



RELIGIA OBJAWIENIA. KILKA PUNKTÓW WIDZENIA

Rozdziały 1–4 przetłumaczył,
przypisami i objaśnieniami
opatrzył Zbyszek Dymarski

The Religion of Revelation

Abstrakt

Publikacja zawiera przekład czterech pierwszych rozdziałów angielskiej wersji książki Nathana Söderbloma *The Nature of Revelation*, wydanej w 1933 roku. Przekład został opatrzony przypisami tłumacza wyjaśniającymi historyczny, religioznawczy i terminologiczny kontekst tekstu. W prezentowanych rozdziałach Söderblom przedstawia własną koncepcję religii objawienia oraz odróżnia ją od religii natury i religii kultury. Polemizuje również z ewolucjonistycznymi teoriami rozwoju religii. Wskazuje, że religia objawienia stanowi odrębny typ doświadczenia religijnego, którego nie można wyjaśnić wyłącznie rozwojem kultury.

Słowa kluczowe: Nathan Söderblom, religia objawienia, historia religii, religia prorocka, religioznawstwo porównawcze, ewolucjonizm religii

Abstract

This publication presents a translation of the first four chapters of the 1933 English edition of Nathan Söderblom's *The Nature of Revelation*. The translation is accompanied by the translator's notes explaining the historical, religious studies, and terminological context of the text. In these chapters, Söderblom sets forth his own conception of the religion of revelation and distinguishes it from the religion of nature and the religion of culture. He also engages critically with evolutionary theories of the development of religion. He argues that the religion of revelation constitutes a distinct type of religious experience that cannot be explained solely in terms of cultural development.

Key words: Nathan Söderblom, religion of revelation, history of religions, prophetic religion, comparative study of religion, evolutionary theories of religion

Rozdział I

W dyskusjach nad wartością różnych religii i nad wyższością jednych nad drugimi, wspólnym kryterium jest kryterium etyczne. Jedna religia jest uznawana za wyższą od drugiej, ponieważ posiada wyższy kodeks etyczny. Przy takim porównaniu religia Izraela nie ma się czego obawiać. O jej wyższości nie decyduje jednak wyższość etyczna, choć ostatecznie wyższy system etyczny towarzyszy temu, co stanowi o istotnej wyższości religii. Porównanie etycznej treści jednej religii z inną nie może dać prawdziwej oceny *religii*. Religia nie sprowadza się do „powinieneś”; jej wartość nie jest mierzona tym, co dokonuje się między człowiekiem a człowiekiem. Przeciwnie, w religii szukamy pomocy i życia. Cóż by to dało człowiekowi, gdyby posiadał nawet największą mądrość tego świata, wiedzę o ludzkiej naturze, najdoskonalszy system etyczny, a nawet najpiękniejsze ideały, jeśli wiara i nadzieja załamują się, jeśli niebo pozostaje zamknięte, a duchowe słońce Bożej mocy i miłości spowija ciemność, tak że duch pozostaje zimny i pusty? Wzniosła, wymagająca i wysublimowana moralność bez religii, jakkolwiek piękna i zachwycająca by była, pozostaje jednak ułomna. Jednakże w porównaniu z nią religia bez moralności jest bezwstydnym udawaniem, bogactwem, którego właściciel w rzeczywistości nie posiada. Ludzka dusza nie może żyć wyłącznie moralnością. Potrzebuje religii. Potrzebuje wiary. W swojej filozofii religii Harald Höffding², stara się zredukować

to oparcie dla życia, którego człowiek szuka w religii. Utrzymywał on, że religia jest wiarą w trwałość wartości. Jednak nawet w tej minimalistycznej definicji – wyrażnie inspirowanej teorią zachowania energii i sprowadzającej religię do mniej niż minimum, jakie można by jej jeszcze przypisać – zawiera się prawda, że wartość religii mierzy się jej zdolnością do wzbudzania niezachwianej ufności, nadawania życiu wartości i sensu, jeśli jest ono przeżywane zgodnie z jej prawdą. Żadne porównanie moralnych nakazów nie może dawać prawdziwej oceny religii, z którymi są one historycznie bardziej lub mniej powiązane.

Z całą pewnością musimy brać moralność pod uwagę przy badaniu i ocenie religii, i to w dwóch aspektach. Po pierwsze, w odniesieniu do charakteru moralności. Po drugie – co ważniejsze – w odniesieniu do natury związków, które dana religia posiada z życiem moralnym. Przede wszystkim jednak, religię należy oceniać na podstawie jej religijnej treści. Nie można zrozumieć religii Izraela i dostrzec jej miejsca w historii religii bez uwzględnienia religijnego punktu widzenia. Jest oczywiste, że ostateczna ocena musi być związana z kwestią religijnej mocy posiadanej przez daną religię. Ta prawda z pewnością nie znajduje w naszych czasach ani uznania,

normy moralne można uzasadniać poprzez analizę doświadczenia ludzkiego i życia społecznego, ponieważ to w nich ujawniają się potrzeby, cele i warunki rozwoju człowieka, a nie poprzez odwołanie do autorytetu religijnego. Religia natomiast pełni odrębną funkcję duchową – wzmacnia znaczenie wartości i nadaje im egzystencjalny sens, ale nie stanowi ich źródła ani podstawy obowiązywania.

Od tłumacza: Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przypisy zamieszczone w niniejszym przekładzie pochodzą od tłumacza i mają charakter redakcyjny. Wszystkie cytaty biblijne, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z Biblii Poznańskiej. Przypisy pochodzące z angielskiego wydania książki Nathana Söderbloma oznaczono dopiskiem [przypis autora].

² Harald Höffding (1843–1931) był duńskim filozofem, zajmował się także psychologią i filozofią religii. Wywarł wpływ na rozwój literackiego modernizmu. Uważał, że

ani zastosowania. Tradycyjną i na ogół niekwestionowaną zasadą historii religii było uznawanie etyczności za rozstrzygające kryterium w ocenie religii oraz porządkowanie i wartościowanie ich według systemów etycznych. Nikt nie podważa ogromnego znaczenia tej zasady i jej bliskich związków z religijną mocą. Ale to nie jest wewnątrzreligijny punkt widzenia, ponieważ ostatnie pytanie zadawane religii nie brzmi: „Jak ukształtujesz moje życie? Jakie powinno być moje życie?” Raczej brzmi ono: „Jak ocalisz moje życie i podtrzymasz je, tak żebym nie został pochłonięty przez egzystencję bez znaczenia albo zatracił się w rozpacz?” Jednak to drugie pytanie nie może być oddzielone od pierwszego.

Eduard Geismar³ wypowiedział trafne słowo – które celnie wyraża paradoks, który chciałbym przytoczyć – kiedy pisał odośnie religii Starego Testamentu: „Niech pozostanie ten moment egoizmu; w tym leży budująca moc objawienia. Siła Izraela nie leży w jego wzniosłej moralności; ta siła leży w jego religii, w jego wierze. Nie ma większego wypaczenia historii Izraela niż wtłoczenie jej w nowoczesną koncepcję religii, w której jest ona dodatkiem do moralności”⁴.

Czy moralność leży głębiej w ludzkim życiu niż religia, czy religia musi być oparta

na moralności jeśli ma odgrywać istotne miejsce w życiu? Czy moralność jest jedyną pewną rzeczą w świecie ducha, tak że religia musi czerpać pewność swojej rzeczywistości z moralności, jeśli w ogóle ma ją posiadać? Stale powracającą, niemniej błędną koncepcją jest, że korzenie moralności sięgają głębiej i dalej w ludzkim życiu niż korzenie religii. Stale powracającą, niemniej błędną, jest koncepcja, że korzenie moralności sięgają głębiej i obejmują szersze obszary ludzkiego życia niż korzenie religii. Religia stanowi samodzielną rzeczywistość zarówno w historii, jak i w życiu duszy. Jeśli badania naukowe nad religią prowadzone w ciągu ostatniego stulecia przyniosły jakieś trwałe ustalenie, to jest nim przekonanie, że podłoża i natury religii nie można zadowalająco wyjaśnić ani przez wyprowadzanie jej z woli, ani z intelektu, choć wyraża się ona zarówno w woli, jak i w intelekcie. Tego też nie da się wytłumaczyć poprzez zwyczajowy trójpodział władz człowieka, między intelekt, wolę i emocje, poprzez odniesienie jej do emocji, chociaż jej rola w emocjonalnym życiu jest niezmiernie ważna. Korzenie religii sięgają głębiej – do jej własnego centrum w człowieku, którym jest duch. Pascal określał to centrum jako „serce”⁵. Schleiermacher wyjaśnił sprawę w swoim *Reden*⁶. Ukazuje on, że miejscem, w którym religia prowadzi własne i istotowe życie,

³ Eduard Geismar (1871–1939) był duńskim teologiem luteraniskim, historykiem religii i jednym z najwybitniejszych badaczy myśli Søren Kierkegaarda. Uważał, że religii nie należy sprowadzać do systemu moralnego, gdyż jej istotą jest doświadczenie wiary, z którego wyrasta życie etyczne. Pogląd ten dobrze współbrzmiał z argumentacją Söderbloma rozwijaną w tym miejscu. Jego najważniejszym dziełem jest szóstotomowa praca *Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed* (1927–1929), poświęcona życiu i twórczości Kierkegaarda.

⁴ Trudno ustalić dokładne źródło tej wypowiedzi. Najprawdopodobniej Söderblom przytacza tu pogląd Eduarda Geismara, zaczerpnięty z pracy Harald Hoffdinga.

⁵ „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem, w ten sposób znamy pierwsze zasady i na próżno rozumowanie.” [Blaise Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 1983, s.189–190][479]

⁶ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799 [po polsku: *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Kraków 1995] Schleiermacher uważał, że religia nie polega przede wszystkim na przestrzeganiu norm moralnych ani na przyjmowaniu określonych twierdzeń filozoficznych, ale jest bezpośrednim doświadczeniem Nieskończoności.

jest najgłębsze centrum osobowego życia jednostki, gdzie boskie i wieczne życie odbija się niczym w źródle znajdującym się w najgłębszych głębinach duszy, jeśli tylko owo odbicie nie zostało przyciemnione. To samo doświadczenie i wgląd, które w nauce o religii są związane z imieniem Schleiermachera, przy bliższym rozpatrzeniu, pojawiają się pod innymi terminami i pomimo wielkich różnic u wszystkich wielkich i poważnych myślicieli zajmujących się religią, nie tylko w obrębie biblijnych religii, ale również poza nimi. Centrum religii w życiu ludzkiej istoty jest w duchu. Człowiek jest, według Rudolfa Euckena, miejscem spotkania różnych rodzajów i stopni realności⁷.

Rozdział 2

Jeśli porównamy Babel⁸ i Biblię z religijnego punktu widzenia, dostrzeżemy wyraźną różnicę między nimi. Staje się ona coraz wyraźniejsza i nabiera coraz bardziej zasadniczego znaczenia, gdy patrzymy na historię religii jako całość. Różnica ta najlepiej może być wyrażona przez uczynienie rozróżnienia pomiędzy religią natury i religią kultury, z jednej strony oraz religiami prorockimi z drugiej. Wyjątkowość religii prorockiej określiłbym, nadając jej miano religii objawienia.

Te dwa terminy, „religia objawienia” i „religia kultury” wymagają wyjaśnienia przed rozpoczęciem dyskusji o różnicach, które wskazałem.

1. Słowo „objawienie” jest używane w tym kontekście w szczególnym sensie. Objawienie Boga jest obecne wszędzie tam, gdzie odnajdujemy prawdziwą religię. Tam, gdzie Bóg jest poznawany, choćby nawet niedoskonale i poprzez zniekształcone medium, tam w pewnej mierze pozwolił się poznać, więcej – Sam dał się poznać. Dwie pozostałe interpretacje, zazwyczaj przywoływane do wyjaśnienia istnienia religijnej wiary i prawdy poza biblijnym objawieniem, są całkowicie nieprzekonujące. Czy wszystkie przejawy pobożności i cnoty poza chrześcijańskim objawieniem to po prostu dzieło szatana, karykatura spreparowana przez demony, tak jak możemy przeczytać to u Augustyna?⁹ Jak więc mogą one być prawdziwe, i pod ważnymi względami dokładnie takie same jak wiara chrześcijańska? Mahomet wierzył, że dżiny używając podstępny potrafiły ukradkiem podsłuchać to, co zostało powiedziane w niebie (Koran, 37,7 i następne strony). Czy też, jeśli prawda o Bogu, którą znajdujemy w religiach pozabiblijnych, jest produktem ludzkiego rozumu, jak nauczano od Apologetów wczesnego kościoła aż do czasu powstania różnych teorii „religii naturalnych”, gdzie zakresimy linię graniczną między boskim a ludzkim w religiach biblijnych? Justyn, ze swoją sympatią do greckiej filozofii i ze swoją doktryną „logos spermatikos”¹⁰,

⁷ Rudolf Eucken (1846 – 1926) uważał, iż człowiek łączy w sobie wymiar przyrodniczy, psychiczny i duchowy; to znaczy jest miejscem spotkania różnych poziomów i postaci rzeczywistości. Życie duchowe, którego najwyższym wyrazem są religia i moralność, nie jest jednak dane człowiekowi z natury, lecz musi być przez niego aktywnie urzeczywistniane.

⁸ Angielski zwrot odwołujący się do wieży Babel. Wskazuje na wielkie pomieszanie, tu multum różnych i różnorodnych religii.

⁹ Przytoczona myśl nawiązuje do poglądów św. Augustyna wyrażonych w Państwie Bożym (*De civitate Dei*, księgi VIII–X oraz XIX), gdzie religie pogańskie przedstawione są jako pozostające pod wpływem demonów, a pełna cnota wiązana jest z prawdziwym kultem Boga. Nie jest to jednak dosłowny cytat z Augustyna, lecz późniejsza parafraza. Stanowi raczej interpretację jego stanowiska, sugerującą, że wszelkie dobro i pobożność poza chrześcijaństwem są bezpośrednio dziełem szatana, czego Augustyn wprost nie twierdził.

¹⁰ Justyn Męczennik (ok. 100 – ok. 167) rozwijał doktrynę *logos spermatikos*, według której w całej rzeczywistości oraz

Boskiego Słowa, zasianego jako ziarno (sperma) w całej ludzkości oraz Tacjan¹¹, dumny z bycia barbarzyńcą i pogardzający Grekami, reprezentują dwie stałe linie myślenia w chrześcijańskiej apologetyce. Czy ta sama wiara w boską opatrność, ta sama religijna powaga i pobożna, praktyczna mądrość u Sokratesa, albo Seneki, albo Epikteta może być diabelskim oszustwem, albo samoodkryciem mądrości, a zarazem dziełem Boga w Psalmach albo u Pawła czy Tertuliana? Nie. Gdy tylko poważnie zapoznamy się z religiami niechrześcijańskimi, narzuca się nam wiara w powszechne objawienie Boga nawet tam, gdzie religia ta jawi się jako zubożała, zniekształcona lub pogrążona w niewiedzy, (Ef, 4,18)¹², choćby nawet jak najusilniej wołała o Ewangelię Krzyża. Ostatecznie, wszelka pewność odnośnie Boga i boskich spraw ma swoje źródło w intuicyjnym odczuwaniu Boga. Musimy uznać, że Troeltsch¹³ i Gunkel¹⁴ i wszyscy młodszy teolodzy mają rację,

kiedy żądają byśmy wzięli na serio wiarę w powszechne objawienie Boga. *Żadna religia nie jest wytworem kultury*; każda religia wyrasta z objawienia.

Jest to starożytna chrześcijańska idea. Po części z powodu wyłącznie teologicznego punktu widzenia, który charakteryzował różne nurty myślenia w minionym stuleciu¹⁵, a częściowo z powodu braku naszej znajomości literatury i duchowych skarbów świata antycznego, utraciliśmy coś z owego świeżego i podnoszącego na duchu przekonania naszych dawnych teologów, że był to ten sam Bóg, nasz Bóg, który postawił Sokratesa „w wieży strażniczej, gdzie zostaliśmy umieszczeni i której nie powinniśmy nigdy z własnej woli porzucić”¹⁶, czyniąc go stanowczym wobec pokusy samobójstwa; że to był ten sam Bóg, który spotkał Senekę, „gdziekolwiek ten się obrócił”¹⁷, Bóg o którym wiedział, że „podtrzymuje wszystko”¹⁸ i że „nie jest czczony tłustymi tuszami ubitych wołów, ani złotem czy srebrem, ani pieniędzmi, które są wrzucane do skarbca,

w ludzkim rozumie obecne są „załączki Logosu”. Dzięki temu również filozofia grecka zawiera elementy prawdy i dobra, których pełnia i ostateczne spełnienie objawia się dopiero w Chrystusie jako wielonym Logosie.

- 11 Tacjan Syryjczyk (ok. 130 – ok. 193) to pochodzący z Syrii chrześcijański pisarz greckojęzyczny i teolog. Był on uczniem Justyna Męczennika, jednak odrzucił jego życzliwy stosunek do filozofii greckiej, uznając, że pełna prawda pochodzi wyłącznie z objawienia chrześcijańskiego. Poglądy te przedstawił w Mowie do Greków” (*Oratio ad Graecos*). Był także autorem *Diatessaron* – najstarszej znanej harmonii czterech Ewangelii).
- 12 Piszze Paweł o poganach „A przebywając w mrokach poznania, nie mają dostępu do życia Bożego z powodu trwającej w nich niewiedzy i zatwardziałości serca.” [Ef 4, 18]
- 13 Ernst Troeltsch (1865–1923) badał historyczne uwarunkowania chrześcijaństwa, jego relacje z kulturą i nowoczesnością oraz metodologiczne podstawy badań nad religią. Reprezentował religijno-historyczny nurt teologii liberalnej i opowiadał się za „rozumiejącą” interpretacją dziejów. Najważniejszym jego dziełem jest *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902), w którym analizował problem wyjątkowości chrześcijaństwa na tle historii religii.
- 14 Hermann Gunkel (1862–1932) był niemieckim biblistą i twórcą metody historii form, badającym literackie gatunki oraz religijne tradycje Starego Testamentu. Jego najważniejszym dziełem jest *Die Sagen der Genesis* (1901), poświęcone

ustnemu pochodzeniu opowiadań Księgi Rodzaju, natomiast w *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895) wykazywał związki biblijnych opisów stworzenia i eschatologii z motywami religijnymi starożytnego Bliskiego Wschodu.

