla Izraela, jako wojownika. «Pan, mocarz wojny, Jahwe jest imię Jego» – słyszymy w pieśni Mojżesza w Wj 15, 3. Liturgia bramy Ps 24 zapowiada Króla wspaniałości, nadciągającego ku bramom: «Pan, dzielny i potężny, Pan, potężny w boju». Niesłychanym obrazem opisuje Iz 63, 1n. Jahwe nadchodzącego od strony Edomu w szacie splamionej krwią” Wyrazistym symbolem jest miecz Jahwe: „Jego nienasycona szaleńczość w walce przeciwko Egipcjanom (Jr 46, 10), jego upojenie w walce przeciwko Edomowi (Iz 34, 5n.)”⁵

Obiecane terytorium, uduchowione później, bohaterskie wejście Izraela w jego posiadanie drogą walki oraz doświadczenie Boga, które weszło do tradycji wiary Izraela i w niej się rozwinęło, tworzą jedność. „Tak Jahwe prowadził swój lud i słał sam siebie! Izrael przedstawił tworzenie przez Jahwe historii swojego ludu ze wspaniałością, która wykracza daleko poza ramy tego, co zostało przedstawione w starszej i bardziej realistycznej relacji. Wiara do tego stopnia zawładnęła tym materiałem, że unaoczniała wydarzenie od strony, jak sądziła, swojej wewnętrznej. Ten późny obraz objęcia kraju przez Izraela jest przekazywany i kształtowany poprzez znaczną gorliwość i sławienie czynów Jahwe”⁶.

Również w Nowinie, zapowiadanej przez proroków jako sąd Jahwe nad Jego ludem i kara dla niego, centralnym tematem w interpretacji wygnania i powrotu jest kraj. Tylko na jakiś czas i nie dla wszystkich

³ Na temat sakralnego charakteru „świętej wojny” i instrumentalnej roli Izraela w „wojnie Jahwe” szczegółowo: G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, 1951.

⁴ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 238.

⁵ W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 1972, s. 50.

⁶ Tamże, s. 301.

obczyzna staje się raz jeszcze zasłużonym losem, który należy wycierpieć. W 586 r. przed Chr., za czasów Nabuchodonozora, Jerozolima zostaje zdobyta, a elita narodu wygnana do Babilonu na całe pokolenie – aż do roku 538. W tych jednak, którzy siedzieli nad wodami Babilonu i płakali (por. Ps 137, 1), pozostała żywa tęsknota za krajem – nostalgia. Centralne treści wiary obracały się znowu wokół tego, co stracone i ponownie wyczekiwane. Pokuta w obliczu doświadczanego losu, wygnanie znoszone w nadziei na powrót do domu, pociecha w cierpieniu, która karmi się dotrzymywaniem przyrzeczenia wierności Jahwe – w tych proroczo ujętych, podstawowych doświadczeniach wiary odniesienie do kraju jest czymś oczywistym.

Jednak nie tylko w czasach wygnania pod panowaniem Asyrii i Babilonu, znoszonych jako plaga i sąd, związek z krajem ojców pozostaje „zasadą nadziei”, dającą motywację do działania. Kiedy obca władza okupacyjna – Rzym – wzięła pod swoją administrację dawno już podzielony kraj, to przywiązanie do obietnic Boga ojców znalazło swój wyraz w walkach o wolność. Walkę za wiarę uznawało za swój obowiązek ugrupowanie zelotów. Wojna przeciwko rzymskiemu okupantowi zakończyła się jednak zdobyciem Jerozolimy przez oddziały pod wodzą cesarskiego syna Tytusa. Świątynia została zniszczona, a jej święte relikwie przewiezione w tryumfalnym pochodzie przez Rzym, co po dziś dzień uwieczniono na płaskorzeźbach zdobiących łuk tryumfalny, noszący imię Tytusa.

Późniejsze powstania pod wodzą Bar Kochby, mesjańskiego „Syna Gwiazd”, stanowiły polityczny ruch wyzwoleniczy, w którym ponownie walka za wiarę była rozumiana jako posłuszeństwo wobec Jahwe, jako Posiadacza okupowanego kraju.

Na czasy rzymskiego panowania przypada wydarzenie, które powinno doprowadzić nie tylko dzieje Izraela do obiecanego spełnienia. „Kiedy czas się wypełnił”, Bóg poprzez Wcielenie swojego Syna sprawia, że drogi, którymi wspólnie kroczy ze swoim ludem Izraelem, prowadzą do „określonego od początku celu” Ci, którzy wierzą w jego posłannictwo, czytają dzieje przodków w innym świetle. Nie są już one tak po prostu przekazaniem na własność Ziemi Obiecanej ojcom. Walka za wiarę nie ma już na celu utrzymania terytorium w Izraelu. Dla *Pięcioksięgu* i *Ksiąg Prorockich* to wydarzenie historycznej miary stanowi klucz do ich dotąd tymczasowej, etnicznej i ograniczonej terytorialnie interpretacji. Życie, słowo i dzieło Jezusa z Nazaretu tworzą odtąd ramy odniesienia dla przekazu ojców. „Słyszeliście, że powiedziano przodkom [...] A ja wam powiadam...” (Mt 5, 21n).

W epoce Syna, w owym „a więc” (... ..), Jego następcom ukazuje się ukryty, ograniczony dotąd, horyzont interpretacji dziejów Izraela. Należy do niego również rola i zrozumienie walki za wiarę, która miała dotąd w Izraelu decydujące znaczenie. Owa cezura w dziejach Izraela wywarła znaczny wpływ na dzieje pochrześcijańskiego judaizmu. Miejsce ośrodka kultu, jakim była Świątynia Jerozolimska, zajmują liczne *chedery* żydowskich gmin wyznaniowych w diasporze. Walka „za wiarę” o obiecane terytorium zanika na korzyść dyscyplin i rygorów wiary o różnych innych orientacjach, mających na celu zachowanie żydowskiej tożsamości. Ukształtowana już we wcześniejszych okresach diaspory, wytwarza się nowa „wiara żydowska”, dla której walki o święte terytorium są elementem dziejów ojców. Nadzieja na odzyskanie terytorium Izraela staje się jednym z elementów oczekiwania na koniec świata. Zlewa się też ściśle z ukierunkowanym na koniec dziejów wyglądem Mesjasza, które stosunkowo późno odzwierciedliło się w tradycji Izraela⁷ Również nacechowany walkami, prześladowaniem i wygnaniem, stosunek do „narodów” znajduje w nich prorokowaną niegdyś odpowiedź. Nie nowa, raz jeszcze bohatercko zdobyta, własna państwowość, utworzona na dziedzicznym terytorium, staje się motywem przewodnim rozproszonego po całym świecie judaizmu. Abstrahując od akceptacji Chrystusa przez biorące z Niego początek Nowe Przymierze Boga z całą ludzkością, wierze żydowskiej pozostaje trwanie przy objawieniu się swojego Boga wobec narodów na koniec świata. Przedwczesny powrót do walki o utworzenie nowego Syjonu w postaci żydowskiego państwa „Izrael” musiał zatem się znaleźć w sprzeczności z apokaliptyczną nadzieją na Syjon. Dopiero razem z tą nadzieją walka stała się ponownie doświadczeniem towarzyszącym nowej żydowskiej egzystencji państwowej⁸. Narodzona z najbardziej ekstremalnych i naj-

⁷ Oczekiwanie na pojawienie się wyzwoliciela Mesjasza na koniec dziejów rozkwita po zburzeniu świątyni w 70 r. po Chr. również w judaizmie rabinackim. Wraz ze stłumieniem drugiego powstania przeciwko Rzymianom (132-135 po Chr.) słabną konkretne mesjańskie oczekiwania. W literaturze rabinackiej znajdziemy wyraźną odmowę bliskiego oczekiwania mesjańskich wydarzeń. Idzie z nią w parze rezygnacja z akcji politycznych. Nadejście Mesjasza zależy odtąd od gotowości Izraela do pokuty i od jego posłuszeństwa Prawu.

⁸ Przeciwko religijnemu uzasadnieniu powstania państwa w nowożytnym Izraelu kierują się od początku antysyjonistyczne głosy w światowym judaizmie. Żądają one ścisłego odgraniczenia państwa od religii i „końca syjonizmu” Moshe Zimmermann, profesor historii nowożytnej na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, w książce *Wende in Israel. Zwischen Nation und Religion [Zwrot w Izraelu. Między narodem a religią]* (Berlin 1996) stwierdza współcześnie „paradoksalną ewolucję” w nasilającym się religijnym charakterze syjonizmu, powodującą „przewartościowanie uwarunkowań historycznych. Powstała iz-

szerzej zakrojonych dziejów prześladowań w żydowskiej historii, walka o własne terytorium stała się ponownie kwestią żydowskiego losu. Wymuszała ją jednak i podsycała ideologia prześladowania i zniszczenia, która nie tylko zakwestionowała chrześcijańską wiarę w przełom epok, związany z wydarzeniem Chrystusa, lecz ogłosiła ją nawet swoim przeciwnikiem⁹

Święta wojna w islamie – Zadanie nowego Proroka

Odmienne niż w dziejach Izraela, „walka za wiarę” staje się tematem objawień Mahometa w *Koranie*. Tradycję, do której Mahomet nie tylko nawiązuje, lecz w której umieszcza się jako ostatni z Proroków, stanowią starotestamentowe dzieje Obietnicy Izraela. Historia Zbawienia w Izraelu wiedzie – jego zdaniem – przez przedostatniego, największego ze wszystkich Proroków Izraela, Jezusa z Nazaretu, do jego własnego prorokowania, rozumianego jako ostateczne spełnienie boskich objawień. Zarówno przekazy staro-, jak i nowotestamentowe, o ile były mu znane, otrzymują zatem funkcję „świadcstw legitymacji” świadomości jego powołania. Preferuje on jednak dziedzictwo izraelickie, które odpowiada jego własnemu światu, obejmującemu plemiona arabskie. Ponadto nowotestamentowemu świadectwu wiary o założeniu Nowego Przymierza w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa odmawia on charakteru spełnienia w dziejach Zbawienia. W ten sposób tworzy się miejsce dla głoszonych przez Mahometa objawień Allaha. Pochlebne, wspaniale sformułowane, nierzadko pełne czci wypowiedzi *Koranu* na temat postaci Jezusa i Jego Matki Maryi czynią z Nich prekursorów, przygotowujących świat na to, co usłyszał i przyjął Mahomet. Postać Jezusa z Nazaretu, pozbawiona chrystologii, wydaje się przy tym być częścią historii Allaha z Izraelem.