- 15 Chodzi o XIX wiek, który Söderblom określa jako „minione stulecie”, gdyż książka została opublikowana w 1930 roku.
- 16 Söderblom nawiązuje do argumentacji Sokratesa zawartej w *Fedonie* (61b–62c), gdzie człowiek przedstawiony jest jako należący do bogów i dlatego nie powinien samowolnie odbierać sobie życia. Greckie słowo *phylakē* bywa tłumaczone jako „posterunek”, „straż”, „miejsce straży”, „wieża strażnicza”, ale także jako „więzienie”. Söderblom przyjmuje pierwszą z tych interpretacji.
- 17 Söderblom nawiązuje prawdopodobnie do myśli Seneki zawartej w *Listach moralnych do Lucylusza*: „Bóg jest blisko ciebie, jest z tobą, jest w tobie” [List 41][polskie wydanie: tłum. Wiktor Kornatowski, Warszawa 2024]
- 18 Przekonanie, że boski Logos lub boski Duch przenika cały wszechświat i podtrzymuje jego istnienie, należało do podstawowych elementów filozofii stoickiej. Motyw ten wielokrotnie pojawia się również u Seneki, między innymi w *Listach moralnych do Lucylusza* [np. List 65].

ale pobożną i szczerą wolą¹⁹; i modlitwą: „Módl się o szczere serce, o zdrowie najpierw duszy a potem ciała, módl się do Boga ze śmiałością.”²⁰ To był ten sam Bóg, nasz Bóg, który obdarzył Epikteta jego mocną i pokorną ufnością: „to właśnie, co się wydarza, wybrałem jako najlepsze; jestem zadowolony ze swojego losu; bo ja uważam, że co Bóg zechce, lepsze będzie niż to co ja zechcę. Z Nim związałbym się w miłości, jako dobry sługa i wierny niewolnik; Jego życzenie, Jego pragnienie będzie moim; krótko mówiąc, Jego wola będzie moją.”²¹ Jeśli to uczucie byłoby dziś żywe, powinniśmy znaleźć zrozumienie dla modlitwy – nawet w kościelnych kręgach – gdy przywołujemy modlitwę Nabuchodonozora do Marduka:

„Władcą, który chce być Tobie posłuszny,
ja jestem;
dziełem Twoich rąk ja jestem.
Ty jesteś Tym, kto stworzył mnie,
i Ty powierzyłeś mi panowanie nad ludzkością,
Zgodnie z miłosierdziem, które Ty okazujesz
wszystkim.
Daj mi pokochać Twoje święte
przewodnictwo!
Zaszczip w moim sercu bojaźń przed Twoją
Boskością.
Daj mi to, co Tobie wydaje się dobre,
bo Ty jesteś Panem mego życia”²².

¹⁹ „A można ją uczynić nie rąbaniem spasionych wołów ani zawieszaniem złota i srebra w świątyni, ani wreszcie wkładaniem datków do skarbonki, lecz pobożną i szczerą wolą.” [List 115]

²⁰ „Choć nie domagasz się od bogów wysłuchania dawniejszych twych modlitw, zwróć się do nich z nowymi: proś o dobrą rozagę, o dobre zdrowie twego ducha, a potem też i ciała. Dlaczegoż nie miałbyś często powtarzać takich modlitw? Proś bóstwo śmiało; lecz nie zwracaj się do niego o nic cudzego.” [List 10]

²¹ Nawiązanie do *Diatrib* Epikteta [księga 4, rozdział 7] „Jeśli mnie nie wpuszczą, nie chcę wchodzić. Moją wolą jest zawsze woleć to, co się dzieje, ponieważ uważam, że to, czego chce Bóg, jest lepsze od tego, czego chcę ja. Do Niego przylgnę jako sługa i pomocnik; będę miał te same dążenia i te same pragnienia, jednym słowem – ta sama będzie moja wola co Jego.”

²² Söderblom przywołuje tę modlitwę jako przykład, że również religia babilońska wykształciła formy osobistej

albo z pełnym skargi wołaniem do Isztar:

„Ja, Twój sługa, modłę się wzdychając do Ciebie,
Ty, która słyszysz żarliwą modlitwę grzesznika,
Ty, której spojrzenie daje człowiekowi życie.
O, Ty Wszechmocna, Królowo narodów,
Ty Miłosierna, która w łaskawości swojej
zwracasz się i
wysłuchujesz prośb tych, którzy się modlą”²³.

Entuzjazm dla wzniosłych i potężnych elementów odnalezionych w babilońskich i asyryjskich świadectwach pobożności stanowi reakcję przeciwko temu wąskiemu spojrzeniu, które towarzyszyło przecenianiu treści objawienia biblijnego i które dominowało w minionym stuleciu²⁴. Nawet poganie wiedzieli, że i „my jesteśmy także Jego potomstwem”²⁵. Oni mieli „poczucie Boga”. „On nie pozostawił samego Siebie bez świadectwa”²⁶. Powinniśmy czytać Orygenesowe interpretacje takich tekstów. To jest najwyższy czas, aby w epoce misji światowych, światowej komunikacji oraz ostatecznego złania się dziejów świata w jeden potężny nurt Kościół zaznajomił się z ideą powszechnego objawienia Boga.

2. To jest jedna strona tej kwestii. Z drugiej strony zauważamy, że każda wyższa religia wymaga, jako koniecznego warunku, określonego poziomu kultury. To obejmuje również religię prorocką. Żadne zjawisko

pobożności, które pod względem religijnego tonu przypominają modlitwy biblijne. [cytat z: Morris Jastrow Jr., *The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, s. 296]

²³ Ten fragment stanowi kompilację fragmentów z modlitwy kapłana do Isztar. Zamieszczony jest w książce Morrisa Jastrowa. [*The Religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, s. 318]

²⁴ Chodzi o wiek dziewiętnasty. Söderblom pisał bowiem tę książkę w 1930 roku.

²⁵ Dz 17, 28

²⁶ Dz 14, 17

w historii religii, ani żadne objawienie nie pojawiło się niczym *Deus ex machina*, bez pewnych warunków kulturowych. Powrócimy do tego zagadnienia później i omówimy je bardziej szczegółowo.

Pojęcie kultury i objawienia nie należy jednak ujmować jako wzajemnie wykluczające się. Ogólnie mówiąc, w obszarze historii nie ma, żadnych sił ani ruchów, które byłyby całkowicie odrębne. Ale nie oznacza to, że nie powinniśmy dokonywać uzasadnionych i koniecznych rozróżnień, które pojawiają się w historii.

To prowadzi nas do zasadniczego i najważniejszego rozróżnienia, jakie wyłania się z historii. Nie jest to rozróżnienie, które ostro przecina nić rozwoju w miejscu, gdzie w tkaninie pojawia się nowy wątek. Raczej to jest cięcie biegnące wzdłuż osnowy tkaniny. Rozróżnienie to sięga tak daleko, jak tylko sięgają nasze wyraźnie obserwacje dziejów Izraela od czasów Mojżesza, obejmuje jednak również pewne zjawiska występujące poza granicami Izraela.

Cornelis P. Tiele²⁷, podejmując pierwszą próbę zbudowania filozofii historii religii, opartej na bogatszej i pełniejszej znajomości jej dziejów, sformułował „prawo duchowej jedności człowieka” i zastosował je do relacji między rozwojem religii i rozwojem kultury w ogóle²⁸. Zasada ta jest o tyle

śluszną, że wyżej rozwinięta kultura nie może w dłuższej perspektywie nie wywrzeć wpływu na religię. Jeżeli jednak rozumiemy przez to, że ogólnemu rozwojowi ludzkiego ducha – wyrażającemu się w kulturze, w opanowywaniu przyrody, w organizacji życia społecznego, w nauce, sztuce i moralności – odpowiada równoległy rozwój religii, tak iż wyższa religia podąża za wyższą kulturą, a religia i kultura rozwijają się równolegle przez kolejne epoki i zasadnicze formy, wówczas zasada ta nie daje się utrzymać. Inaczej mówiąc, to dzieli historię religii na dwie nierówne części; jedną która potwierdza prawo duchowej jedności człowieka, a druga radykalnie neguje to prawo.

Rzućmy teraz szybkie spojrzenie na tę część historii religii, która jest wprawdzie zdecydowanie najobszerniejsza, lecz zarazem najuboższa w treść. Nie będę tu uwzględniał ani jej niejasnych początków, ani nawet tych zapowiedzi wyobrażeń preanimistycznych, które spotykamy u ludów znajdujących się na niższym szczeblu rozwoju. Jednakże od razu widzimy, że ogólny rozwój kultury ze wszystkim, co do niej należy, wyznacza wyraźne, charakterystyczne etapy rozwoju religii. Religia klanowa, religia plemienna, religia narodu²⁹ – wszystkie te nazwy pochodzą od etapów konstrukcji społecznych. Rolnictwo wraz z osiadłym trybem życia nabiera dla religii zasadniczego znaczenia. Kilka wsi wraz z przyległymi obszarami tworzy większe wspólnoty terytorialne. Poprzez

²⁷ Cornelis Pieter Tiele (1830–1902), holenderski teolog i historyk religii, profesor na uniwersytecie w Lejdzie. Jest uważany za jednego z prekursorów religioznawstwa porównawczego. Sformułował tzw. „prawo duchowej jedności człowieka”, które miało wyjaśniać równoległy rozwój religii i kultury.

²⁸ Z kontekstu wypowiedzi wynika, iż Söderblom używa tutaj pojęcia kultury w sensie antropologicznym. Klasyczną definicję tego pojęcia podał Edward B. Tylor: Kultura to: „złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i wszystkie inne umiejętności i zwyczaje nabywane przez człowieka jako członka społeczeństwa.” [Primitive culture, London 1903, s.1] [przekład tłumacza]

²⁹ Söderblom posługuje się tu terminem *racial religion*, przejętym z dziewiętnastowiecznego religioznawstwa (zwłaszcza od Cornelisa P. Tielego). Słowo *race* nie oznacza tu „rasy” w dzisiejszym sensie biologicznym, lecz historycznie ukształtowaną wspólnotę etniczną lub narodową. Dlatego termin ten został przełożony jako „religia narodu”, aby uniknąć mylących współczesnych skojarzeń.

bardzo złożony proces, który w różnych okresach przybiera odmienną postać, lecz w istocie pozostaje tym samym procesem, bogowie danej religii zostają – dzięki procesom jednoczenia i wyłączenia – skupieni w boską wspólnotę (boskie państwo), uporządkowaną według różnych dziedzin życia. Politeizm, który pojawił się wraz z religią narodu, jest stosunkowo późnym zjawiskiem w historii religii. Okazuje się on krokiem naprzód, odpowiadającym rozwojowi politycznemu i kulturowemu. Przynosi ze sobą większy porządek, bogatszą treść religijną, większą duchową moc i poczucie bezpieczeństwa niż węższy horyzont religijny plemion i lokalnych wspólnot.

Pojedyncza obserwacja wystarczy aby to ujawnić. Zgodnie ze starożytnym sposobem myślenia, bóg jest Panem jedynie na swoim własnym terytorium; tylko tam jest on u siebie i tylko tam może udzielić pomocy. Kiedy Ben-Haded i jego Syryjczycy zostali pokonani przez Achaba, „Dworzanie zaś króla Aramu [Syrii-ZD] mówili do niego: ‘Ich Bóg jest bogiem gór, dlatego nas przemogli. Ale jeśli będziemy walczyć z nimi na równinie [z pewnością] ich zwyciężymy’³⁰.

Aby zapewnić sobie większą i pełniejszą opiekę bogów, konieczne staje się – o ile istnieją ku temu środki i sposobność – wzbogacenie religii o kolejnych bogów, a tym samym stopniowe ukształtowanie panteonu.

Skromny początek panteonu pojawił się w Izraelu za panowania nowej i potężnej dynastii, która doszła do władzy wraz z Omrim³¹. Jego syn Achab (911–889 pne.)

poślubił księżniczkę z Tyru. Zbudował on w nowej stolicy, Samarii, okazałą świątynię Malkartowi, tyryjskiemu Baalowi³², i ustanowił przy niej grono proroków.³³ On nie zamierzał jednak odrzucać Jahwe. Imię Jahwe pojawia się nawet w skróconej postaci w imionach jego dzieci. Uniżył on siebie wobec Eliasza, proroka Jahwe. Ale z powodów politycznych, a także religijnych – co nietrudno zrozumieć – zawierając sojusz i zacieśniając więzi z Tyrem, przyjął do kultu jego narodowego boga, zgodnie z kierunkiem rozwoju charakterystycznym dla religii starożytnego świata. Wówczas pojawiła się niezwykła postać – potężna, surowa i nieustępliwa niczym granit. Eliaz wiedział, że Jahwe nie będzie tolerował żadnego boga u Swego boku. Jahwe był bogiem wrogiem i zawziętym wobec innych bogów.

W Judei zmiany poszły dalej. Dostrzegając potrzebę swoich czasów i powodowany żądzą władzy Achaz (741 – 726 pne.) przeznaczył jedną z komnat swego pałacu na kult bóstw niebieskich według modelu asyryjsko-babilońskiego. Manasses (696–641 pne.) wprowadził posągi bogów do świątyni. Nigdy wcześniej w Królestwie Judei religijna gorliwość sprzężona z polityką, nie przyswoiła i nie otaczała kultem tak wielu dawnych rytów kananejskich i całkowicie obcych

Izraela, założycielem dynastii Omrydów oraz twórcą i budowniczym nowej stolicy Królestwa Izraela – miasta Samarii. Wiedzę o jego panowaniu pochodzi z przekazu biblijnego [1 Krl] oraz ze źródeł pozabiblijnych (m.in. Steli Meszy, Czarnego Obelisku Salmanasara III oraz inskrypcji Salmanasara III), które ukazują go jako twórcę potężnej dynastii i jednego z najważniejszych władców Izraela.

³² Malkart był głównym bóstwem fenickiego Tyru, nazywanym także „Baalem Tyru”, gdyż słowo baal oznaczało „pana” lub „władcę” i było tytuł odnoszony do różnych bóstw semickich.

³³ Tutaj „prorocy” to prorocy kultowi Baala, czyli członkowie personelu świątynnego, którzy uczestniczyli w kulcie i przekazywali wyrocznie bóstwa. Nie byli to prorocy w biblijnym rozumieniu tego słowa.

³⁰ 1 Krl 20,23

³¹ Omri (panował ok. 884 – 873 p.n.e.) był jednym z najwybitniejszych władców północnego Królestwa

kultów, jak za królowania Manassesa i Amona (641 – 639 pne.). Ezechieli opisuje to, co on ujrzał w świątyni i poza nią w Jerozolimie [Ez 8]. Czy świątynia jerozolimska nie powinna wzbogacić się o własny panteon, podobnie jak inne świątynie nadążające za rozwojem epoki? Świątynia jerozolimska miała się stać wielkim, metropolitalnym sanktuarium politeistycznym. W czasach gdy świątynia jerozolimska mogła konkurować z ważnymi świątyniami innych krajów różnorodnością swego wyposażenia, bogactwem kultu oraz okrutnymi, ofiarniczymi i silnie angażującymi emocje wymaganiami religijnymi, uważano to za krok naprzód. Nie możemy zapominać iż politeizm, jest krokiem do przodu w religii, chociaż był wstrętną rzeczą w oczach proroków, orędowników autentycznego mozaizmu. W oczach swoich współczesnych prorocy uchodzili za ludzi bezdusznych i bezbożnych, tak jak pierwsi chrześcijanie dla pobożności starożytnej, byli *Atheoi* (ateiści)³⁴, ze względu na prowokującą prostotę i duchowość swej wiary i kultu. Niemniej jednak, kiedy prorocy Jahwe otwarcie wypowiedzieli wojnę zwolennikom „postępu” w religii, w istocie służyli sprawie przyszłości religii³⁵.

³⁴ W starożytności terminem *atheoi* [dosłownie z języka greckiego: „bez boga”] określało osoby odrzucające uznawany kult religijny, ale niekoniecznie zaprzeczające istnieniu wszelkich bóstw.

³⁵ Znajdujące się w oryginalnym tekście wyrażenie „the party of progress in religion” oddają jako „zwolennicy ‘postępu’ w religii”, bo nie chodzi tu o formalną partię, lecz o zwolenników zmian religijnych, dążących do synkretycznego połączenia religii Izraela z elementami religii fenickiej (w kontekście panowania Achaba i Baala). Ten zwrot ma charakter ironiczny i nawiązuje do rozpowszechnionych w XIX wieku ewolucjonistycznych teorii religii, według których przechodzenie od prostszych do bardziej złożonych form kultu (m. in. od animizmu przez politeizm do monoteizmu) stanowiło naturalny kierunek rozwoju religii. Söderblom odwraca tę perspektywę, twierdząc, że to właśnie prorocy Jahwe – przede wszystkim Elias i Elizeusz – sprzeciwiając się temu „postępowi”, ocalili religię Jahwe i umożliwili jej dalszy historyczny rozwój.

Kiedy ukształtowała się religia narodu i państwa³⁶, wraz z właściwym jej politeizmem, wspólny rozwój kultury i religii nie ustał. Rozwój sztuki i architektury sprawił, że w religiach zaczęły powstawać wizerunki bogów i świątynie. W Egipcie i Mezopotamii osiągnęły one monumentalne rozmiary, w Indiach – niezwykle bogactwo twórczej wyobraźni i ekspresji, a u Greków – doskonałość ludzkiej formy. Dla potrzeb irygacji, rolnictwa i żeglugi morskiej prowadzono obserwacje oraz obliczenia ruchów ciał niebieskich i zmian pór roku. Teologia wykorzystywała te osiągnięcia. Wyobrażenia o bogach i ich kulcie wchłaniały coraz więcej elementów wyższej etyki, równoległe z rozwojem etyki społecznej. Coraz bardziej złożony i wyrafinowany sposób życia wywierał z kolei wpływ na religię.

Politeizm nie jest jednak ostatnim słowem w religii kultury. Nawet świat bogów przybiera niekiedy wyraźnie monarchiczny porządek. Częściowo z powodów politycznych, jak w przypadku Marduka, Aszura, Amona i Jowisza, a częściowo z innych powodów, jak w przypadku Zeusa i Indry, jeden z bogów staje się panem i władcą pozostałych. Gorliwa cześć oddawana boskiej mocy występuje na wszystkich etapach politeizmu i nie należy jej utożsamiać z tendencją do pojmowania bogów jako różnych postaci jedyne bóstwa lub jako różnych imion niezgłębionego Bytu ukrytego za niebem i ziemią.

Odosobnione próby wprowadzenia

³⁶ W tym miejscu autor używa pełnego określenia *religion of race and state*. Zachowuję konsekwentnie przekład „religia narodu i państwa”, ponieważ w języku Söderbloma chodzi o religię związaną z określoną wspólnotą etniczno-polityczną, a nie o religię opartą na pojęciu rasy w jego późniejszym, biologicznym znaczeniu. Taki przekład lepiej oddaje także miejsce tej kategorii w typologii Söderbloma, obejmującej religię plemienną, religię narodu i państwa oraz religię kultury.

monoteizmu na gruncie religii natury i politeizmu nigdy nie zakończyły się sukcesem. Za panowania Rammannirari III w Asyrii (811–783 pne.) wydaje się, że namiestnik Kalah oraz innych prowincji pragnął uczynić Nabu jedynym bogiem. Aby pozyskać przychyłność króla i jego matki, która prawdopodobnie była babilońską księżniczką, poświęcił Nabu, bóstwu Borsippy – sąsiedniego miasta Babilonu – osiem posągów opatrzonych inskrypcjami wzywającymi lud, aby nie pokładał ufności w żadnym innym bogu. W 807 roku pne. w Kalah wzniesiono okazałą świątynię Nabu³⁷.

Jeszcze bardziej doniosła i ważniejsza była – podjęta w Egipcie przez Huen-Atena (Amenhotepa IV)³⁸, za panowania XVIII dynastii – próba zerwania z dawną tradycją religijną i oddawania czci wyłącznie dyskowi słonecznemu Aten-Ra jako jednemu bogu³⁹. Można jednak wątpić, czy taki monoteizm, w którym cały kult i cała wiara skupiają się wokół boga natury, rzeczywiście oznaczał postęp. Przedsięwzięcie to było w każdym razie skazane na niepowodzenie. Pozostał po nim jedynie wyjątkowy epizod, o którym wymownie

świadczą odkrycia w El-Amarna⁴⁰, gdzie faraon-reformator religijny zbudował dla siebie nową stolicę. Mówi się, że książę Nezhualcōyotl⁴¹ z Texcoco w dawnym Meksyku oddawał cześć jednemu bóstwu, bez wizerunków i bez krwawych ofiar. Coś podobnego mówi się o inkaskim księciu z Peru, Tupaku Yupankim⁴². Żadnemu z nich nie udało się jednak urzeczywistnić swoich planów reformy.

Zestawianie takiego „monoteizmu”, zależnego od woli oświeconego lub kapryśnego władcy, z monoteizmem Jahwe⁴³ oznacza niezrozumienie rzeczywistego biegu dziejów religii. Żaden bóg religii natury ani żadne bóstwo religii kultury nie było nigdy zdolne doprowadzić do powstania prawdziwego monoteizmu o charakterze uniwersalnym lub duchowym. Do osiągnięcia tego konieczne było objawienie prorockie.

³⁷ Nabu był babilońskim bogiem mądrości, pisma i sztuki pisańskiej, synem Marduka oraz głównym bóstwem miasta Borsippy. Söderblom nawiązuje do inskrypcji z czasów panowania Rammannirari III (IX w. p.n.e.), które na początku XX wieku część badaczy interpretowała jako świadectwo próby wyniesienia Nabu do rangi jedynego boga. Współczesna asyriologia ocenia ten epizod ostrożniej, widząc w nim raczej przejaw monolatrii niż rzeczywistą próbę ustanowienia monoteizmu.

Cornelis Petrus Tiele, *Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote*, tom1, Amsterdam 1893, s. 178. [przypis autora]

³⁸ Huen-Aten to starsza forma zapisu imienia faraona znanego dziś najczęściej jako Echnaton (Akhenaton), pierwotnie Amenhotep IV.

³⁹ Autor pisze „Aten-Ra”. We współczesnej egiptologii reforma religijna Amenhotepa IV (Echnatona) odnoszona jest do kultu Atona, personifikowanego dysku słonecznego. Söderblom zachowuje starszą terminologię, spotykaną w literaturze z początku XX wieku.

⁴⁰ El-Amarna – nazwa stanowiska archeologicznego w środkowym Egipcie (wschodni brzeg Nilu), obejmującego pozostałości starożytnego Achetaton, stolicy założonej przez Amenhotepa IV (Echnatona) z XVIII dynastii. Badania archeologiczne prowadzone tam od końca XIX wieku odsłoniły ruiny miasta, liczne zabytki oraz archiwum glinianych tabliczek zapisanych pismem klinowym (tzw. Listy z Amarny), należące do najważniejszych źródeł poznania dziejów Egiptu i Bliskiego Wschodu XIV w. p.n.e.

⁴¹ Nezhualcōyotl (1402–1472), władca Texcoco, już w źródłach kolonialnych przedstawiany był jako reformator religijny i czciciel jednego najwyższego bóstwa. Współcześni badacze podchodzą do tej tradycji z ostrożnością, wskazując, że mogła ona zostać częściowo ukształtowana pod wpływem interpretacji chrześcijańskich. [zob: José Luis Martínez, „Nezhualcōyotl: vida y obra”, México 1972]

⁴² Tupaku Yupankim (Tupak Yupanki ok. 1441–1493) był inkaskim władcą i następcą Pachacutiego. W literaturze z przełomu XIX i XX wieku pojawiały się opinie, że składał się ku kultowi jednego najwyższego bóstwa (Virakoczy) i ograniczeniu tradycyjnych form kultu. Współcześni historycy oceniają te przekazy ostrożnie, uznając je za częściowo ukształtowane przez relacje hiszpańskich kronikarzy i późniejsze interpretacje.

⁴³ Hugo Winckler, *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichte auf Grund der Keilschriften*, Leipzig 1903, s. 31 i n. Choć zasadniczym tematem tej pracy są dzieje patriarchów biblijnych w świetle źródeł mezopotamskich i egipskich, Söderblom odwołuje się do niej ze względu na zawarte tam omówienie asyryjskiej próby wyniesienia boga Nabu do rangi jedynego bóstwa. [przypis autora poszerzony o wyjaśnienia tłumacza]

W procesie myślenia kształcą się zdolności spekulacji i abstrakcji, a wymagania logicznego rozumowania stają się coraz bardziej wyrafinowane. W Indiach wraz z Upaniszadami rozpoczyna się nowa epoka w dziejach religii, związana z przekonaniem o zjawiskowym charakterze świata. Subtelność umysłu i konsekwencja rozumowania, ujawniające się w rozwinięciu tej myśli aż do abstrakcyjnego idealizmu i a-kosmizmu, w niczym nie ustępują podobnym osiągnięciom późniejszej myśli greckiej i nowożytnej.

Wśród ludów słynących z intelektualnej przenikliwości, przede wszystkim Indii i Persji, ten aspekt kultury zapoczątkował nowe epoki w dziejach religii. Wraz z uduchowieniem pojęcia Boga następował zanik wyobrażeń bogów. Wieczny Byt braminizmu został ostatecznie tak огоłocony z religijnej treści, że przynajmniej jeden z licznych nauczycieli wybawienia i twórców wspólnot zakonnych, Gautama Budda, całkowicie odrzucił tę koncepcję. Stała się ona nieznośnym ciężarem dla człowieka poszukującego wybawienia. Żaden – podkreślam – żaden z politeistycznych bogów, bogów, którzy zgodnie z prawem duchowej jedności człowieka towarzyszyli rozwojowi kultury, nie był w dłuższej perspektywie zdolny przetrwać w rozrzedzonej atmosferze najwyższych wyżyn kultury duchowej. Żaden. Żywe istoty boskie zanikły albo zagubiły się w „Wielkim Nieznany”. Zostały spowite „świętym zmierzchem” albo pochłonięte przez „boską ciemność”.

Możemy wyraźnie prześledzić rozwój prowadzący ku politeizmowi, monarchicznej supremacji, a stamtąd ku panteizmowi, idealizmowi, a-kosmizmowi czy

religijnemu agnostycyzmowi. Postacie bogów religii natury i religii kultury wyłaniają się z prehistorycznych cieni jako fantastyczne, bezkształtne zwierzęce zjawy, które następnie nabierają formy, porządku, wyrafinowania i ludzkich cech. Wówczas te liczne, choć nie niezliczone zastępy przesuwają się przed nami jako postacie o wyraźnie określonych kształtach. Kontynuują swój marsz i znikają w wieczornych cieniach na horyzoncie. Kultura skazana jest na porażkę i uwiad albo na popełnienie samobójstwa, wyrażającego się w filozoficznym wniosku, że wszelki trud jest daremny, a sama kultura pozbawiona jest sensu, jeśli nie podtrzymuje jej silna i żywa wiara religijna⁴⁴. Religia, która jedynie towarzyszy temu rozwojowi kultury, nie wnosząc nowych elementów objawienia, podziela jego los. Czy Chiny stanowią wyjątek? Nie. W „tao” Lao-tsy’ego niewiele już pozostało z żywego bóstwa. W religii państwowej etyczna reforma Konfucjusza pozostawiła jedynie minimum kultu religijnego, ze względu na dobro wspólnoty. Racja stanu i szacunek dla autorytetu okazały się silniejsze niż duchowe wymagania kultury. Pogański Rzym mógł, na swój sposób, stać się jego odpowiednikiem, gdyby tylko przetrwał.

Drugi wielki etap dziejów świata należy – jeśli wyłączymy Azję Wschodnią – do Semitów i ludów indogermańskich⁴⁵.

⁴⁴ Porównaj: Por. Vitalis Norström, *Hvad vi behöfva: en blick på samtidens vetande och tro*, Stockholm 1901; tenże, *Radikalism ännu en gång*, Stockholm 1903; Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig 1905 (wyd. ang. *The Truth of Religion*). Söderblom odsyła do tych prac jako przykładów współczesnej refleksji filozoficznej nad religią i kulturą. [przypis autora poszerzony o wyjaśnienia tłumacza]

⁴⁵ Termin „ludy indogermańskie” odpowiada używanemu w XIX i na początku XX wieku określeniu ludów indoeuropejskich. Söderblom zachowuje tu ówczesną terminologię religioznawczą i językoznawczą.

Dwaj starożytni bogowie plemienni zdołali się utrzymać: Ahura Mazda i Jahwe – bóg aryjski i semicki bóg plemienny⁴⁶. Stało się to możliwe tylko dlatego i wyłącznie dlatego, że pojawiło się tam coś innego niż religia kultury – coś nowego. Dzięki nowemu pro-rockiemu przesłaniu bogowie ci uniknęli losu bóstw religii kultury, chociaż Ahura-Mazda wykazywał później większą skłonność do politeizmu niż religia Mojżesza w Izraelu, a później Ewangelia w Kościele.

Przekształcenie politeizmu przez wyższą kulturę intelektualną i moralną w panteizm i idealizm, nie oznaczało jednak zaniku wszystkich osobowych istot boskich. Rozwój ten nie przeniknął bowiem do szerszych warstw społeczeństwa. Religia ludowa domaga się żywego bóstwa. Powstają nowi bogowie. Buddyzm stworzył wielu takich Buddów i bodhisattwów, nie znajdując dla nich żadnego uzasadnienia ani w pismach, ani w nauczaniu samego Buddy. Spośród wszystkich sekt i religii, które bez kontaktu z religią objawienia wyrosły na gruncie przygotowanym przez wyższą kulturę intelektualną Indii i świata starożytnego, dwie – krysznaizm w Indiach i mitraizm w świecie rzymskim – ujawniły niezwykłą zdolność budzenia poczucia pokrzepiającej bliskości i żywej obecności swoich bóstw, co stanowi ich charakterystyczną różnicę wobec dawnych bóstw narodowych. Zarówno Kryszna, jak i Mitra

zostali wyposażeni w ludzkie doświadczenia i ludzkie dokonania w sposób odmienny od tego, w jaki mity przedstawiały dzieje politeistycznych bogów. Dołączono do nich także pewien element wymyślonej historii zbawienia. Ten rodzaj kultu Jezusa, określany mianem „ewangelizmu”⁴⁷ (choć nazwa ta nie bardzo do niego pasuje, ponieważ brak mu moralnej siły Ewangelii i oczyszczenia osobowości, które stanowią o wyjątkowości historycznej religii objawienia), często ujawnia w swoim języku i sposobie wyrażania uderzające podobieństwo do tych i innych kultów późnej kultury Indii oraz świata starożytnego. Są one tak podobne, że imię Kryszny, Mitry lub innej postaci czczonej w tych kultach można zastąpić imieniem Jezusa. Kulty te nie są jednak monoteistyczne. Ich pośredników nie można ani mocą wyobraźni, ani przez skupienie religijnych uczuć i tradycji przekształcić w to, czym żadne ludzkie działanie ostatecznie uczynić ich nie może – w historyczne objawienie Boga.

Jak widzieliśmy, kultura i religia towarzyszą sobie wzajemnie, choć czynią to w sposób nierównomierny i niesymetryczny. Droga ta prowadzi do politeizmu, następnie od politeizmu ku jedności, nigdy jednak do prawdziwej, monoteistycznej i powszechnej wiary w żywego Boga.

Wyjątki łatwo policzyć. Tym wyrażeniem rzucają się one w oczy. Ahura Mazda Zoroastra był od samego początku bóstwem

⁴⁶ Söderblom nawiązuje do charakterystycznego dla religioznawstwa przełomu XIX i XX wieku podziału wielkich tradycji religijnych na semicką i indogermańską (dziś: indoeuropejską). W jego ujęciu spośród dawnych religii plemiennych jedynie kult Ahura Mazdy i Jahwe rozwinął się w kierunku religii o znaczeniu uniwersalnym. Podobne zainteresowanie religią ludów semickich odnajdujemy m.in. u Williama Robertsona Smitha (*The Religion of the Semites*, 1889), choć sam Smith nie przeciwstawiał jej systematycznie tradycji indogermańskiej.

⁴⁷ Autor używa angielskiego słowa *evangelism* w sposób polemiczny. Nie oznacza ono tutaj działalności ewangelizacyjnej ani współczesnego ruchu ewangelikalnego, lecz nurt religijności koncentrujący się przede wszystkim na kulcie osoby Jezusa. Söderblom uważa, że określenie to jest mylące, ponieważ pomija moralną treść Ewangelii oraz przemianę osoby, które – jego zdaniem – stanowią o wyjątkowości historycznej religii objawienia.

prawdziwie monoteistycznym. Nie jest jednym z wielu bogów plemiennych. Dewy⁴⁸ zwalczane są nie jako bogowie, lecz jako demony. Nie jest najwyższym bogiem w pantheonie bóstw natury. W Gathach⁴⁹ otaczają Go niebiańscy słudzy, a nie rywale. Żadne pozabiblijne bóstwo nie dorównuje Mu pod względem duchowości i monoteistycznej wzniosłości. A co z kulturą? Reforma Zoroastra była nie tylko reformą religijną, lecz także gospodarczą – jedną z najwcześniejszych reform tego rodzaju. Oznaczała przejście od życia opartego na łowiectwie i koczownictwie do osiadłego trybu życia oraz uporządkowanej pracy na roli i na polach. Jednak wielkie cywilizacje nie potrafiły wypracować pojęcia Boga podobnego do tego, jakie przyniosła religia Zoroastra, nawet gdy osiągnęły najwyższy poziom rozwoju, ponieważ przejście to pozostawiły daleko za sobą, w zamierzchłej przeszłości, tak że zatarało się ono w ich pamięci.

Jeszcze bardziej uderzająca jest różnica w stosunku religii prorockiej Izraela do kultury jako takiej. Niedawno zjednoczone plemiona izraelskie weszły jako barbarzyńscy zdobywcy w kontakt z kulturą kananejską, która przez jedno, a nawet dwa tysiące lat pozostawała pod silnym wpływem cywilizacji babilońskiej. Tę wyższą

kulturę – wraz z rolnictwem, uprawą winorośli i życiem miejskim – stopniowo sobie przyswoiły. A jednak, gdy okres monarchii dobiegł końca, autentyczna religia Mojżesza ponownie sprzymierza się z życiem koczowniczym przeciw wyżej rozwiniętej kulturze osiadłej, z jej rozwiniętym rolnictwem, uprawą winorośli, budową miast oraz wszystkimi płynącymi z tego korzyściami. Szkoda, że Hans Sofus Vodskov⁵⁰ nigdy nie opublikował drugiego tomu swojego wielkiego dzieła *Sjaledyrkelse og Naturdyrkelse* („Kult duszy i kult natury”). W pierwszym tomie (drugi zachował się jedynie we fragmencie) zawarł następujące śmiałe twierdzenie: „Człowiek znajdujący się na wyższym etapie życia łowieckiego i koczowniczego pozostaje wprawdzie niżej od człowieka cywilizowanego pod względem wszystkich materialnych umiejętności i osiągnięć, przewyższa go jednak w dziedzinie religii, języka i organizacji społecznej.” (t. I, s. LXIV). Jako przykład z historii religii Vodskov przytacza kult duszy. Nigdy nie osiągnął on takiego znaczenia wśród ludów koczowniczych, jakie uzyskał w społeczeństwach osiadłych. Twierdzenie Vodskova pozostaje w bezpośredniej sprzeczności z prawem duchowej jedności rodzaju ludzkiego. Czy jednak jest ono prawdziwe w znaczeniu ogólnym? Tak – jeśli rozumie się przez to, że *jeden lud koczowniczy* osiągnął w dziejach religii świata większe znaczenie niż wszystkie ludy rolnicze razem wzięte. Jednak wyższa religia prorocka utrwaliła się nawet wśród ludu stojącego

⁴⁸ Dewy (w awestyjskim *daēva*) w najstarszej religii irańskiej (przedzoroastryjskiej) były to istoty boskie, które Zoroaster odrzucił, uznając je za moce zła, przeciwstawione Ahura Mazdzie. W późniejszym zoroastryzmie, występują jako demony należące do sił Atrymana (Angra Mainju), przeciwstawione Ahura Mazdzie i jego sprzymierzeńcom.