raelska «ideologia krwi i ziemi, która» miałaby stosować «krwawą ofiarę» dla zdobycia «świętych miejsc» jako argument na poparcie nowego utworzenia ideologii syjonistycznej i państwa” Cyt. za: M. Lehming, *Das Ende des Zionismus [Koniec syjonizmu]*, Literatur-spiegel, Verlag Der Tagesspiegel 1966.

⁹ „Relacje między żydami i chrześcijanami mają charakter szczególny. [...] Historię Europy, zwłaszcza w XX w., naznaczyły bolesne wydarzenia, po których nasze relacje powinny nabrać nowego wigoru, aby tradycja religijna, która przeniknęła kulturę i życie kontynentu, wciąż stanowiła integralny element jego duszy, pomagając mu służyć rozwojowi każdego człowieka i całego człowieka”. (Z listu papieża Jana Pawła II do kardynała Waltera Kaspera, przewodniczącego Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, z okazji jego udziału w Kongresie Żydów Europejskich w Paryżu 28 i 29 stycznia 2002. *L'Osservatore Romano* z 15.02.2002, s. 7).

Z takiej perspektywy Mahometa, ukierunkowanej na własne prawo prorocze, *Koran* nawiązuje również do tradycji „świętej wojny” Izraela. Pasuje ona do kulturowego, plemiennie-religijnego rodowodu założyciela nowej religii. *Dżihad* oznacza w *Koranie* „walkę na drodze Allaha”. Jest częścią misji Twórcy, za pomocą której zobowiązuje on swoich wiernych płci męskiej do szerzenia islamu. Walka ta nie należy wprawdzie do pięciu podstawowych obowiązków muzułmanina i dopiero wraz z nasilaniem się bohaterskich czynów Mahometa uzyskuje swoje rozszerzone znaczenie. We wczesnych surach mekkańskich dominuje jeszcze nakłanianie do cierpliwości wobec ataków niewiernych. W okresie medyńskim, wraz z rozbudową islamskiego państwa-miasta, pojawia się najpierw prawo do zbrojnego odpierania ataków, a w końcu także obowiązek podporządkowania sobie siłą nieprzyjacielskich mekkańczyków. Teksty *Koranu*, które odnoszą się do obowiązku „świętej wojny”, przypadają niemal wyłącznie na ten właśnie okres medyński. W miejsce pierwotnego nauczania Mahometa, które miało na celu ostrzeżenie jego mekkańskich współplemieńców przed nadchodzącym sądem Allaha, pojawiają się teraz wskazówki dotyczące wojennych zdobyczy, budowy i rozbudowy obszaru panowania islamu. Ograniczeniu ulega obowiązek *dżihad* jedynie w czasie „świętych miesięcy”¹⁰. Kiedy one miną, „wtedy zabijajcie bałwochwalców tam, gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki! Ale jeśli oni się nawrócą i będą odprawiać modlitwę, i dawać jałmużnę, to dajcie im wolną drogę. Zaprawdę, Bóg jest przebaczący, litościwy!” (sura 9,5). Bezpośrednim celem nakazywanej walki jest nie nawrócenie, lecz podporządkowanie sobie płacących daninę: „Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą w Boga i w Dzień Ostatni [...] i nie poddają się religii prawdy [...] dopóki oni nie zapłacą daniny własną ręką.” (sura 9, 29).

Walka w imię Allaha zawiera od początku składnik eschatologiczny, który łączy oba motywy: pierwotnie dominujące oczekiwanie na sąd i wysuwającą się coraz bardziej na pierwszy plan walkę o terytorium. Śmierć w walce oznacza urzeczywistnienie wiecznego zbawienia. „Niechże walczą na drodze Boga ci, którzy za życie tego świata kupują życie ostateczne! A kto walczy na drodze Boga i zostanie zabity albo

¹⁰ Sura 2, 217 jednoznacznie ustala obowiązek walki jako drugorzędny wobec zobowiązania do zachowania miesiąca postu Ramadanu: „Będą ciebie pytać o miesiąc święty i walkę w tym miesiącu. Powiedz: «Walka w tym miesiącu jest sprawą poważną, lecz odsunięcie się od drogi Boga, niewiara w Niego i w święty Meczet, wypędzenie z niego jego ludu jest rzeczą jeszcze poważniejszą przed Bogiem»” – Ten i następne cytaty z *Koranu* wg tłumaczenia Józefa Bielawskiego, *Koran*, Warszawa 1986.

zwycięży, otrzyma od Nas nagrodę ogromną” (sura 4, 74). Wiara w Allaha, konieczność emigracji i gotowość do „walki na drodze Boga” – tworzą triadę Obietnicy. „Spodziewają się miłosierdzia Boga” (sura 2, 218).

Właściwym celem wojny jest uznanie Allaha i nałożonego na Mahometa obowiązku islamizacji (sura 8, 38n.): „Powiedz tym, którzy uwierzyli: «Jeśli oni się powstrzymają, to zostanie im przebaczone to, co było przedtem [...] Zwalczajcie ich, aż nie będzie już buntu i religia w całości będzie należeć do Boga»”

Tradycja (*hadith*) podejmuje temat walki za wiarę, która odgrywa pewną rolę w źródłach ustnego przekazu Proroka. U sunnitów, szyitów i wahabitów cieszy się ona dużym autorytetem. Zawiera „wypowiedzi” Mahometa, które nie są przekazane w *Koranie*. Napotyka się tu „ustalenia wykonawcze” do „świętej wojny”, które odzwierciedlają już post-koraniczną sytuację islamu. Zgodnie z nimi, przepisy dotyczące *dżihadu* mogą – w zastępstwie wielu – wykonywać również przedstawiciele poszczególnych grup. Jeśli cel walki można osiągnąć, włączając w nią mniejszą ilość uczestników, jej obowiązek nie dotyczy już reszty muzułmanów. Natomiast w przypadku agresji na islamskie terytorium każdy, czy to mężczyzna czy kobieta, ma obowiązek o nie walczyć.

W tradycjach Proroka napotykamy kolejne zastrzeżenie: „świętej wojny” nie wolno prowadzić przeciw narodowi, któremu nie dano uprzednio okazji do nawrócenia się na islam. Uzasadnienie brzmi: „Ponieważ Prorok tak rozkazał swoim dowódcom i tym samym narodowi, że jest atakowany z powodów religijnych, a nie w celu splądrowania i zniewolenia” Kiedy jednak niewierni, wezwani do wiary islamskiej, wzbraniają się podążyć za tym głosem i „również płacić pogłównne, obowiązkiem muzułmanów jest przywołać Boga na pomoc i niewiernych zalać pożogą wojenną, gdyż Bóg pomaga tym, którzy Mu służą, a niszczy swoich nieprzyjaciół, niewiernych”¹¹.

Niejasnym pozostaje fakt, czy walka, którą Mahomet uważał za obowiązującą wojnę religijną przeciwko mekkańczykom, będzie w przyszłości obejmowała również walkę w imię wiary przeciwko światu niewiernych jako takiemu aż do podporządkowania go islamowi. Późniejsza tradycja wypowiada się wyraźnie w tym sensie. Odnośne ustępy *Koranu* w przypadku walki za wiarę zakładają, że niewierni, których należy pokonać w „świętej wojnie”, stanowią zagrożenie lub są ludźmi, którzy nie dochowali wiary. W przekazanym

¹¹ Źródło: *Hidava* wg TH. Hughes, *Lexikon des Islam*, 1995, s. 134.

tuż po jego śmierci opowiadaniu mówi się o listach Mahometa do otaczających go obcych potęg, które zakładały takie ogólne rozszerzenie walki za wiarę. „Kiedy muzułmańskie wojska wykroczyły poza Arabię”, *dżihad* staje się „wspólnym obowiązkiem wszystkich wolnych i dorosłych muzułmanów płci męskiej, zdrowych na ciele i umyśle oraz mających środki, ażeby dotrzeć do muzułmańskiego wojska, jednak nie obowiązkiem wiążącym każdą jednostkę, lecz jedynie takim, który zostaje dostatecznie spełniony, kiedy wypełni go pewna liczba muzułmanów. Należy go spełniać, dopóki cały świat nie znajdzie się pod muzułmańskim panowaniem”¹².

W dalszych dziejach islamu napotykaemy ewolucje, które nadają inną interpretację temu ugruntowanemu w *Koranie* i tradycji obowiązkowi. Zwłaszcza w różnych kierunkach islamu mistycznego także tradycja „świętej wojny” uzyskuje znaczenie uduchowiające, ukierunkowane na duchową odnowę wiernego. Wpływy chrześcijańskiego życia monastycznego nadają początkowo sufickiemu ideałowi pobożności inny kierunek. Późniejsze wpływy gnostycyzmu oraz wschodnich praktyk religijnych czynią z pierwotnego *dżihadu* krucjatę przeciwko własnym słabościom w wierze¹³. Miejsce ziemskiej walki wojskowej zajmuje duchowe doskonalenie. Życie wiernego staje się podróżą (*safar*). Tego, kto poszukuje Boga, przyrównuje się do podróżnego (*salik*) w drodze do pełnego połączenia się z boskim Bytem. Historii sufizmu nieobce jest cierpienie, prześladowanie w łonie islamu, nawet śmierć męczeńska, stąd też łatwiej nawiązuje się dialog między chrześcijanami a przedstawicielami tego właśnie kierunku w islamie. Jest on pozbawiony dogmatycznych i prawnych zasad szkolnej interpretacji *Koranu*. Zdaniem islamskich mistyków, postępowanie zgodnie z zasadami *szariatu* należy jeszcze do najniższego stopnia islamskiej egzystencji. Natomiast dążenie do doskonałości poprzez walkę prowadzi przez kolejne stopnie do celu, jakim jest „zanik” (*fana'*) ziemskich więzów w zespoleniu z Bogiem. Kara i pokuta, asceza i duchowa

¹² *Handwörterbuch des Islam*. Na zlecenie Koninklijke Akademie van Wissenschaften, Amsterdam. wyd. przez A. J. Wensincka i J.H. Kramersa, Lejda 1941, s. 112.