⁴⁹ Gathy to najstarsza część Awesty, obejmująca siedemnaście hymnów przypisywanych samemu Zoroastrowi. Stanowią najstarsze i podstawowe źródło zoroastryzmu oraz należą do najstarszych zabytków literatury irańskiej, datowanych na przełom II i I tysiąclecia pne. W Gathach Ahura Mazda nie występuje jako jeden z wielu bogów, lecz jako jedyny najwyższy Pan, otoczony istotami duchowymi (Amesha Spentami), a nie rywalizującymi bóstwami.

⁵⁰ Hans Sofus Vodskov (1852–1933) – duński historyk religii, etnolog i filozof kultury. W swoich pracach badał związki między rozwojem kultury a przemianami religii. Söderblom odwołuje się do jego dzieła *Sjaledyrkelse og Naturdyrkelse* („Kult duszy i kult natury”).

na niższym poziomie rozwoju kulturowego, a nawet w przeciwieństwie do otaczającej go wyższej cywilizacji. Budde⁵¹ zwraca uwagę, że dobrze się stało, iż Rechabici⁵² – wierni religii Mojżesza i niechętni osiągnięciom cywilizacji – nie odnieśli zwycięstwa, ponieważ Jahwe stał się także dawcą i Panem dóbr wyższej cywilizacji. Dzięki temu dawna religia Jahwe została uwolniona od tej surowości, która dziś wydaje się nam tak odstręczająca i niehumanitarna. Jeżeli jednak zapytamy, skąd wywodził się ten element, który okazał się tak płodny i tak niezbędny dla religijnego życia ludzkości – począwszy od koczowniczych początków religii Mojżesza, poprzez przejście do osiadłego trybu życia pod wpływem Kananejczyków, kiedy Jahwe przyswoił Sobie pewne cechy bogów politeistycznych, nie tracąc jednak własnej tożsamości – odpowiedź nie może budzić wątpliwości. To dzięki Mojżeszowi religia Jahwe została powstrzymana przed podążaniem zwykłą drogą religii kultury. Tendencja prowadząca ku politeizmowi została powstrzymana mimo naturalnych skłonności i podejmowanych wysiłków, a religia Jahwe nie została wchłonięta ani przez panteizm, ani przez idealizm. Najwyższe duchowe i etyczne pojęcie Boga, jakie przynosi Ewangelia, służy jedynie temu, by uczynić Go jeszcze bliższym i bardziej żywym niż kiedykolwiek wcześniej. Być

może wszystko to zaczęło się jeszcze przed Mojżeszem. Stary Testament nie zna jednak żadnego odrębnego objawienia udzielonego Abrahamowi.⁵³ Próby historycznego ustalenia, na czym polegał wkład Abrahama w rozwój religii, okazały się dotychczas niezadowolające, między innymi dlatego, że albo prowadzą do zbyt daleko idących wniosków, albo z konieczności operują jedynie pojęciami ogólnymi i nieokreślonymi. Odnosi się to również do prób rekonstrukcji religii Abrahama, podejmowanych z konsekwentnie naukowego punktu widzenia, jak czyni to August Klostermann⁵⁴, który w swoim dziele *Geschichte des Volkes Israel* usiłuje wykazać „duchowy i osobowy charakter” „religii właściwej Abrahamowi”. Wydaje się jednak, że aż do czasów Mojżesza religia nie doszła jeszcze do rozdroża, na którym droga ku politeizmowi i „boskiej” abstrakcji odłącza się od drogi prowadzącej do żywego Boga, by już nigdy więcej się z nią nie połączyć. Czy mamy prawo oczekiwać, że inskrypcje klinowe dostarczą nam informacji o Abrahamie, albo przynajmniej takich danych, które pozwolą wyciągnąć uzasadnione wnioski dotyczące religii Abrahama? Hugo Winckler⁵⁵ pisze:

⁵¹ Karl Budde (1850–1935) – niemiecki teolog protestancki i biblista, jeden z najwybitniejszych badaczy Starego Testamentu przełomu XIX i XX wieku. Autor m.in. *The Religion of Israel to the Exile* (London–New York 1899), poświęconej rozwojowi religii Izraela do okresu niewoli babilońskiej.

⁵² Rechabici – ród wywodzący się prawdopodobnie z Kenitów, związany z Jonadabem, synem Rekaba (por. Jr 35). Zachowywali tradycyjny, półkoczowniczy sposób życia: nie uprawiali ziemi, nie sadzili winnic, nie pili wina i mieszkali w namiotach. W literaturze biblijnej uchodzili za wzór wierności zasadom życia przekazanym przez przodków.

⁵³ Rudolf Kittel (1853–1929) – niemiecki biblista i historyk starożytnego Izraela. Autor klasycznej syntezy *Geschichte des Volkes Israel* („Historia narodu izraelskiego”), Leipzig 1923, Söderblom odsyła do tego dzieła jako uzupełnienia omawianego zagadnienia. [przypis autora poszerzony o uwagi tłumacza]

⁵⁴ August Klostermann (1837–1915), *Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia*, München 1896. (Historia ludu Izraela: aż do przywrócenia pod rządami Ezdrasza i Nehemiasza)

⁵⁵ Hugo Winckler (1863–1913) – niemiecki orientalista, asyriolog i archeolog, jeden z pionierów badań nad starożytnym Bliskim Wschodem. W latach 1906–1907 kierował wykopaliskami w Boğazköy (dzisiejsze Boğazkale w Turcji), podczas których zidentyfikowano odkrytą tam Hattusę jako stolicę państwa Hetytów. Odsłonięto wówczas królewskie archiwum liczące kilka tysięcy glinianych tabliczek zapisanych pismem klinowym, które stało się jednym

„Dokumenty te mają charakter urzędowy i nie można oczekiwać, aby poruszały kwestie, którym dopiero bieg dziejów nadał decydujące znaczenie dla rozwoju świata. Znaczenia, jakie dla duchowego życia świata nowożytnego zyskał na przykład Kant, nie dałoby się odczytać z urzędowych archiwów z jego epoki. Dopiero historia ukazuje rzeczywiste znaczenie takich postaci. Ludzkość nie potrafi w krótkim czasie jednego pokolenia rozpoznać znaczenia życiowego dzieła swoich najwybitniejszych przedstawicieli”⁵⁶. Jednak pewność, z jaką badania asyriologiczne poruszają się po najodleglejszej przeszłości – tak odległej, a przecież w porównaniu z istnieniem rodzaju ludzkiego tak nieznaczej – osłabiła sceptyczną obawę, iż uznawanie patriarchów za postacie historyczne wyłącznie na podstawie jednomyślnego świadectwa tradycji jest postępowaniem nienaukowym. Choć ryzykowne może być dopatrywanie się już w czasach Abrahama epoki przełomowej dla religii Izraela – znaczenie, jakie Abraham zyskał później dla religii jako „ojciec wiernych”⁵⁷, jest odrębną kwestią – to jednak nie sposób umieszczać przełomowego momentu religii objawienia dopiero *po* czasach Mojżesza. Cytując Johanna Wilhelma Rothsteina⁵⁸:

„Ostatecznie trzeba zgodzić się z Reussem, że fundament rozwoju religijnego Starego Testamentu został położony – zgodnie z tradycją biblijną – w czasach Mojżesza i przez Mojżesza.” Wielcy prorocy – Amos, Ozeasz, Izajasz i Jeremiasz, autor Pieśni o Słudze Jahwe oraz autor Psalmu 73 – ukazują niekiedy w wierze i moralności religijnej takie wyżyny ducha, których nie zdołało osiągnąć nawet chrześcijaństwo XX wieku. Odległość między nimi a najpiękniejszymi przykładami dokumentów babilońskich przytaczanych przez Delitzscha⁵⁹ jest jak odległość między niebem a ziemią. Prorocy ci reprezentują bowiem zupełnie inny, wyższy poziom. Jest rzeczą oczywistą – niemal truizmem – że w takim stopniu, w jakim prorocka wiara Izraela góruje nad religią Babilonu, w takim samym stopniu ogólna kultura Babilonu, duchowej stolicy, *ville lumière*⁶⁰ swojej epoki, z jej nauką, sztuką, rozwojem społecznym i starożytną historią, przewyższa Izrael – tego osobliwego przybysza znad Jordanu. Odkupienie świata, niewyciężona pewność wiary w pełną miłości wolę żywego Boga, objawioną w Jezusie Chrystusie, nie przyszły przecież z Babilonu, Aten ani Rzymu, lecz z Galilei i Jerozolimy.

z najważniejszych źródeł do badań nad dziejami Anatolii i Bliskiego Wschodu. Winckler należał również do pionierów badań nad tekstami klinowymi z Mezopotamii i Egiptu, w tym nad korespondencją z Tell el-Amarna.

⁵⁶ Cytat za: Johann Wilhelm Rothstein. Söderblom nie podaje dokładnego miejsca jego publikacji.

⁵⁷ Rz 4,11–12

⁵⁸ Johann Wilhelm Rothstein (1853–1926) – niemiecki biblista i hebraista, profesor Uniwersytetu we Wrocławiu, autor licznych prac poświęconych historii religii Izraela oraz egzegezie Starego Testamentu. Do jego ważniejszych dzieł należą: *Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen* (1902), *Juden und Samaritaner* (1908), *Grundzüge des hebräischen Rhythmus* (1909) oraz *Die Nachtgeschichte des Sacharja* (1910).

⁵⁹ Friedrich Delitzsch (1850–1922) – niemiecki asyriolog i orientalista, syn wybitnego biblisty Franza Delitzscha. Autor licznych prac poświęconych cywilizacji i religii Babilonii oraz Asyrii, m.in. *Babel und Bibel* (1902–1905), która wywołała szeroką debatę nad związkami religii Izraela z kulturą Mezopotamii. Söderblom nawiązuje tutaj do publikowanych przez Delitzscha przekładów i analiz tekstów babilońskich, wskazując, że nawet ich najwybitniejsze przykłady pozostają – pod względem religijnym – daleko za prorokami Izraela.

⁶⁰ *Ville lumière* (francuskie „miasto światła”) – określenie odnoszone tradycyjnie do Paryża jako centrum kultury i życia intelektualnego. Söderblom używa go metaforycznie w odniesieniu do Babilonu, podkreślając jego rolę jako czołowego ośrodka cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu.

Oczywiście można odnaleźć religię prorocką występującą pod postacią religii kultury, której towarzyszy rozwinięty humanizm i bogate życie intelektualne epoki. Aby ją odnaleźć, trzeba zwrócić się ku hellenistycznemu judaizmowi diaspory oraz chrześcijaństwu, gdy przyoblekło się ono w bogate duchowe szaty starożytności. Jeżeli jednak ten olśniewający obraz wprowadza nas w błąd i rodzi złudzenie, że tajemnicą triumfalnego rozwoju chrześcijaństwa były grecka filozofia, sztuka, nauka i potęga społeczna, historia dostarcza aż nadto wielu dowodów, że jego moc i zwycięstwo wypłynęły raczej z Ewangelii i ruchu prorockiego, ubożego w kulturę, lecz niewrogięgo kulturze ani też jej niepozabawionego. Jezus nie należy do dziejów religii kultury. Jezus, który doprowadził do wypełnienia posłannictwa Mojżesza i proroków⁶¹, nie przyszedł po to, aby ustanowić nową religię, lecz aby położyć kres wszelkim religiom i ustanowić Królestwo Boże. Religia, ze wszystkimi jej właściwościami wyrosła z Jego dziedzictwa. Jest to jednak jedynie etap przejściowy, środek prowadzący do celu, którym jest Królestwo Boże. Nie zostało jeszcze objawione, kim się staniemy⁶².

Religia prorocka nie jest etapem rozwoju religii, lecz zjawiskiem samoistnym. Próby uczynienia z niej wytworu rozwoju religii narodu, choćby były jak najbardziej fascynujące, pozostają w sprzeczności

z rzeczywistym świadectwem historii religii. Wpływ wielkich osobowości na religię dostrzegamy w wielu miejscach. Skupiają się oni w okresie od VIII do VI wieku przed Chrystusem, na odległych od siebie obszarach świata. Należą do nich: Lao-tsy, Konfucjusz, Zoroaster, Budda, prorocy pisarscy Izraela⁶³ oraz wcześniejsi greccy nauczyciele religii odkupienia. Czy jednak przynieśli oni nowe, twórcze idee religijne? Czy przemawiali w imieniu żywego Boga? Konfucjusz był nauczycielem etyki i życia społecznego. Myśl Lao-tsy'ego miała bardziej spekulatywny i introspektywny charakter. Mamy jednak już podstawy, by zapytać, czy w jego wierze można odnaleźć miłość do żywego i działającego Boga. Gautama Budda uwolnił religijne wybawienie oraz drogę prowadzącą do niego od samej idei Boga.

W Grecji żadna z wielkich osobowości odznaczających się głęboką i szlachetną pobożnością nie potrafiła wyrazić swojego doświadczenia Boga w prorockim głoszeniu Jego panowania i żywej mocy, chociaż wiara niektórych, zwłaszcza późnych stoików, pod wpływem Sokratesa, nosi wiele cech ducha prorockiego. Najpóźniejszy i najsuubtelniejszy religijny wytwór ducha greckiego – neoplatonizm, którego najwybitniejszym przedstawicielem był Plotyn, uważany przez Augustyna za najlepszego interpretatora Platona, posiada wszystkie cechy politeizmu wysubtelnionego aż do postaci panteizmu i idealizmu oraz uduchowionego

⁶¹ Nawiązanie do Mt 5,17: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić.” Söderblom przedstawia Jezusa jako Tego, który wypełnienie posłannictwa Mojżesza i proroków, a nie twórcę nowej religii.

⁶² Nawiązanie do 1 J 3,2: „Umiłowani, już teraz jesteście dziećmi Bożymi, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się On ukaze, staniemy się do Niego podobni.” Zdanie wyraża eschatologiczną perspektywę pełnego urzeczywistnienia Królestwa Bożego.

⁶³ Prorocy pisarze – termin stosowany w bibliistyce na oznaczenie proroków, po których zachowały się księgi prorockie Starego Testamentu (m.in. Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel oraz prorocy mniejsi). W odróżnieniu od wcześniejszych proroków, takich jak Eliasz czy Elizeusz, ich działalność znana jest przede wszystkim z pozostawionych przez nich „Ksiąg”.

i zetyzowanego mistycyzmu⁶⁴. Ze względu na właściwą mu kontemplację i ekstatyczne zjednoczenie z „Niewysłownym” jako najwyższym ideałem pobożności, mistycyzm ten jest zarazem mistycyzmem natury i mistycyzmem nieskończoności, w przeciwieństwie do osobowego mistycyzmu ruchu prorockiego.

Pozostaje jeszcze omówić dzieło Zoroastra, Mojżesza i proroków. Religia Zoroastra nie odgrywa jednak zasadniczej roli w historii religii, zarówno ze względu na swoje wewnętrzne ograniczenia, jak i dlatego, że nigdy nie została w pełni urzeczywistniona. Jest coś pociągającego w myśli, że żydowska pobożność, zetknąwszy się z religią perską, rozpoznała w niej coś z własnej wiary religijnej i dlatego była podatna na jej wpływ. Głos Boga przemówił o Cyrusie przez usta proroka: „Oto mój sługa, którego wybrałem”⁶⁵. Jest jednak oczywiste, że Cyrus nie wyznawał zreformowanej religii Mazdy. Doświadczenie religijne i objawienie Boga, które wywarły najgłębszy wpływ na dzieje religii ludzkości i okazały się najbardziej doniosłe, znajdują swoje źródło w religii prorockiej. Powstała ona w bardzo skromnym środowisku kulturowym, oddzielonym od głównego nurtu rozwoju społeczeństwa, etyki, kultury i myśli. Kultura następnie ją przyswoiła, otrzymała od niej nową duszę i została

ocalona od samozagłady. Chociaż kultura z kolei wywarła wpływ na tę religię, nie obdarzyła jej żadną nową mocą religijną.

Nie oznacza to jednak, że prorocy pojawili się w dziejach w oderwaniu od tego, co ich poprzedzało, poza ciągłością kulturową. Żaden prorok ani żadne objawienie nie pojawia się przed pełnią czasu ani zanim nie zaistnieją konieczne warunki⁶⁶. Warunki te mają charakter historyczny i psychologiczny. Całkowicie wykluczają one koncepcję boskiej arbitralności. Nie ma tu żadnej przerwy ani żadnego skoku. Ciągłość historyczna i psychologiczna pozostaje nieprzerwana. A jednak religia proroków stawia religioznawstwu problem odmienny i znacznie trudniejszy niż religia natury czy religia kultury. Nie rozwiązuje go proste stwierdzenie: „nie dostrzegamy ciągłości, a zatem musi to być dzieło Boga”. Byłby to teologiczny wybieg, równie niebezpieczny, jak wygodny, polegający na umieszczaniu Boga tam, gdzie ciągłość nie jest dostrzegalna. Tak właśnie rozumuje pozytywizm, utrzymując, że Bóg jest wyjaśnieniem wszystkiego, co nieznanne, a w miarę jak oświecenie rozszerza obszar poznania, potrzeba odwoływania się do Boga jako wyjaśnienia staje się coraz mniejsza. Nie. To, co boskie, objawia się w człowieku. Nie potrafimy odkryć żadnej luki w historycznej i psychologicznej ciągłości życia proroka. Gdybyśmy patrzyli oczami Boga, wszystko ukazywałoby się nam jasno jako część tego nieprzerwanego procesu. Nie możemy też w religii prorockiej wyznaczyć granicy

⁶⁴ Termin „zetyzowany” (ang. *ethicized*) oznacza „nasycony treścią etyczną” lub „ukierunkowany etycznie”. Söderblom podkreśla, że neoplatonizm zachowuje kontemplacyjny charakter wcześniejszego mistycyzmu, nadając mu zarazem wyraźny wymiar etyczny.