¹³ „Już w czasach Mahometa w objawieniach koranicznych można wyczuć napięcie między oczekiwaniem eschatologicznym (zawierającym w sobie negację świata) a dążeniem do zdobycia świata. Wprawdzie Mahometowi przypisuje się niesłusznie słowa, że w islamie nie istnieje stan zakonny; zakonem w jego gminie jest bowiem wojna; jednak już wcześniej wykształcił się kierunek ascetyczny, który pod pewnymi względami mógłby nawiązywać do chrześcijańskich pustelników, wymienianych już w przed-islamskiej poezji” A. Schimmel, w: F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, 1952, s. 848.

dyscyplina są motywami, które sufitę raczej zbliżają do strukturalnie pokrewnej duchowości w innej religii niż czynią przeciwnikiem w walce za wiarę. Muzułmanin będący mistykiem czyta „swój” *Koran* inaczej niż większość muzułmanów będących sunnitami czy szyitami. Dla niego wiara nie jest ukierunkowana na dające się regulować i organizować aktywności doczesnego świata, lecz na walkę o udoskonalenie własnego życia duchowego. Wybierając tę orientację, sufizm musiał jednak popaść w pełną napięcia sprzeczność z interpretacją *Koranu*, nastawioną na wewnątrz-świeckie przepojenie polityką. Odpowiednimi środkami są przy tym uduchowiona interpretacja sprzecznych miejsc w tekście lub ich ograniczenie do szczególnej sytuacji historycznej Proroka. Środki te nie potrafią jednak zlikwidować przepaści, która – również w odniesieniu do koranicznego obowiązku walki za wiarę – oddziela ponad 90% muzułmanów nie będących sufitami.

Jak formułuje to edynburski badacz islamu W. Montgomery Watt, najpóźniej od czasu spędzonego w Medynie Mahomet uznawał się – w osobistej jedności – za „proroka i męża stanu” Ernst Bloch w swoim marksistowsko ukierunkowanym przeglądzie historii filozofii i religii wtłacza postać Mahometa w niehistoryczną i jednostronną synopsę z postacią Mojżesza. Walka o Ziemię Obiecaną w Izraelu i terytorialne rozprzestrzenianie się islamu stapiają się, dla niego, w jedność nie uwzględniającą zasadniczych różnic. „Islam, poddanie się – tak została nazwana religia Mahometa, lecz wyznaniem tej religii była tu wyjątkowo zacięta *dżihad*, „święta wojna” [...] Wojna religijna weszła dzięki islamowi całkiem w świat; *Adonai echod, Allah il Allah*, Bóg jest jedyny – tym zawołaniem dany podmiot osiąga największą subiektywność, najostrzejszą w porównaniu z zamierzonym celem. Mahometańska Dobra Nowina nie jest sama w sobie oryginalna; podporządkowuje się zresztą w znacznym stopniu potężnemu radykalizmowi Chrystusa, lecz Mękę zaczerpnęła z Biblii, i to absolutnie w sensie pasji, a nie cierpienia”¹⁴.

„... do takich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mt 19, 14)

Wraz z nadejściem Jezusa Chrystusa i głoszeniem przez Niego „królestwa Bożego” zaczyna nad tym światem panować inna, nowa władza. Jako Mesjasz, wypełniający dzieje nie tylko Izraela, jest On

¹⁴ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, s. 1506.

„Królem żydowskim” (βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων)¹⁵ Ta godność Króla mesjańskiego, nadana – zgodnie z przepisami – Ukrzyżowanemu celem ochrony praw rzymskiego cesarza, ma jednak odniesienie do królestwa, które jest nie z tego świata. Gdyby było ono terytorium takim ja to, o które Izrael musiał walczyć w swojej dotychczasowej historii, Bóg – na prośby tego Króla Mesjasza – zaangażowałby jakąś ponadziemską armię, potrzebną do Jego zwycięstwa: „Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, a zaraz wystawiłby Mi więcej niż dwanaście zastępów aniołów?” (Mt 26, 53).

Ponadto gdyby to nowe królestwo należało przeforsować na miarę innych i bronić go przed nimi, wówczas potrzebowałoby ono nadal akcji bojowych, jakie ludzkość zna ze swej historii, również historii religii. „Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom” (J 18, 36). Oczywiście, jest tu mowa również o walce za to królestwo. Odtąd jednak pojęcie to należy rozumieć w sensie metaforycznym. Jest to „dobra walka” za wiarę. Greckie pojęcie zawodów (αγών) zastępuje tutaj wyraźnie wojenne, nieprzyjacielskie zmagania. Zaangażowanie, wymagane ze względu na to nowe królestwo, musi być całkowite, aż do oddania własnego życia: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10, 28). Ta nowa walka nie jest jednak prowadzona w taki sposób, jak walki między ludźmi, jest to bowiem walka „przeciw krwi i ciału” (Ef 6, 12). Przełamuje ona zatem granice stosunków międzyludzkich i ugrupowań etnicznych, jakie znane są w walkach między ludźmi. Ma też odniesienie kosmiczne – odpowiadając pod tym względem panowaniu Chrystusa. Walcząca wiara ma do czynienia z ponadziemskimi Zwierzchnościami, Władzami, [...] rządcami świata tych ciemności (por. Ef 6, 12)¹⁶ W inny sposób powraca tu motyw wojny, którą prowadzi sam Bóg: „Dlatego przywdziejcie pełną zbroję Bożą” (Ef 6, 13). Symbolika „uzbrojenia” odnosi się do istotnych cech walczącego: „...przepasawszy biodra wasze prawdą i przyoblókszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość

¹⁵ Mt 2, 2; 27, 11. 29. 37; Mk 15, 2. 9.12.18.26; Łk 23, 3. 37n; J 18, 33. 37. 39; 19, 3. 41n; 19, 21.

¹⁶ „Konflikt sięga jednak głębiej. Dotyczy niezliczonej ilości niez mordowane atakujących nieprzyjaciół, których nie można naprawdę schwytać, którzy właściwie nie mają imienia, a tylko określenia zbiorowe; którzy od początku górują nad człowiekiem. [...] Ich pozycją jest przecież «atmosfera» bytu, którą sami rozciągają wokół siebie w swoim sensie; są wreszcie wszyscy pełni rzeczywistej, zabójczej złośliwości. [...] Walka, którą muszą prowadzić chrześcijanie, jest walką przeciwko Szatanowi. Jest zatem walką nieludzką, nadludzką” H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, 1963, s. 291n.

[głoszenia] dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę” (Ef 6, 14-16).

Walka, której się żąda, nosi cechy uczniowskie. Charakteryzuje się ofiarą i ma udział w cierpieniu Pana. Stąd też jest ona wielką nawałą cierpienia (por. Hbr 10, 32). Jest walczącemu „wyznaczona” i wymaga od niego przede wszystkim „wytrwałości” (por. Hbr 12, 1).

Dla Apostoła uzdolnienie do tej walki wymaga modlitwy wstawiennej jego gminy: „Proszę więc was, bracia, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez miłość Ducha, abyście udzielili mi wsparcia modłami waszymi za mnie do Boga” (Rz 15, 30).

W trzech pierwszych *Ewangeliach* odzwierciedla się przed-wielkanocne, niecałkowite, sprzeczne jeszcze rozumienie królestwa Bożego, rozpoczynającego się wraz z nadejściem Jezusa. Brak tu jeszcze wyniesienia i uwielbienia poprzez śmierć ofiarną, potwierdzenia w Zmartwychwstaniu i obecności Jego Bytu w zielonoświątkowym Zesłaniu Ducha. O tym, jak ambiwalentne było oczekiwanie bliskiego królestwa wśród tych, którzy za Nim szli, świadczy wypowiedziane przed Zielonymi Świątkami pytanie ucznia, zawarte w *Dziejach Apostolskich* 1, 6: „Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?” Odpowiedź na nie niweczy nadzieję zarówno pod względem terminu, jak i wyobrażenia królestwa, zarysowanego w przekazach ojców. Spełnienie tego oczekiwania wygląda bowiem całkiem inaczej. Geograficznie nie da się go odgraniczyć, a czasowo nie da się wyliczyć. „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc”. Świadcstwo tej przemiany nie dokona się już w granicach dawno podzielonego Izraela (Judei i Samarii), lecz ma wyłącznie wymiar globalny („aż po krańce ziemi”).

W świetle tego oczekiwania na królestwo Boże, które nadeszło i spełnia się w posłannictwie Jezusa Chrystusa, zapowiedzi Izraela zostają pozbawione swego przygotowawczego charakteru. Odkrywają swój właściwy sens, wyzbywając się pierwotnego partykularyzmu narodowych uwarunkowań. Już w proroczej wizji pokoju, dotyczącej Izraela, również w otaczającej przyrodzie nie istnieją sprzeczne konflikty (por. Iz 11). Zsyłając swego Syna, Bóg staje się jednak Twórcą pokoju, jaki należy się nowemu Izraelowi Bożego dziecięstwa. On sam jest tym Pokojem (por. Ef 2, 15) – pokojem jako takim, który „przewyższa wszelki umysł” (Flp 4, 7), gdyż pochodzi od Tego, który Sam przez siebie sprowadza człowieka¹⁷ i kosmos ponownie do pierwotnego znaczenia.

¹⁷ Człowiek w Chrystusie jest „nowym stworzeniem” (καινή κτισις), dla którego zostały zniesione również rytualne przesłanki przynależności do Przymierza w starym Izraelu (por.

Dzięki „Ewangelii”, którą Jezus głosi (por. Mt 4, 22), urzeczywistnia się to „królestwo”. Spodobało się Jego Ojcu, że dał swojemu ludowi udział w tym królestwie (por. Łk 12, 32). Jako zapewnione przez Ojca, nie podlega już ono walkom o władzę, w których – jak mówi Prorok Izajasz (Iz 19, 2): „Powstanie naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu” (Łk 21, 10).