⁶⁵ Autor odsyła do Iz 45, jednak przytoczone słowa są bliższe Iz 42,1 („Oto mój Sługa, którego wspieram, Wybraniec mój...”). W Iz 45 Cyrus zostaje nazwany „pomazańcem” Boga (Iz 45,1). Możliwe, że Söderblom świadomie zestawia oba teksty, odnosząc tytuł „Sługi” do Cyrusa jako narzędzia Bożego działania w historii.

⁶⁶ Nawiązanie do Mk 1,15 („Nadszedł (już) czas, zbliża się królestwo Boże...”) oraz Ga 4,4 („Gdy zaś wypełnił się czas, Bóg zesłał swego Syna...”). Söderblom podkreśla, że objawienie dokonuje się w określonych warunkach historycznych i psychologicznych, a nie poza biegiem dziejów.

wokół pewnych słów czy wydarzeń i powiedzieć: „tu jest Bóg i objawienie, a tam zaś człowiek i natura”. Nawet w doskonałym objawieniu Boga w osobie Chrystusa boskość i człowieczeństwo pozostają ze sobą zjednoczone, jak ujmuje to teologiczna doktryna *communicatio idiomatum*⁶⁷.

To nie nasza niewiedza ani niejasność problemu pozwalają rozpoznać to, co boskie, w działalności proroków. Nie trudność ani mrok otaczające początki religii prorockiej mają znaczenie rozstrzygające. Przeciwnie, decydujące znaczenie ma jasne przekonanie, że nowy nurt głębokiej treści religijnej, sam wskazujący na bezpośredni kontakt z Bogiem jako swoim źródłem, wszedł do dziejów za pośrednictwem proroków. „Każde nowe dzieło geniuszu na ziemi jest zagadką dla historii. Największym geniuszem jest zawsze geniusz religijny. Każde nowe dokonanie geniuszu można wyjaśnić jedynie częściowo warunkami swojej epoki. Zawsze pozostaje pewna reszta – coś niewytłumaczalnego. Największą taką niewyjaśnioną resztę pozostawia zawsze twórca geniusz religijny – ten, który najgłębiej sięga tajemniczych podstaw życia”⁶⁸. W religii prorockiej wybija żywy strumień bezpośredniego doświadczenia Boga, silniejszy niż wszystko, co kiedykolwiek objawia się w religii kultury. Oznacza to – jak jeszcze zobaczymy – poznanie Boga bogatsze oraz

istotnie odmienne od tego, które istnieje poza religią prorocką. Widzieliśmy już, że pojawia się ono w dziejach religii w sposób wyjątkowy, zachowując względną niezależność od ogólnego rozwoju kultury, co całkowicie podważa przedstawione wyżej rozumienie prawa duchowej jedności rodzaju ludzkiego. Znacznie trafniej byłoby przyjąć istnienie prawa podziału zadań w duchowych dziejach ludzkości. Powierza ono niektórym narodom szczególne zadania w rozwoju kultury – przykładem są Babilończycy. Ich znaczenie dla historii religii zostałyby pogrzebane w piaskach pustyni, gdyby religia prorocka Izraela nie przejęła i nie przetworzyła niektórych elementów starożytnej mądrości tego wysoko rozwiniętego ludu. Prawo to wyznaczyło jednemu narodowi szczególną misję: aby stał się narodem religii *par excellence* i budował przyszłość religii.

„Analogia członków jednego ciała, za pomocą której apostoł Paweł w sposób niezrównany opisuje relację, w jakiej każdy człowiek we wspólnocie – zgodnie ze swoim szczególnym powołaniem, talentami i darami – pozostaje wobec całej wspólnoty, może być zastosowana również do narodów, określając ich miejsce i znaczenie dla wielkiej rodziny ludzkości. I podobnie jak życie organizmu najściślej zależy od właściwego funkcjonowania nawet niewielkich organów – serca, mózgu, płuc itd. – tak również narody mogą pełnić swoje szczególne zadanie, niezależne od ich liczebności, potęgi militarnej czy nawet poziomu kultury i cywilizacji”⁶⁹. Skoro metafizyczne i meta-

⁶⁷ *Communicatio idiomatum* (łac. „przekazywanie”, „współorzekanie przymiotów”) – klasyczna formuła chrystologii wypracowana w starożytnym Kościele i rozwinięta zwłaszcza po Soborze Chalcedońskim (451). Oznacza możliwość orzekania o jednej Osobie Jezusa Chrystusa zarówno przymiotów natury Boskiej, jak i natury ludzkiej, przy zachowaniu ich niezmieszania i nierozdzielności.

⁶⁸ Rudolf Kittel (1853–1929), *Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage* [„Spór «Babel i Biblia» a problem objawienia”], Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, s. 12. Por. także tegoż, *Gestalten und Gedanken in Israel* [„Postacie i idee w Izraelu”], Leipzig, 1908.

⁶⁹ Nils Ignell, *Mänskliga utvecklingens historia*, tom 2, Stockholm 1857, s. 345. [Historia rozwoju człowieka]. [przypis autora]

historyczne przedsięwzięcie wiary prowadzi od doświadczenia i pewności boskości ku pojęciu Boga, Jego stworzenia, Jego samoudzielania się i Jego objawienia, trudno nie dostrzec w historii religii wyjątkowości objawienia prorockiego, czyli religii objawienia, rozwijającej się poprzez dzieje święte kolejnych wieków.

Czy jednak sama koncepcja jedynego objawienia i jednego wybranego narodu religii⁷⁰ nie jest czymś niegodnym i miłością oraz sprawiedliwością Boga? Ten starożytny zarzut Celsusa⁷¹ zachowuje swoją aktualność do dziś. Według niego Żydzi i chrześcijanie wierzyli, że Bóg stworzył niebo i ziemię wyłącznie ze względu na nich. Przyrównuje on chrześcijan do robaków i przedstawia ich, jak mówią: „Bóg odsuwa na bok niebiosy, a ziemię, choćby była nie wiadomo jak wielka, porzuca, aby zajmować się wyłącznie nami i pozostawać jedynie z nami w relacji. Do nas nieustannie posyła Swoich posłańców i pragnie na wieki zjednoczyć nas ze Sobą”⁷². Pomi-

jam polemikę Orygenesza z Celsusem, opartą na biblijnych świadectwach o wszechogarniającej mocy i miłości Boga oraz o powszechności odkupienia. Jedną rzeczą jest bowiem rozważać, co Bóg – według naszych wyobrażeń o Nim i Jego naturze – *powinien był uczynić*. Czym innym natomiast jest dociekać, o ile jest to dla nas możliwe, *czego rzeczywiście dokonał* w życiu i historii ludzkości. Doskonale rozumiem, jak pociągająca z punktu widzenia apologetyki jest wizja chrześcijaństwa, zgodnie z którą stanowi ono kwiat rozwoju religii, jej ostateczne zwieńczenie, w którym zbiegają się wszystkie linie powszechnego objawienia.

W świecie myśli, w transcendentnym ujęciu ewolucji, chrześcijaństwo można oczywiście uznać za najwyższy etap rozwoju lub jego kres – za chwilę, w której pojawił się nowy gatunek życia: życie nadczłowieka, życie ponadludzkie, albo – jak mówimy my, chrześcijanie – życie Bosko-ludzkie. Apologetyka ma pełne prawo twierdzić, że w chrześcijaństwie osiągnięta została wyższa jedność: wyższa od zoroastryjskiego zespolenia religii z kulturą, od buddyjskiego odrzucenia kultury, od teokracji religii semickiej i od teantropii⁷³ Ariów, łączącą zarazem boską immanencję i transcendentję. Jednak z historycznego punktu widzenia wydarzyło się jeszcze coś więcej. Kraj Izraela był położony w taki sposób, że religia prorocka pozostawała w nieustannym kontakcie z innymi religiami i cywilizacjami. Dzięki temu otrzymała nieoceniony

⁷⁰ Söderblom używa w oryginale wyrażenia *a chosen people of religion* („wybrany naród religii”), nawiązując do rozwijanej wcześniej koncepcji „podziału zadań” w dziejach ludzkości. Według niej poszczególne narody otrzymują odmiennie powołania historyczne: jedne rozwijają kulturę (np. Babilończycy), inne wnoszą szczególny wkład w rozwój cywilizacji, natomiast Izrael został powołany przede wszystkim do tego, aby stać się „narodem religii”, którego zadaniem było przekazywanie światu religii objawienia.

⁷¹ Celsus (żył w II w. n.e.) – grecki filozof i jeden z najwcześniejszych krytyków chrześcijaństwa. Około 177–180 r. napisał dzieło *Alēthēs logos* (Prawdziwe słowo), które nie zachowało się do naszych czasów. Jego treść znana jest przede wszystkim dzięki obszernej polemice Orygenesza zawartej w dziele *Contra Celsum* (Przeciw Celsusowi).

⁷² Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (*Contra Celsum*), IV, 27–28. Po polsku te słowa Celsusa przytoczone przez Orygenesza są takie: „To nam Bóg wszystko odkrywa i prze-powiada, to o nas się troszczy i zabiega, lekceważąc świat cały, nie zajmując się ruchem gwiazd i wielką ziemią, do nas posyła ciągle swoich wysłanników, zatroskany o to, byśmy połączyli się z nim na zawsze”. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 165, [prypis autora poszerzony przez tłumacza].

⁷³ Teantropia (gr. *theos* – Bóg, *anthropos* – człowiek) – jedność lub ściśle zespolenie pierwiastka Boskiego i ludzkiego. W kontekście Söderbloma termin oznacza charakterystyczną dla części religii indoeuropejskich ideę bosko-ludzkiego życia lub bosko-ludzkiej natury człowieka, przeciwstawioną semickiej idei teokracji.

zasób doświadczeń oraz potężny impuls do ukształtowania i określenia własnego, niepowtarzalnego charakteru przez przekształcanie bądź odrzucanie obcych elementów. Abraham przybył z Mezopotamii, Józef i Mojżesz z Egiptu. Według Wincklera⁷⁴ rysują się tu ogólne zarysy dziejów całej kultury. W Kanaanie Izrael pozostawał w codziennym kontakcie z miejscowymi religiami. Od blisko stu lat przyjmuje się za rzecz pewną, że wiara w zmartwychwstanie oraz i w diabła została przejęta od Persów. Nie ulega również wątpliwości, że Żydzi zetknęli się z kultem Ahura Mazdy. Późniejszy judaizm nosi wyraźne ślady wpływu hellenizmu. Obszerne i doniosłe dzieło Wilhelma Bousseta *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*⁷⁵ kończy się szóstym, ostatnim rozdziałem zatytułowanym „Problem historii religii”, który autor streszcza następująco: „Postępująca unifikacja życia ludzkości i jej rozwoju religijnego coraz silniej włączała judaizm w swój nurt.” „Autentyczne wpływy przenikają do samego centrum jego religii.” „Nie jedna tylko religia przyczyniła się do powstania chrześcijaństwa, lecz kontakt z całą cywilizacją Zachodu i religiami hellenistycznego okresu kultury.” „Judaizm stał się tygłem, w którym zgromadziły się różnorodne elementy”⁷⁶. Pogląd ten nie

jest zresztą nowy. Powracał on w różnych epokach i z różnym nasileniem już od czasów, gdy starożytni pisarze chrześcijańscy usiłowali interpretować wszystkie wcześniejsze religie jedynie jako przygotowanie do chrześcijaństwa. Bousset przedstawił tę koncepcję z naukową rzetelnością i wyważeniem. Jednak, niezależnie od tego, jak wysoko ocenimy te wpływy, nie sposób uczynić z chrześcijaństwa *quinta essentia*²⁷⁷ wszystkich tych elementów ani uznać go za zwieńczenie rozwoju religii. W XVIII wieku, podobnie jak i w naszych czasach, opublikowano wiele książek, które źródła religii Mojżesza upatrywały w misteriach egipskich kapłanów albo w tajemnej mądrości chaldejskiej. Dzisiaj możemy znacznie wyraźniej dostrzec, co Izrael rzeczywiście przejął ze Wschodu. Mojżesz nie może zostać wpisany w ciąg religii mezopotamskich. Wiemy o tym zbyt wiele, aby było to możliwe. Rozumiemy, że najcenniejszy element stanowi *cecha właściwa wyłącznie religii prorockiej*. Chrześcijaństwo jawi się nam nie jako zwieńczenie rozwoju religii wspomaganej przez kulturę, lecz *jako pełne dopełnienie szczególnego Bożego objawienia*.

Jeżeli pragniemy odnaleźć otwartą gotowość przyjęcia wszystkiego, co dobre i prawdziwe, nie musimy szukać dalej niż u proroków i w Ewangelii, które pozostają jednak złotonośną żyłą religii w świecie. Ideał człowieczeństwa w hellenizmie również zawierał doniosłe elementy religijne, które najpełniej ujawniły się w nieśmiertelnie pięknym łabędzim śpiewie ducha

⁷⁴ Hugo Winckler, *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichte auf Grund der Keilschriften*, Leipzig 1903. [przypis autora]

⁷⁵ Wilhelm Bousset (1865–1920) – niemiecki historyk religii i teolog protestancki, przedstawiciel szkoły historii religii (Religionsgeschichtliche Schule). W pracy *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin 1903) przedstawił judaizm epoki Drugiej Świątyni na tle religii Bliskiego Wschodu i świata hellenistycznego. Książka wywarła znaczny wpływ na badania nad genezą chrześcijaństwa.

⁷⁶ Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im*

neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903. [Religia judaizmu w epoce Nowego Testamentu].

⁷⁷ *Quinta essentia* (łac. „piąta istota”, „najczystsza esencja”) – w przenośni to najdoskonalszy, najpełniejszy wyraz lub synteza czegoś.

helleńskiego, czyli neoplatonizmie. W obrębie neoplatonizmu niemal każdy ton całego religijnego rozwoju ludzkości z łatwością znajdował dla siebie miejsce – z wyjątkiem judaizmu i chrześcijaństwa, z powodu ich bezkompromisowych wymagań. Według Porfiriusza, biografa Plotyna⁷⁸, ten ostatni nie chciał nawet wspominać kraju swego urodzenia. Biograf Proklosa⁷⁹ przekazuje, że uważał on: „Filozofowi nie przystoi uczestniczyć w świątecznych obrzędach tego czy innego miasta lub państwa, powinien bowiem być raczej najwyższym kapłanem całego świata.” W okresie rozkwitu kultury indyjskiej znajdujemy równie piękne słowa o tolerancji religijnej. Kryszna mówi w *Bhagawadgicie* (rozdz. IX), „Pieśń nad Pieśniami” hinduistycznej pobożności, że jeśli ktoś z prawdziwą wiarą i oddaniem czci innych bogów, to w rzeczywistości swoją cześć oddaje Krysznie, choć czyni to w niewłaściwy sposób⁸⁰. Przypomina to słowa Lutra z *Dużego Katechizmu*: „Nieraz mówiłem, że jedynie ufność i wiara serca czynią zarówno Boga, jak bożka. Jeśli wiara i ufność są prawdziwe, to i twój Bóg jest prawdziwy; odwrotnie zaś, gdzie ufność jest fałszywa i niewłaściwa, tam nie ma też prawdziwego Boga. Te dwie rzeczy należą do siebie: wiara i Bóg”⁸¹.

Prorocy i Ewangelia przemawiają jednak innym językiem. „Nikt nie zna Ojca, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce Go objawić”⁸². Tak więc prawdą jest, że „chrześcijaństwo było w najpełniejszym znaczeniu tego słowa partykularystyczne i odrzucało wszystkie pozostałe religie, podczas gdy hellenizm, w najlepszym znaczeniu tego słowa uniwersalistyczny, przyznawał pewną prawomocność wszelkim formom religii.”⁸³ Chrześcijaństwo miało świadomość, że posiada coś własnego, a właśnie ten partykularyzm okazał się najpotężniejszą siłą religijną w dziejach świata. W Chrystusie posiada bowiem to, od czego ostatecznie zależy wszystko w śmiertelnej walce ludzkiego ducha – pewność żywego Boga.

Jeżeli spojrzymy na historię religii nie jako na rozwój przebiegający zgodnie z naszym schematem myślenia, lecz z punktu widzenia tego, czym rzeczywiście jest, nie możemy zaprzeczyć, że interpretacja słów Barnaby i Pawła, podana przez autora *Auctor ad Theophilum*⁸⁴: „W minionych wiekach pozwolił On wszystkim narodom chodzić własnymi drogami, nie przestając jednak dawać świadectwa o Sobie”⁸⁵, jest bardziej realistyczna i bardziej trafna niż późniejsze konstrukcje. Z pewnością wezwanie: „Nawróćcie się

⁷⁸ Porfiriusz z Tyru (ok. 234–305), filozof neoplatoński, uczeń Plotyna i redaktor *Ennead*. Autor *Vita Plotini* (Żywot Plotyna), podstawowego źródła wiadomości o życiu filozofa.

⁷⁹ Marinos z Neapolis (żył w V w.) *Vita Procli* XIX. Cytowany fragment przytacza charakterystyczną wypowiedź Proklosa o powszechnym posłannictwie filozofa.

⁸⁰ „Ci, którzy miłują innych bogów i wiarą natchnieni składają im ofiary, – ci, Kauntejo, składają ofiary mnie, chociaż nie tak, jakby powinni”. *Bhagawadgita, czyli Pieśń o Bogu. Poemat filozoficzny indyjski*, tłum. Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński, Warszawa 1927, s. 77.

⁸¹ Marcin Luter, *Duży katechizm, Pierwsze przykazanie*, tłum. Andrzej Wantuła, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 62.

⁸² Mt 11,27

⁸³ Klaas Hendrik Eduard de Jong (1877–1957) – holenderski historyk religii klasycznych i religii misteryjnych. Cytowane zdanie pochodzi z jego artykułu *Plutarchus en het antieke Christendom* („Plutarch i starożytne chrześcijaństwo”), opublikowanego w czasopiśmie „Theologisch Tijdschrift” w 1903 r. [przypis autora poszerzony o wyjaśnienia tłumacza]

⁸⁴ *Auctor ad Theophilum* (łac. „autor piszący do Teofila”) – tradycyjne określenie autora dwóch dzieł nowotestamentowych adresowanych do Teofila: Ewangelii według św. Łukasza i Dziejów Apostolskich (Łk 1,3; Dz 1,1).

⁸⁵ Dz 14,16–17

do Boga żywego⁸⁶ wyznacza różnicę między religią objawienia, czyli prorocką, a innymi religiami wysokiego typu. Sir Alfred C. Lyall⁸⁷ zamyka swój przegląd sytuacji religijnej w Indiach, zawarty w *Asiatic Studies*, stwierdzeniem, że nie potrafi prześledzić drogi, jaką wyobraźnia i myśl przebyły od wiary w miliony bogów do uznania jednego Ducha obejmującego wszystko oraz do przekonania, że jest On niepoznawalny. „Mogę jedynie powiedzieć, że po wielu latach osobistej obserwacji religii Indii odniosłem wrażenie, iż cała ta zadziwiająca konstrukcja powstała w wyniku tego, co – nie znajdując lepszego określenia – muszę nazwać naturalnym rozwojem”⁸⁸.

Rozdział 3

Szczególne miejsce, jakie religia objawienia zajmuje w ogólnym rozwoju kultury, znajduje swój odpowiednik w jej wewnętrznym charakterze. To właśnie on sprawia, że przewyższa ona religie pokrewne nie tylko stopniem rozwoju, lecz przede wszystkim istotną odmiennością w tym, co jest wspólne wszystkim religiom.

Najwyraźniej ujawnia się to w pojmowaniu Boga oraz relacji człowieka do Boga. W dalszych rozważaniach nie zamierzam dokonywać ocen ani rozstrzygać, co jest wyższe, a co niższe. Będę raczej starał się ukazać zasadniczą różnicę między tym,

co – z uwzględnieniem *poczynionych wcześniej zastrzeżeń* – określam mianem religii kultury i religii objawienia. Ostatecznie jednak wszystko zależeć będzie od naszego osobistego stosunku do religii i od tego, którą z tych dwóch form uznamy za najwyższy i najczystszy wyraz religii.

Wiara religii objawienia skierowana jest ku *jedynemu, żywemu, duchowemu Bogu, który działa w historii i w niej się objawia*.

Pojęcie jedności Boga i Jego żywej osobowości z samej swej istoty wyklucza doświadczenia i wyobrażenia boskości spotykane poza religią prorocką. Chociaż także inne religie mogą pojmować Boga jako żywego i działającego, pocieszającego i wspomagającego, ostrzegającego i karzącego – innymi słowy: jako Boga o bogatej treści religijnej – to jednak poza religią prorocką nie jest On ujmowany w sposób monoteistyczny. Religie te albo znajdują się na tak wczesnym etapie religii plemiennej – lub nawet jeszcze wcześniejszym – że nie może być w nich mowy ani o monoteizmie, ani nawet o politeizmie, albo też pozostają na etapie politeizmu. Ten ostatni wprawdzie wykazuje w historii religii pewne możliwości rozwoju, jednak – jak świadczy ogół faktów – możliwości te są bardzo ograniczone. Gdy w pojmowaniu Boga zaczyna coraz wyraźniej dochodzić do głosu dążenie do jedności, stopniowo słabnie zdolność zachowania pewności żywego i działającego Boga, Jego miłości i mocy, które budzą zarazem ufność i bojaźń. Najpierw boski monarcha zostaje wyniesiony ponad wszelki bezpośredni kontakt ze światem ludzi, a łańcuch pośredniczących mocy wydłuża się coraz bardziej. Następnie, na wyższym etapie rozwoju, bóstwo znika

⁸⁶ To nawiązanie do słów Pawła i Barnaby, którzy mówili: „Głosimy wam dobrą nowinę, abyście odstąpili od rzeczy próżnych do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, morza i wszystko, co się w nich znajduje.” [Dz 14,15]

⁸⁷ Sir Alfred Comyn Lyall (1835–1911) – brytyjski administrator kolonialny w Indiach, historyk religii, eseista i poeta. Autor *Asiatic Studies* (1882), jednego z klasycznych XIX-wiecznych studiów nad religiami Indii.

⁸⁸ Sir Alfred C. Lyall, *Asiatic Studies. Religious and Social*, London 1882, tom 2, p. 323 [przypis autora]

w odległej, niepoznawalnej rzeczywistości, wykraczającej poza wszelkie pozytywne określenia.⁸⁹ Z punktu widzenia religii jest rzeczą całkowicie konsekwentną, a zarazem świadectwem prawdziwego geniuszu, że Gautama Budda – gdy proces tej sublimacji zaszedł już tak daleko – dzięki swemu doświadczeniu i przenikliwości uświadomił sobie, iż taka koncepcja Boga nie ma żadnej wartości dla zaspokojenia ludzkiego pragnienia wybawienia od cierpienia, i uczynił z oczyszczonej postawy religijnej, czyli nirwany, najwyższy i jedyny cel religii.

Dla pełności obrazu należy dodać jeszcze jedną uwagę. W obrębie religii Indii, jak możemy przypuszczać, w II lub III wieku przed Chrystusem pojawiła się nowa nauka o odkupieniu, która zasadniczo różni się od praktyk mistycznych oraz od mistycyzmu nieskończoności. Przybrał on dwie zasadnicze postacie: albo prowadził do stopienia się z bezosobowym Brahmanem, albo do właściwej buddyzmowi metodycznej drogi samozbawienia. Mam tu jednak na myśli naukę o bhakti⁹⁰. W *Bhagawadgicie*, jej klasycznym źródle, w *Bhaktisutrach* oraz w niezliczonych późniejszych dziełach opisano, że zbawienie osiąga się nie ludzkim wysiłkiem, lecz przez bhakti – „oddanie”, miłość do osobowego bóstwa. Nie chodzi nam tutaj o historyczne objawienie w ścisłym znaczeniu tego słowa. Droga

odkupienia przez bhakti nigdy nie doprowadziła do prawdziwego monoteizmu, chociaż w chwili zjednoczenia z bóstwem Kochająca i oddająca cześć dusza zwraca się ku jednemu bóstwu pojmowanemu jako osoba. Mimo to poza religiami prorockimi i Kościołem chrześcijańskim nie znajdziemy zjawiska ani nauki o odkupieniu, które pod względem swego znaczenia mogłyby się z religią bhakti równać. Nie możemy jednak w tym miejscu wyjść poza przedstawione wyżej sugestie.

Co uchroniło pojęcie Boga przed zanikiem w religii Jahwe i w wierze mazdaistycznej? O ile potrafimy to dziś ustalić, nie było to wynikiem stopniowego rozwoju – wyższej etyki, subtelniejszej duchowości, indywidualizmu czy uniwersalizmu – lecz wpływało raczej ze szczególnego źródła tych religii narodowych. Wynikało to z samego faktu, że u ich początku stała osoba *założyciela*.

Niezależnie od tego, co działo się wcześniej w historii religii Ahura Mazdy, pewne jest, że zanim stała się ona religią Wiśtaspy i jego zwolenników, opisaną w *Gathach*, a następnie religią władców Persji, była osobistą religią Zoroastra⁹¹. Przeszła ona przez filtr osobistego doświadczenia oraz przekonania proroka o istnieniu Boga. Jego doświadczenie zapoczątkowało radykalny przełom, którego znaczenie mogło zostać właściwie ocenione dopiero z perspektywy czasu. Mazda stał się nie tylko – jak Waruna – najwyższym spośród bogów i strażnikiem kosmicznego

⁸⁹ Zwrot „poza wszelkimi pozytywnymi określeniami” oznacza sposób ujmowania absolutu jako rzeczywistości przekraczającej wszelkie ludzkie pojęcia i definicje. Söderblom nawiązuje tu do obecnej w historii religii tendencji, zgodnie z którą najwyższa rzeczywistość staje się coraz bardziej transcendentalna i nie daje się już opisywać za pomocą twierdzących (afirmatywnych) określeń.

⁹⁰ *Bhakti* (sansk. „oddanie”, „miłość pełna czci”) – nurt religijności hinduistycznej oparty na osobistym oddaniu wybranemu bóstwu. W tradycji hinduizmu stanowi jedną z głównych dróg prowadzących do wyzwolenia (mokszy).

⁹¹ Zoroaster (awest. Zaratusztra, gr. Zōroástrēs) – irański prorok i reformator religijny, uznawany za twórcę mazdaizmu (zoroastryzmu). Dokładny czas jego życia pozostaje przedmiotem sporów. Współcześnie najczęściej przyjmuje się, że żył między II a początkiem I tysiąclecia przed Chrystusem. Hymny Gathy, stanowiące najstarszą część Awesty, tradycja przypisuje właśnie jemu.

porządku (*aša*, *rta*)⁹², lecz w istocie jedynym Bogiem. Pozostali bogowie zostali wykluczeni i uznani za złe moce; ich kult został zakazany, a prorok żywił pewność, że poprzez wstrząsy historii Bóg ostatecznie odniesie zwycięstwo w sprawie wiary.

W wyższych warstwach religijnych cywilizacji greckiej istniała wyraźna świadomość, że religia Zoroastra zawierała element żywego poznania Boga, którego Grekom brakowało, mimo całego bogactwa ich religii, skarbów kultury oraz wzniosłości i wyrafinowania filozofii. Retor Dion Chryzostom, żyjący na przełomie I i II wieku po Chrystusie, stanowi znakomity przykład wiary monoteistycznej, jaką można się było wówczas znaleźć wśród wykształconych mieszkańców greckich polis.⁹³ Dion mówi o Bogu jako o „najmądrzejszym i najbardziej godnym przewodniku oraz prawodawcy” i uważa, że poeci rzeczywiście nazywali Go „najwyższym i największym bogiem, ojcem i królem wszystkich rozumnych istot”. Lecz gdy mowa o panowaniu i działaniu Boga, o „rydwanie Zeusa”, Dion wypowiada zdanie, na które chciałbym zwrócić szczególną uwagę. „Lecz rydwanu potężnego i świętego Zeusa nie opiewał godnie żaden z poetów – ani Homer, ani Hezjod. Uczynili to natomiast Zoroaster i Magowie, którzy poznali Go”⁹⁴. Odnosi się wrażenie, że Zoroaster

głębiej doświadczył i lepiej pojął istotę Boga niż poeci i mędracy Hellady.

W religii Izraela oba te elementy występują w dziele Mojżesza z większą siłą oraz bogatszą i głębszą żywotnością historyczną: idea osobowego Boga oraz koncepcja Boga jako Boga historii. To, w jaki sposób Jahwe był wcześniej znany i czczony, pozostaje spowite niepewnością. Czy niepewność ta zostanie kiedykolwiek usunięta? Nie ma jednak niemal żadnych powodów, by wątpić, że doświadczenie Mojżesza, objawienie dane Mojżeszowi oraz objawienie przekazywane przez niego, stały się wydarzeniem fundamentalnym dla całej późniejszej historii prorockiego poznania Boga i oddawania Mu czci, tak wyraźnie odróżniających się od tego, co rozwinęło się w religiach otaczającego świata. „Przez Mojżesza Jahwe został wyniesiony ponad samą naturę, stając się Bogiem przymierza siedmiu plemion, ponieważ wcześniej stał się – i to jest najważniejsze – Bogiem życia Mojżesza, jego wybawcą i wspomożycielem. Cały późniejszy rozwój jahwizmu, przewyższający religie z nim spokrewnione, od których początkowo, przynajmniej zewnątrz, niewiele go odróżniało, ma swoje źródło w osobie Mojżesza”⁹⁵.

Po pierwsze, Jahwe dzięki Bożemu samoobjawieniu stał się w szczególnym sensie *Bogiem Mojżesza*, zanim stał się Bogiem przymierza, które ustanowił⁹⁶. Po drugie,

⁹² *Aša* (awest.) i *rta* (sansk.) oznaczają kosmiczny ład, prawdę oraz porządek moralny rządzący światem. Są to jedne z podstawowych pojęć religii irańskiej i wedyjskiej.

⁹³ Dion Chryzostom (gr. Dion Chrysostomos, ok. 40 – ok. 120 po Chr.) – grecki retor, filozof i moralista, zwany „Złotoustym” (Chrysostomos). Pozostawił osiemdziesiąt mów (*Orationes*), w których łączył elementy filozofii cynickiej i stoickiej z refleksją religijną. Söderblom przywołuje go jako przykład greckiego myśliciela, który zbliżył się do idei jednego, najwyższego Boga, nie przekraczając jednak granic religijności filozoficznej.

⁹⁴ Söderblom przytacza w formie swobodnej parafrazy fragment XXXVI mowy Dionisa Chryzostoma (*Borysthenitikos*,

40), w którym Zoroaster i Magowie zostają przeciwstawieni Homerowi i Hezjodowi jako ci, którzy głębiej poznali Boga.

⁹⁵ Cornelis Petrus Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote*, t. I, Amsterdam, 1893, s. 282–283, [przypis autora].

⁹⁶ Takie jest znaczenie błyskotliwego rozróżnienia, którego dokonuje Budda pomiędzy religią dziedziczną a jahwizmem Mojżesza jako religią wybraną, rozróżnienia, którego

moc i miłość Jahwe zostały objawione i potwierdzone przez wybawienie z Egiptu. Izrael zawsze pamiętał i nigdy nie przestawał wysławiać potężnego dzieła wybawienia dokonanego przez Boga – niezwykłego wydarzenia w historii, które na zawsze związało nowe, mojżeszowe poznanie Boga, zarówno co do jego treści, jak i źródła, z wyjściem z Egiptu. Najbardziej zdumiewające było jednak to, że Mojżesz dostrzegł *działanie Boga w historii* – fakt, którego znaczenia i dalekosiężnych następstw nie sposób przecenić. Religia babilońska знаła również opowieść o boskiej walce z potęgą morza – walki Marduka z morskim potworem Tiamat, którego pokonał i z którego ciała stworzył świat. Hermann Gunkel⁹⁷ wykazał⁹⁸, że babilońska tradycja pierwotna tu i ówdzie przenika do Starego Testamentu, wyłaniając się z wierzeń ludowych i przenikając do literatury, w której zasadniczo dominuje już prorockie przekształcenie opowiadania o stworzeniu. Niekiedy w tekstach tych wyraźnie splatają się motyw mitycznej walki bogów z morskim potworem oraz motyw wybawienia z Egiptu i przejścia przez Morze Czerwone. Wszystko to stanowi charakterystyczny wyraz różnicy między religiami natury i religiami kultury z jednej strony a religią prorocką z drugiej. W religiach natury

przedstawiana jest walka bóstwa z dzikimi siłami przyrody, kultury z naturą oraz ładu obecnego w świecie z panującym w niej chaosem i przemocą. Natomiast w religii prorockiej spotykamy doświadczenie Bożej woli i Bożego zamysłu objawiających się w historii oraz interwencję Boga w przełomowym momencie, gdy lud stawał się narodem. W ten sposób religia otrzymała nowy, podwójny fundament. Bóg działał w historii, a nie jedynie w przyrodzie i porządku społecznym. Bóg objawia się również jako Bóg żywy w świadomości proroka, a nie jedynie jako źródło tajemniczej, nieskończonej mocy doświadczanej w ekstatycznym uniesieniu.

Różnice między dziełem Zoroastra a dziełem Mojżesza, które miały tak doniosłe znaczenie dla przyszłości, stają się wyraźne w świetle przedstawionych wyżej rozważań. Działanie Boga w historii znalazło potężny i przejmujący wyraz w izraelskiej wierze. Aż po dzień dzisiejszy wybawienie z niewoli egipskiej, opiewane w psalmach, pozostaje jednym z głównych motywów żydowskiej modlitwy. Po założycielu, roku, następował nieprzerwany szereg jego kontynuatorów, przez których nieustannie napływały nowe przejawy Bożego objawienia i nowe poznanie Boga. Dzięki temu historia religii Izraela nie była jedynie rozwinięciem pierwotnie otrzymanej treści objawienia, lecz zarazem jej nieustannym odnowieniem, które osiągnęło swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie. W znanym powiedzeniu, że – ściśle rzecz biorąc – religia nigdy nie staje się niczym więcej niż tym, czym była u swego początku, zawiera się wiele prawdy. Jej dzieje są jedynie rozwinięciem i stopniowym urzeczywistnieniem

jednak trudno w pełni bronić. Karl Budde (1850–1935) – niemiecki biblista i orientalista, przedstawiciel historyczno-krytycznych badań nad Starym Testamentem.

⁹⁷ Hermann Gunkel (1862–1932) – niemiecki teolog i biblista, współtwórca szkoły historii religii oraz jeden z twórców metody krytyki form. W swoich badaniach wykazywał związki między starotestamentowymi opowiadaniem a mitologią starożytnego Bliskiego Wschodu.