Dzięki Jezusowi Chrystusowi metafora królestwa doświadcza niepowtarzalnego i radykalnego przewartościowania. Wraz z Jego nadejściem nowe światło pada na zmieniające się oczekiwania królestwa, jakie w Izraelu ciągle wywoływały nowe nadzieje. W Nim „berło Twego królestwa – berłem sprawiedliwym” (Ps 45, 7). W państwie tego Króla „kocha sprawiedliwość” (Ps 99, 4). Niepotrzebne są już zbrojne zmagania w walce o stan posiadania. Jego cechą jest trwałość, gdyż jest ono „królestwem wszystkich wieków” (Ps 145, 13). Tęsknota za wiecznym pokojem, jaka się wyraża w zapowiedziach Proroków, przemija wraz z nastaniem Bożego panowania: „Nie zachwieje się moje przymierze pokoju” (Iz 54, 10); gdyż On sam „będzie naszym pokojem”

Proklamacja tego nadejścia nie stanowi kolejnej zapowiedzi, lecz dokonuje się w Osobie samego proklamującego. To, co w wymiarze czasowym dla tych, którzy powrócili niegdyś z wygnania, w zapowiedzi Trita-Izajasza o Słudze Jahwe (por. Iz 61, 1n) miało funkcję podsycania nadziei, wypełnia się w osobie Tego, który przedstawia pismo w synagodze w Kafarnaum, wskazując na Siebie jako na Tego, którego „Pan namaścił”: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21). Walki za wiarę przybierają w tym świetle charakter *totaliter aliter*.

Historia chrześcijaństwa była również zawsze historią niepamięci jego pierwotnej orientacji. Zwrot od walki w cierpieniu do *religio licita* i wreszcie do dominującej religii państwowej spowodował, że zmieniły się wprawdzie podstawy, lecz nigdy nie zostały utracone. Od walk, które doprowadziły do tego zwrotu, poprzez następujące później aż do krucjat motywy – walka za wiarę i wojny w imię terytorium – wymieszaly się w sposób nie do odróżnienia. W konfliktach i walkach tej niewymownej historii podziałów wewnątrz jednego chrześcijaństwa zawiniła niepamięć „dobrych zawodów” (por. 1 Tm 6, 12). Konflikt między Wschodem a Zachodem przejawiał się także w podziałach

Ga 6, 15). Jaki kosmiczny wymiar ma to nowe stworzenie, staje się to widoczne w *Apokalipsie św. Jana*: chodzi o „niebo nowe i ziemię nową” i „Jeruzalem Nowe [...] zstępujące z nieba od Boga” (Ap 21, 1n).

jednego Kościoła. Walki o terytorium towarzyszyły wreszcie rozwojowi podziałów wyznaniowych, które w imię Ewangelii rozpoczęły się od reformacji w Niemczech.

W tezie o „walce kultur”, którą interpretuje się obecnie jednostronnie, pytanie o różne aspekty religijne wydaje się czymś drugorzędnym w stosunku do samych wydarzeń konfliktu. Tożsamości przeciwników bardzo ściśle przemieszały się z pierwszoplanowymi interesami dotyczącymi terytoriów. Jak jednak na płaszczyźnie konfliktu „kulturowego” można sprawić, że świadectwo sytuacji pokojowej, stworzonej na nowo w Chrystusie, nabierze wartości – jako warunek pokojowego dialogu między religiami? Jaki wkład mogą wnieść ludzie wyznający różne religie w tłumienie niepokojów tego świata?

Asyż – modlitewne spotkanie o pokój na świecie

W dniu 24 stycznia 2002 r. przedstawiciele różnych religii spotkali się w Asyżu na modlitwach o pokój w obecnej sytuacji na świecie. Papież Jan Paweł II zaprosił ich tam na „pielgrzymkę pokojową” Otoczony wieloma tysiącami wiernych, Papież podsumował w swoim przemówieniu końcowym intencję modlitw wznoszonych zgodnie z różnymi przesłankami w poszczególnych religiach: „Nigdy więcej przemocy! Nigdy więcej wojny! Nigdy więcej terroryzmu! W imię Boże niech każda religia świata niesie sprawiedliwość i pokój, przebaczenie i życie, miłość!”¹⁸. Wśród uczestników tej pielgrzymki modlitewnej, oprócz przedstawicieli różnych chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot, federacji i zrzeżeń, znalazły się również autorytety reprezentujące wielkie tradycje religijne świata: judaizm, islam, buddyzm, szintoizm, konfucjanizm, dżinizm, sikhizm, hinduizm, zoroastryzm oraz tradycyjne religie afrykańskie. W składzie delegacji każdej z tych religii uwzględniono też paletę rozmaitych, na co dzień często wykluczających się wzajemnie, tradycji.