⁹⁸ Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Genesis 1 und Apokalypse Johannes*, Göttingen 1895, s. 29 i nast. [przypis autora]

tego, co zostało dane od początku. Tak właśnie było zasadniczo w religii Mazdy. W Izraelu natomiast nowe treści objawienia przychodziły przez kolejnych głosicieli Bożej prawdy.

Religia prorocka Izraela dostrzegała przede wszystkim objawienie Bożej wierności, łaski i mocy w wybawieniu z Egiptu oraz w osobach mężów Bożych, których Bóg posyłał do swego ludu. „Wywiodłem was z Egiptu i prowadziłem czterdzieści lat po pustyni, by dać wam w posiadanie ziemię Amorytów. Powołałem proroków spośród waszych synów i nazirejczyków spośród waszych młodzieńców. Czyż nie jest tak, synowie Izraela? – mówi Jahwe.” [Amos 2, 10–11] Nieprzerwany ciąg świadków i interpretatorów osobowego oraz historycznego objawienia Bożego układa się w jedną świętą historię, w której miłość i sprawiedliwość Boga żywego zostają ukazane wierze. Dlatego Boga można we właściwym znaczeniu nazwać *Bogiem objawionym*, a nie „Bogiem nieznanym” ani Bogiem ukrytym. W tym właśnie sensie religia proroków hebrajskich oraz jej dziedzic – chrześcijaństwo – posiadają objawienie historyczne. Chrześcijaństwo widzi bowiem w Jezusie Chrystusie wypełnienie objawienia, „W Nim bowiem, w Jego ciele mieszka cała Pełnia Bóstwa”⁹⁹. Dlatego z punktu widzenia historii religii można je nazwać religią objawienia w szczególnym znaczeniu tego słowa. Luter pisał w *De servo arbitrio*:

„Należy więc Boga pozostawić w Jego majestacie i istocie, z takim bowiem nie mamy nic do czynienia ani też nie chciał On, abyśmy z Nim jako takim mieli cośkolwiek

do czynienia. W jakiej mierze jednak przyobleczony jest w Swoje Słowo i w Swoim Słowie nam się podaje i w Nim się nam udziela, mamy z Nim do czynienia; to jest Jego ozdoba i chwała... w którą – jak mówi psalmista – jest przyobleczony.”¹⁰⁰ *Relinquendus est Deus in maiestate et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo, sed quatenus indutus et proditus est verbo suo, quo nobis sese obtulit, cum eo agimus, quod est decor et gloria eius; quo Psalmista eum celebrat indutum*¹⁰¹.

Posługując się określeniem „religia objawienia”, przyjmuję punkt widzenia *historyczny*, nie zaś *dogmatyczny*. Ten drugi, znacznie ważniejszy dla teologii, musi za punkt wyjścia przyjąć doświadczenie Kościoła i pojedynczego wierzącego dotyczące historycznego odkupienia, dokonanego w Chrystusie jako prawdziwego objawienia Boga. Nie przyjmuję tu również *apologetycznego* punktu widzenia, który opiera się na porównywaniu religii i dąży do wykazania wyższości chrześcijaństwa. Pytam raczej, czy z historycznego punktu widzenia mamy podstawy, aby rozwój religii biblijnej nazywać religią objawienia w szczególnym znaczeniu tego słowa.

Koncepcja działania Boga w historii, właściwa religii prorockiej, ujawnia się w tym, że religie Zoroastra i Mojżesza jako jedyne rozwinęły pełną *eschatologię* – obejmującą zmartwychwstanie, sąd nad światem, odnowienie i udoskonalenie świata

¹⁰⁰ Tłumaczenie z angielskiego wydania. Polski przekład Macieja Niemczyka nieco odbiega od powyższego tłumaczenia. Ponadto w polskim dodano doprecyzowanie: „Ps. 21,6”. [Marcin Luter, *O niewolnej woli*, tłum. Maciej Niemczyk, Warszawa 1977, s. 188]

¹⁰¹ Söderblom po angielskim przekładzie przytacza ten sam fragment w oryginale łacińskim (*De servo arbitrio*).

⁹⁹ Kol 2,9

oraz wiarę w moralny i religijny cel dziejów świata¹⁰². Ani najbardziej dumne narody, ani najstarsze i najwybitniejsze dzieła historiograficzne, ani najbardziej przenikliwe spekulacje powstałe poza religiami prorockimi nie zdołały wypracować tak głębokiej koncepcji panowania Boga nad światem. Panowanie to urzeczywistnia się niekiedy stopniowo, krok po kroku, a niekiedy jednym gwałtownym aktem; obejmuje ono zarazem ideę Bożego sądu nad narodami i pokoleniami oraz wizję ostatecznego udoskonalenia świata w doskonałej epoce. Ani Ramzes, ani Hammurabi, ani Asurbanipal, ani Aleksander Wielki, ani Cezar nie potrafili nadać swoim przedsięwzięciom takiego eschatologicznego horyzontu. „Zarówno Grekom, jak i ich łacińskim uczniom całkowicie obca była myśl o sensie ujawniającym się w wiecznej walce, o celu wykraczającym ponad zwycięstwa i klęski walczących.” (Harald Hjärne). Apokaliptyka i historia, ujmowane łącznie, nie miały żadnego znaczenia ani dla mistycyzmu, ani dla racjonalizmu. Mistycyzm postrzega dzieło Boga jako ponadczasowe. Augustyn, Bossuet i Hegel usiłowali wprowadzić ukazać wewnętrzny związek historii, jej sens i cel, nie dysponowali jednak tą koncepcją. Filozofia dziejów narodziła się w pogardzanej i błędnie rozumianej żydowskiej apokaliptyce oraz w jej odpowiedniku w tradycji parsyjskiej¹⁰³. Powiedziano kiedyś: „Daj

człowiekowi prawdziwą apokaliptykę, a będzie niezwykłym”. Niezachwiana pewnością, że Pan trzyma w Swoim ręku czasy i narody oraz że przez sąd urzeczywistni Swoje wierne zamysły odkupienia, a także wiara dostrzegająca cel i sens biegu dziejów świata, niezależnie od tego, jaką postać przybrała – niezwykła moc takiej wiary wywodzi się z prorockiego doświadczenia Boga.¹⁰⁴ W prorockiej koncepcji Boga tkwi wyjaśnienie osobliwego faktu, że jedynie czciciele Mazdy i wyznawcy Jahwe stworzyli prawdziwie religijną naukę o rzeczach ostatecznych. Nie wynika to z żadnej bliskości ani kontaktów, które mogłyby prowadzić do wzajemnych wpływów. Inne ludy pozostawały z Persami w znacznie dłuższym kontakcie, a jednak nie przyswoiły sobie ich eschatologii. Nie można tego wyjaśnić również uciskiem ani politycznym zniewoleniem, które tłumia i usztywniają naturalną żywotność i elastyczność człowieka wobec życia doczesnego, przekształcają ją w nadzieję przyszłego rekompensaty za cierpienia obecnego życia. Inne narody również były ujarzmiane przez Babilończyków i Asyryjczyków oraz przez innych okrutnych ciemnizniaków. Dotyczyło to zwłaszcza bliskich krewnych i sąsiadów Izraela: Ammonitów, Moabitów, Edomitów i innych ludów. Czy jednak stworzyły one apokalipsę? Czy ogłosiły sąd nad światem?

¹⁰² Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, rozdz. IV, seria „Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études”, t. IX, Paris, 1901 [przypis autora]

¹⁰³ Określenie parsyjski odnosi się do tradycji religijnej Parsów (Parsi), czyli wyznawców zoroastryzmu. W literaturze religioznawczej z przełomu XIX i XX wieku termin Parsee był używany jako określenie tradycji zoroastryjskiej w ogóle, nie tylko współczesnej wspólnoty Parsów w Indiach. W tym znaczeniu używa go również Söderblom. [zobacz:

Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London 1979]

¹⁰⁴ Harald Hjärne, *Historiska världsbilder* („Historyczne obrazy świata”), w: Norden, 1902, s. 48 i nast.; przedruk w: *Svenskt och främmande*, Hugo Gebers förlag, Stockholm 1908. Odsyłacz został umieszczony po słowach „prorockiego doświadczenia Boga”, jednak z treści przypisu wynika, że odnosi się on do poprzedzającego aforyzmu („Daj człowiekowi prawdziwą apokaliptykę, a będzie niezwykłym”) oraz rozwijającego go wywodu. [przypis autora poszerzony przez tłumacza]

Rozdział 4

Historia jest prawdziwym warsztatem Boga. Na swój sposób dotyczy to również natury. „Mojżesz nie oddzielił Jahwe od natury. Wręcz przeciwnie – Jahwe panuje nad naturą i objawia się w niej.”¹⁰⁵ Religijne doświadczenie proroków uchroniło jednak religię prorocką przed uwikłaniem w *fatalną sprzeczność religii natury – sprzeczność między naturą a duchem*. W dziejach religii nieuchronnie przychodzi czas, gdy naiwna ufność pokładana w bóstwach zostaje zachwiana, a naturalna miłość życia wygasa. Wówczas rozpoczyna się okres udręki duszy. Bóstwa natury nie dają odpowiedzi na głębsze potrzeby zbawienia. Sama natura i całe materialne, fenomenalne istnienie zostają przez wyższą postawę moralną i kulturę intelektualną sprowadzone do zwykłego pozo-ru – zwodniczej iluzji, jak w Indiach – albo też uznane za coś nieczystego i złego, jak w Grecji. Pragnienie odkupienia nie znajduje ukojenia w religiach natury, lecz wybiega poza zasłonę ku wielkiemu Nieznanemu, ku czystemu i ponadczasowemu życiu ducha, którego czystość osiąga się przez radykalne zanegowanie wszystkiego, co należy do sfery ziemskiego istnienia. Sprzeczność między tym, co boskie, a tym, co ziemskie, między dobrem i złem, szczęściem i cierpieniem, czystością i nieczystością, zostaje utożsamiona z przeciwieństwem między tym, co duchowe, a tym, co materialne. Ta identyfikacja odtwarza tragiczny i rozdzierający serce dramat dojrziałych religii natury, jak widzimy to w braminizmie i buddyzmie. Dostrzegamy ją również w greckich

religiach odkupienia jeszcze przed Platonem. Najbardziej znanymi i najczystszy-
mi jej postaciami są jednak platonizm i neoplatonizm. U Platona i u Plotyna myśl o pięknie świata i jego harmonii biegnie równoległe. „W Platonie mieszka zarówno humanista, jak i mistyk.” Te dwie idee i postawy wzajemnie się równoważą, przeplatają się i w swoich rozmaitych powiązaniach mają interesującą i złożoną historię. Ale dualizm ten nigdy nie zostaje przewyciężony. Wewnętrzne doświadczenie religijne, stanowiące fundament religii natury i religii kultury, nie znajduje w życiu osobowym, moralnym i historycznym miejsca, gdzie mogłoby osiąść, znaleźć trwałe oparcie i stać się siłą działającą w nurcie istnienia. Ucieka natomiast, szukając schronienia, ku mrocznemu, ponadczasowemu brzegowi rzeki, poza który nie przenika ludzkie spojrzenie. Nad tym obszarem istnienia nie świeci światło życiodajnego słońca. Ludzkie oko nie potrafi przeniknąć owego pełnego grozy zmierzchu, który pogrąża się w bezgwiezdnej nocy. Mimo to religia nadal objawia swoje niezwykle moce. Jednak gdy poznanie Boga i doświadczenie szczęśliwości zostają obciążone zasadniczym przeciwstawieniem ducha i ciała oraz spoczynku i działania, a szczęśliwości poszukuje się poza wszelkimi pozytywnymi określeniami, skutkiem tego staje się zniszczenie związku między religią z jednej strony a wszelką działalnością zmierzającą do pozytywnych celów w świecie oraz życiem etycznym i kulturą z drugiej. Kultura staje się albo farsą, albo wrogiem. Moralność przybiera charakter wyłącznie negatywny. Pogląd ten, jeśli jest konsekwentny, musi przyjąć, że osiągnięcie szczęśliwości wymaga zdławienia życia

¹⁰⁵ Cornelis Petrus Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote*, t. I, Amsterdam, 1893, s. 282. [przypis autora]

cielesnego albo całkowitego jego porzucenia. Każdy impuls życia musi zostać uciszony i stłumiony aż do całkowitej niewrażliwości. „Plotyn, filozof naszych czasów” – tak Porfiriusz rozpoczyna żywot swojego mistrza – „wydaje się wstydzić, że jego dusza mieszka w ciele.”¹⁰⁶ Taki stosunek do życia i pobożności staje się z istoty ascetyczny. Dualizmowi metafizycznemu towarzyszy ucieczka od świata – bądź w gwałtowne samoudręczenie, bądź w całkowitą bierność – a religijnym ideałem staje się czyste przeżycie kontemplacji i ekstazy (jak w mistycyzmie ekstazy) albo niezmałconego spokoju (jak w mistycyzmie kwietystycznym). Niezależnie od tego, jak wysokie miejsce moralności może zajmować na drabinie Jakubowej prowadzącej do szczęśliwości, pozostaje ona jedynie środkiem oczyszczenia, drogą prowadzącą do jej osiągnięcia, i nigdy nie staje się służbą Bogu.

Religie prorockie Izraela i Iranu okazują się jedynymi, które przełamały barierę sprzeczności między duchem a ciałem, a tym samym podcięły korzenie ascetycznego ideału życia. Wynika to z podstawowego doświadczenia Boga jako woli odkupieńczej, etycznej i miłującej. Jest On zbyt wywyższony, by dopuścić sporządzenie jakichkolwiek wyobrażeń i oddawanie Mu czci pod jakąkolwiek zewnętrzną postacią. Obrazy bóstw kwitnącej kultury babilońskiej, jak również obrazy i fetysze Kanaanu, zostały uznane przez autentyczny mozaizm nie za to, czym rzeczywiście były w dziejach politeizmu – etapem rozwoju towarzyszącym rozwojowi kultury – lecz za obrzydliwość. Ani wizerunki Jahwe jako byka,

ani wizerunki Ahura Mazdy, czczonych przez Wielkiego Króla zgodnie z kanonami sztuki mezopotamskiej – czego przykładem jest inskrypcja Dariusza w Behistun¹⁰⁷ – nie stanowią wyjątku od niechęci, z jaką autentyczna religia Mojżesza i Zoroastra zawsze odnosiła się do wszelkich przedstawień bóstwa. Niechęć ta zdumiewała świat starożytny i nie miała odpowiednika w dziejach religii. Herodot ze zdziwieniem odnotowuje: „...istnieją u Persów następujące zwyczaje: posągi bogów, świątynie i ołtarze wznosić nie uważają za rzecz godziwą, a nawet tym, co to czynią, zarzucają głupotę, jak mi się zdaje dlatego, że nie wierzą na modłę Hellenów, iżby bogowie byli podobni do ludzi.”¹⁰⁸

Rozwój religii prorockiej przebiega jednak zupełnie inaczej niż rozwój religii natury na jej wyższych etapach, gdzie boskość pojmowana jest jako abstrakcyjna jedność ponad wielością, jako czysty byt, dający się określać jedynie przez zaprzeczenia¹⁰⁹. Tworzenie jego wizerunków byłoby absurdem i oznaczałoby powrót do wcześniejszego etapu rozwoju. Z punktu widzenia kultury sytuacja przedstawia się jednak inaczej. Brak wyobrażeń w religii prorockiej nie oznacza,

¹⁰⁷ Inskrypcja z Behistun to wykuty w skale w VI w. przed Chr. trójjęzyczny napis klinowy (w językach staroperskim, elamickim i akadyjskim), sławiący panowanie Dariusza I. Towarzyszy mu relief przedstawiający króla, dwóch jego wojowników oraz pokonanych buntowników; ich przywódcę, Gaumatę, Dariusz depta stopą. Nad sceną unosi się uskrzydłony dysk, interpretowany najczęściej jako symbol Ahura Mazdy lub królewskiej chwały (farny).

¹⁰⁸ Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, Warszawa 2011, s. 72. [rozdział 1, § 131]

¹⁰⁹ Söderblom nawiązuje do tzw. teologii apofatycznej (gr. *apóphasis* – „zaprzeczenie”), zgodnie z którą o najwyższej rzeczywistości można mówić jedynie przez wskazywanie, czym nie jest, gdyż przekracza ona wszelkie ludzkie pojęcia i pozytywne określenia. W historii religii taki sposób ujmowania absolutu często wiązał się z coraz bardziej transcendyentnym pojmowaniem bóstwa.

¹⁰⁶ Porfiriusz, *Żywot Plotyna (Vita Plotini)*, 1,1.

że bóstwo staje się eteryczne, odległe i nie-definiowalne. Wręcz przeciwnie. Dla religii prorockiej obraz jest rzeczą martwą [Iz 44], podczas gdy Pan jest żywy i działa. Obraz jest rzeczą stworzoną, Pan zaś jest Stwórcą. Przeciwnieństwo nie przebiega między duchem a cielesną postacią, lecz między Stwórcą a stworzeniem, między żywym i zazdrosnym Bogiem a wszelkim obrazem i podobizną. Podobną uwagę można odnieść do kultu ofiarniczego. W Indiach, na długo przed Buddą, a także w Grecji, został on zarzucony na wyższym etapie rozwoju jako niższa, bardziej pierwotna, konkretna forma, której duchowa koncepcja już nie potrzebowała, albo jako kult, który przestał przynosić pociechę sercu tęskniącemu za odkupieniem. Któż nie dostrzega, że również tutaj płomienna i namiętna polemika proroków, prowadzona w imieniu samego Boga, należy do zupełnie innego porządku? Bóg nie potrzebuje ofiar; nie chce ofiar, lecz sprawiedliwości i prawości.

Czy zatem *monistyczna* koncepcja stanowi istotę religii prorockiej? Nie. W religii prorockiej wyłania się inny dualizm, który nie jest ani metafizyczny, ani spekulatywny, ani też nie polega na przeciwstawieniu ducha i materii, lecz ma charakter praktyczny, moralny i religijny. Nie zostaje on objawiony od początku. Dewowie, przeciwko którym Zoroaster walczył w imię Ahura Mazdy, byli postrzegani jako złe duchy. Nie było tak w przypadku Baalów, przeciwko którym mozaizm walczył w imię Jahwe. Nawet Gathy znają diabła, Drudzę, „Kłamstwo” *par préférence*¹¹⁰, antagonistę, „Złe-

go Ducha” – tak nazywana jest owa moc nieprawdy i śmierci. Nie jest on bóstwem natury ani materialnym i zmysłowym światem, który znamy z systemów gnostyckich, lecz duchową zasadą i panem zła oraz egoistycznej rozumności. Między tymi dwoma duchami człowiek musi dokonać wyboru w zmaganiu o życie, istniały od początku i jako pierwsze ustanowiły życie i śmierć, niebo dla dobrych i piekło dla złych (Yasna 30)¹¹¹. W Gathach jedynie śmierć pozostaje domeną „Złego”. Pan stworzył wszystko: światłość i ciemność¹¹², sen i czuwanie, poranek, południe i noc (Yasna 44). Następnie całe stworzenie zostało podzielone między obydwie duchy. Według późniejszej koncepcji Angra Mainyu (Aryman) stworzył moce zła, nieczyste bestie, złe istoty niebiańskie i tym podobne byty, przeciwstawione czystem stworzeniom Pana. Dualizmu tego nigdy jednak nie utożsamia się z przeciwstawieniem ducha i materii. O tym ostatnim przeciwstawieniu również wielokrotnie mówi się w *Aweście*. Diabeł ma swoich zwolenników zarówno w świecie duchowym, jak i materialnym. Pan dał fravasziom¹¹³ i fylgom¹¹⁴ ciała, dzięki którym mogły

Drudza jest uosobieniem Kłamstwa w sensie szczególnym.

¹¹¹ W zoroastryzmie Drudza (awestyjski: Druj, „Kłamstwo”) uosabia kosmiczne przeciwieństwo Aszy (Prawdy i kosmicznego ładu). Służy Angra Mainyu i odciąga ludzi od dobra. W przywołanym fragmencie Söderblom streszcza naukę Yasny 30, gdzie dwa pierwotne duchy (Spenta Mainyu i Angra Mainyu) zostają przedstawione jako istniejące od początku i wyznaczające wybór między dobrem a złem.

¹¹² „Ja stwarzam światłość i tworzę ciemności, szczęściem obdarzam i sprawiam nieszczęście. Ja, Jahwe, czynię to wszystko.” [Iz 45,7].

¹¹³ W zoroastryzmie frawasi (fravashi) oznacza duchowy, opiekuńczy wymiar człowieka – coś pośredniego między duszą, wyższym „ja” a duchem opiekuńczym. Według tradycji istnieje przed narodzeniem człowieka i trwa po jego śmierci.

¹¹⁴ W mitologii skandynawskiej fylga oznacza niewidzialnego ducha opiekuńczego towarzyszącego człowiekowi lub całemu rodowi.

¹¹⁰ *Par préférence* (fr.) – „w szczególnym znaczeniu”, „nade wszystko”, dosłownie: „przez szczególne wyróżnienie”. Söderblom używa francuskiego zwrotu dla podkreślenia, że

walczyć ze złem. Do Pana należą czyste żywioły: ziemia, ogień i woda. Dualizm ten nie przeszkadza religii Mazdy być religią najbardziej przychylną kulturze, najbardziej antyascetyczną i najbardziej optymistyczną spośród wszystkich, jakie istniały¹¹⁵.

Dlaczego Zoroaster, a nie Budda, stał się światłem Azji? Dlaczego to nie energiczny orędownik pożytecznej pracy, mocy życia, czystości i zdrowia, realizujących się w służbie Panu przynoszącej błogosławione owoce, zdobył serca ludzi, lecz łagodny i pełen współczucia interpretator cierpienia świata oraz nirwany – spokoju śmierci? Nie jestem w stanie udzielić pełnej odpowiedzi na to złożone pytanie, które wiąże się z różnicami między Indiami i Iranem oraz całym szeregiem powiązanych z nimi wydarzeń historycznych. Jedno zdanie odpowiedzi musi jednak brzmieć następująco: nie zgłębił dostatecznie otchłani cierpienia¹¹⁶. Mocy religii nie należy oceniać na podstawie hymnów pochwalnych, lecz według jej doświadczenia nędzy i mroku życia. Tylko jedna religia zstąpiła tak głęboko w otchłan cierpienia świata jak religia Indii – a nawet głębiej. Tą religią jest chrześcijaństwo. Jednak w tej pierwszej religii orędzie zbawienia staje się pesymistyczne: prawdziwym życiem jest bezruch śmierci. W tej drugiej, mimo piekielnych głębin, staje się ono optymistyczne – jest wiecznym „Tak” przeciw wszelkiemu „Nie”, jak ujął to najkrócej

Carlyle¹¹⁷, albo – jak wyraził to Apostoł – „Wszystkie obietnice Boże spełniają się w Jezusie Chrystusie”¹¹⁸. Religia objawienia, doprowadzona do pełni w chrześcijaństwie, nie zatrzymuje się na dualizmie metafizycznym, lecz przekracza go przez doświadczenie woli Boga, objawiającej się w miłości i działającej odkupieńczo w duchu i w naturze.

Od ponad stu lat za aksjomat uchodzi pogląd, że źródłem dualizmu późnego judaizmu i chrześcijaństwa jest religia Parsów. Nie ma tutaj miejsca na badanie trafności tego poglądu. Wystarczy powiedzieć, że dualizm judaizmu i chrześcijaństwa (a także islamu) jest tego samego rodzaju co dualizm religii Parsów: przeciwstawienie Boga i diabła, boskiej, zwycięskiej miłości i radykalnego, niewytłumaczalnego zła, życia i śmierci, ufności i rozpacz, nieba i piekła – oraz samotna walka, którą toczymy w świecie między dobrem a złem. (Ef 6,11 i nast.). Nie jest to metafizyczny kontrast między duchem i materią, jednością i wielością, niedefiniowalnym bytem i światem. Czyż wiara w diabły, odnotowana w Ewangeliach jako powszechna wśród współczesnych Jezusowi, nie stanowi ciemnej plamy na jasnym obrazie radosnego orędzia Ewangelii? Uważa się, że dualizm ten można, a nawet należy usunąć jako coś, co przyszło z zewnątrz i jest z istoty obce oraz antagonistyczne. Jest to, być może, pogląd

¹¹⁵ Por. Nathan Söderblom, *Le Génie du Mazdéisme*, w: *Mélanges Charles de Harlez*, Leyde 1896. [Charles de Harlez (1832–1899) – belgijski orientalista, iranista i sinolog]

¹¹⁶ Por. Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Paris 1901, s. 392. Por. także rozdział V tej pracy, gdzie autor szerzej omawia problem życia i śmierci.

¹¹⁷ Thomas Carlyle (1795–1881) – szkocki pisarz, historyk i filozof dziejów, autor m.in. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841), w którym rozwinął koncepcję wybitnych jednostek jako głównych sprawców dziejów.

¹¹⁸ Dosłownie tekst grecki brzmi: „W Nim jest «Tak»”, stąd niektóre przekłady oddają ten fragment jako: „wszystkie obietnice Boże znajdują w Nim swoje «Tak»”. Söderblom cytuje angielski przekład: „All the promises of God are yea in Jesus Christ”. Nawiązanie do słów Pawła: „Ponieważ ile tylko było obietnic Bożych, wszystkie w Nim się wypełniły. Dlatego przez Niego wypowiadamy «Amen» na chwałę Bogu.” [2 Kor 1,20]

bardzo rozpowszechniony. Nie sposób jednak nie dostrzec, że głębsze doświadczenie grzechu, cierpienia i udręki, stanowiące siłę religii, prowadziło z konieczności od monizmu proroków do dualizmu Ewangelii oraz że rozwój ten stanowi jedno z najdonioślejszych zjawisk w obrębie religii objawienia.¹¹⁹ We współczesnej teologii nie brak oznak takiego ujęcia¹²⁰. Jezus wyostrzył ten dualizm, nie zaś go osłabił. Nikt nie przeniknął głębiej problemu zła niż On, wypowiadając słowa: „To nieprzyjaciół uczynił”¹²¹. Jezus nie przedstawił żadnej teodycei, żadnego usprawiedliwienia Boga wobec strasznego i tajemniczego problemu grzechu i cierpienia – takiego, jakie mieli na ustach przyjaciele Hioba, i któremu apologetyka chrześcijańska poświęciła na przestrzeni wieków tak wiele uwagi. Wszystkie podejmowane przez chrześcijaństwo próby ucieczki przed tym dualizmem albo próby jego przezwyciężenia osłabiały moc tkwiącą w odważnym realizmie Ewangelii albo prowadziły do absurdu, umieszczając go w samej istocie Boga. To samo dotyczy wszelkich prób uczynienia ze zła jedynie cienia na obrazie harmonii świata, elementu koniecznego dla jego wyższego rozwoju. Przeciwnie temu drugiemu wyjaśnieniu zawsze będzie można przywołać odpowiedź, jakiej Holender Robbert Robbertsz¹²² udzielił dwóm ortodoksyjnym

duchownym kalwińskim, gdy postawili mu trudne pytanie o źródło grzechu.

„Kiedy pierwszy grzech został popełniony przez Adama, zrzucił on winę na niewiastę, a niewiasta obciążyła winą węża. Wąż, który był jeszcze młody i mało rozumny, nie udzielił odpowiedzi. Teraz stał się stary i pewny siebie, przyszedł na synod w Dordrechcie¹²³ i powiedział, że Bóg był to uczynił.”

Na próżno szukać u Jezusa jakiegokolwiek teorii. Teodyceja Jezusa nie jest propozycją dla intelektu, lecz zadaniem dla woli: „Czuwajcie i módlcie się”¹²⁴. „Wybaw nas od Złego”¹²⁵. Jest ona zarazem pewnością zwycięstwa: „Teraz odbywa się sąd nad tym światem; teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony”¹²⁶. „Każdą rośliną, której nie zasadził mój Ojciec niebieski, będzie wykorzeniona”¹²⁷. Jezus nie dopuścił również do tego, by dualizm życia religijnego i moralnego został uwikłany w jakikolwiek dualizm natury. Lecz Jezus nie dopuścił również do tego, aby dualizm życia religijnego i moralnego został uwikłany w jakikolwiek dualizm natury. Całe życie, cała egzystencja stanowi jego arenę. Decyzja zapada w samotności, gdy dusza spotyka Boga, który jest Bogiem Jezusa Chrystusa

znanych holenderskich odkrywców. Był początkowo członkiem fryzyjskiej kongregacji menonitów, ale po sporach wewnątrz niej, opuścił tę wspólnotę. W późniejszych latach określał siebie mianem „neutralisty”. W 1627 roku opublikował broszurę *Disputatie tusschen twee Huyslieden* dotyczącą sporów między wspólnotami reformowanymi.

¹¹⁹ Por. Wilhelm Bousset, *Die jüdische Apokalypstik*, Berlin 1903, s. 61 i nast. Bousset dodaje jednak: „Dualizm był jedynie zewnętrzną osłoną ogromnej etycznej powagi i religijnej głębi Ewangelii”. W ten sposób przezwycięża rozpowszechniony pogląd racjonalistyczny.

¹²⁰ Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, s.92.

¹²¹ Mt 13,28. Söderblom nawiązuje do przypowieści o chwacie, w której słowa „To nieprzyjaciół uczynił” stanowią odpowiedź Jezusa na pytanie o źródła zła.

¹²² Robbert Robbertsz (1563 – 1630) był nauczycielem nawiązacji, matematykiem, pisarzem religijnym i instruktorem

¹²³ Synod w Dordrechcie odbył się w latach 1618–1619. Zwołały go Stany Generalne Republiki Zjednoczonych Prowincji Niderlandzkich by rozstrzygnąć spory teologiczne dotyczące kalwińskiej doktryny o predestynacji. Tego też dotyczyła też, toczona na nim, dyskusja pomiędzy remonstrantami i anty-remonstrantami.

¹²⁴ Mt 26,41

¹²⁵ Mt 6,13

¹²⁶ J 12,31

¹²⁷ Mt 15,13

i naszym Bogiem. Stąd człowiek czerpie moc. Następnie walka na polu życia moralnego i kultury toczy się poprzez pozytywne zadania i rzeczywiste zwycięstwa dla Królestwa Bożego. Luter zna dwa sposoby ucieczki od świata. Poważnie traktuje słowa Ewangelii: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, lecz abyś ich zachował od Złego”¹²⁸. To właśnie o takim zachowaniu pośród gorzkich zmagania życia Paweł śpiewa swoją pieśń zwycięstwa w ósmym rozdziale Listu

do Rzymian: „Jestem przekonany...”¹²⁹. Jego słowa są echem słów psalmisty z Psalmu 73: „Panie, gdy mam Ciebie...”¹³⁰. Bojowym okrzykiem religii nie jest ani „pozłacanie świata”¹³¹, ani „ucieczka od świata”, lecz „przezwyciężenie świata”.

¹²⁸ Najprawdopodobniej jest to nawiązanie do J 17,15 (modlitwa arcykapłańska Jezusa): „Nie proszę [o to] abyś ich zabrał ze świata, ale abyś ich zachował od złego.”

¹²⁹ Söderblom nawiązuje do Rz 8,38–39: „I jestem pewny, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani potęgi, ani sprawy obecne, ani przyszłe, ani moce, ani to, co jest wysoko, ani to, co nisko, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie będzie mogło nas oddzielić od miłości Boga.”

¹³⁰ Söderblom cytuje szwedzki przekład Ps 73,25. W Biblii Poznańskiej werset ten brzmi: „Kogóż [poza Tobą] mam w niebie!... I na ziemi nie pragnę niczego, gdy mam Ciebie.”

¹³¹ Dosłownie „pozłacanie świata” (ang. *gilding the world*), tj. powierzchowne upiększanie rzeczywistości i przesłanianie obecnego w niej zła. Söderblom przeciwstawia tak rozumianą postawę chrześcijańskiemu „przezwyciężaniu świata”.

Bibliografia

Biblia Poznańska. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, red. Michał Peter, Marian Wolniewicz, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1973–1975.

Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul, London 1979.

Wilhelm Bousset, *Die jüdische Apokalypstik. Ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*, Reuther & Reichard, Berlin 1903.

Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Reuther & Reichard, Berlin 1903.

Karl Budde, *The Religion of Israel to the Exile*, G.P. Putnam's Sons, New York–London 1899.

Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1902.

Klaas Hendrik Eduard de Jong, *Plutarchus en het antieke Christendom*, „Theologisch Tijdschrift” 1903.

Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Veit & Comp., Leipzig 1905.

Hermann Gunkel, *Die Sagen der Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901.

Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1895.

Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1902.

Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, Czytelnik, Warszawa 2011.

Harald Hjärne, *Historiska världsbilder*, w: *Svenskt och Främmande*, Hugo Gebers Förlag, Stockholm 1908.

Nils Ignell, *Mänskliga utvecklingens historia*, t. 2, Stockholm 1857.

Morris Jastrow Jr., *The Religion of Babylonia and Assyria*, Ginn & Company, Boston 1898.

Rudolf Kittel, *Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903.

- Rudolf Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart–Gotha 1923.
- Rudolf Kittel, *Gestalten und Gedanken in Israel. Geschichte eines Volkes in Charakterbildern*, Quelle & Meyer, Leipzig 1925.
- August Klostermann, *Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1896.
- Alfred Comyn Lyall, *Asiatic Studies. Religious and Social*, Trübner & Co., London 1882.
- Marcin Luter, *Duży katechizm*, tłum. Andrzej Wantuła, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Augustana, Białsko-Biała 1999.
- Marcin Luter, *O niewolnej woli*, tłum. Maciej Niemczyk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1977.
- José Luis Martínez, *Nezahualcōyotl: vida y obra*, Fondo de Cultura Económica, México 1972.
- Vitalis Norström, *Hvad vi behöfva: en blick på samtidens vetande och tro*, Stockholm 1901.
- Vitalis Norström, *Radikalismen ännu en gång*, Hierta, Stockholm 1903.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Blaise Pascal, *Mysli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1983.
- Friedrich Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Zakład, Kraków 1995.
- Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. Wiktor Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024.
- William Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Adam & Charles Black, London 1889.
- Nathan Söderblom, *La Vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, Ernest Leroux, Paris 1901.
- Nathan Söderblom, *Le Génie du Mazdéisme*, w: *Mélanges Charles de Harlez*, E.J. Brill, Leyde 1896.
- Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, tłum. Frederic E. Pamp, Oxford University Press, Oxford 1933.
- Cornelis Petrus Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote*, t. 1, P.N. van Kampen & Zoon, Amsterdam 1893.
- Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen–Leipzig 1902.
- Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, t. 1–2, John Murray, London 1903.
- Hans Sofus Vodskov, *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse. Bidrag til bestemmelsen af den mytologiske metode*, Lehmann & Stage, Kjøbenhavn 1897.
- Hugo Winckler, *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichte auf Grund der Keilinschriften*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1903.

NATHAN SÖDERBLOM (1866–1931) – szwedzki teolog luterański, historyk religii i iranista, profesor uniwersytetów w Uppsali i Lipsku, a od 1914 roku arcybiskup Uppsali. Należał do pionierów religioznawstwa porównawczego – badał mazdaizm, początki religii, doświadczenie świętości oraz rolę wybitnych osobowości i objawienia w dziejach religii.

Był jednym z głównych twórców nowoczesnego ruchu ekumenicznego i organiza-

torem Światowej Konferencji „Życie i Działanie” w Sztokholmie w 1925 roku. Za działalność na rzecz jedności chrześcijan i pokoju otrzymał w 1930 roku Pokojową Nagrodę Nobla.

Najważniejszych książki: *La Vie future d'après le mazdéisme* (1901), *Die Religionen der Erde* (1905), *Das Werden des Gottesglaubens* (1914), *Einführung in die Religionsgeschichte* (1920), *The Living God* (1933), *The Nature of Revelation* (1933).