Na jakiej podstawie można było podjąć taką inicjatywę? Już Sobór Watykański II w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich ukazał perspektywę, z której należy widzieć te religie w ich stosunku do Kościoła. Pod względem początku wynikającego z faktu stworzenia i swego boskiego końca narody zamieszkujące obszar ziemi tworzą jedną społeczność. Boska „opatrność, świadectwo dobroci

¹⁸ Przemówienie Jana Pawła II w dniu 24 stycznia 2002 r. w Asyżu; L'Osservatore Romano 3/2002, s. 9.

i zbawcze plany rozciągają się na wszystkich ludzi, póki wybrani nie zjednoczą się w Świętym Mieście, które oświetlone będzie blaskiem chwały Boga i gdzie narody chodzić będą w Jego świetle” (DRN 1).

Historia ludzkości ze swymi wojnami między narodami świadczy o jej nieposłuszeństwie od początku i o utracie tego stwórczego postanowienia. Po tym, jak Bóg w Chrystusie, który jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6), ponownie pojednał ze Sobą ludzkość, Kościół może dawać świadectwo o Tym, „w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego” (DRN 2).

W szczególny sposób Papież zwraca się zatem do chrześcijan: „Nasz Mistrz i Pan, Jezus Chrystus, wzywa nas, abyśmy byli apostołami pokoju. [...] Umierając na Golgocie, Jezus Chrystus wyrwał w swoim ciele stygmaty miłości Boga do ludzkości. Jako Świadek zamysłu miłości Ojca, stał się «naszym pokojem On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość» (Ef 2, 14)”¹⁹. W świetle tego wydarzenia dziejowego ludzie w różnych religiach oczekują „odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca” Stąd też można mówić o różnych środkach wyrazu, typowych dla religii niechrześcijańskich, jako o wspólnej podstawowej sprawie. „Tak też i pozostałe religie rozślane po całym świecie usiłują na różne sposoby zaradzić niepokoju ludzkiego serca, przedstawiając drogi, to znaczy doktryny i reguły życia, jak również święte obrzędy” (DRN 2).

Papieska inicjatywa modlitw o pokój między narodami zakłada zatem ten właśnie związek. Obejmuje on określony stworzeniem cel stanowiącej jedność ludzkości, jego świadomą utratę i jego przywrócenie w pojednawczym działaniu Boga w Jezusie Chrystusie – jako podstawę i przesłankę dla wszystkich ludzi²⁰.

„Przybyliśmy do Asyżu w pielgrzymce pokoju, aby jako przedstawiciele różnych religii zadać sobie przed Bogiem pytania dotyczące naszej odpowiedzialności za pokój, aby prosić Go o dar pokoju i zaświadczyć, że wszyscy gorąco pragniemy, aby świat stał się bardziej sprawiedliwy i solidarny”²¹. Poprzez samokrytyczne sprawdzenie włas-

¹⁹ Tamże, s. 8.

²⁰ Staje się to wyraźne, kiedy Papież zwraca się do obecnych w Asyżu chrześcijan: „Nasz Mistrz i Pan, Jezus Chrystus, wzywa nas, abyśmy byli apostołami pokoju. On przyjął i potwierdził złotą zasadę mądrości starożytnej [...] Znalazły one swe dopełnienie w przykazaniu nowym: „Miłujcie się wzajemnie, tak jak Ja was umiłowalem” (por. J 13, 34). Tamże.

nej gotowości do pokoju wiara chrześcijańska potrafi się włączyć do wspólnoty wszystkich tych, którzy umieją dostrzec różnicę między swoimi dążeniami religijnymi a ich urzeczywistnieniem. Warunkiem jest przy tym to, żeby drogi, które wskazuje religia, służyły pokojowi. Do „filarów”, na których opiera się wstawiennictwo za pokojem między narodami, należą „zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości i gotowość do przebaczenia” To pierwsze odwołuje się do potencjałów konfliktowych, sprawiających, że dążenia religijne ciągle napotykały ograniczenia. Impuls do przewyciężenia tych granic tkwi w urzeczywistnieniu tego, co w postaci często jeszcze ukrytego spełnienia leży u podstaw wszystkich dążeń religijnych wśród ludzi. Walki, które ludzkość prowadziła i prowadzi do dziś w imię religii, odsłaniają tym samym jej sprzeczność z celem, jaki zaprowadzający pokój Bóg przeznaczył im w Chrystusie do spełnienia. Gotowość do przebaczenia staje się zatem ciągle nową gotowością do nadania ważności własnej religii zgodnie z jej przeznaczeniem. Jej celem jest nie tylko przewyciężenie obarczonej winą historii ludzi w ich religiach. Ma ona raczej otwierać drogi wiodące ku sobie na polach napięcia teraźniejszości. Wskazuje ponadto cel, jaki ukazują jeszcze na razie wszystkie tęsknoty religijne ludzkości:

„Jeśli pokój jest darem Boga i w Nim ma swoje źródło, to jak inaczej, jeśli nie w ścisłej i głębokiej relacji z Bogiem możemy szukać pokoju i go budować? Do budowania pokoju z zachowaniem ładu, sprawiedliwości i wolności potrzebna jest przede wszystkim modlitwa, która oznacza otwarcie, słuchanie, dialog i – ostatecznie – zjednoczenie z Bogiem, pierwotnym źródłem prawdziwego pokoju”²².

tłum. **Barbara Floriańczyk**

²¹ Tamże.

²² Tamże.