

KRZYSZTOF MIELCAREK

HEILSGEOGRAPHIE – GEOGRAFIA ZBAWIENIA ZAPOZNANA IDEA ŚWIĘTEJ PRZESTRZENI

Niemieckie *Heilsgeschichte* należy do tych teologicznych pojęć, które zrobiły zawrotną karierę w ostatnich dwóch stuleciach. Od czasu, kiedy J. Ch. K. von Hofmann użył go po raz pierwszy w swoim dziewiętnastowiecznym dziele: *Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente*¹, uczeni wykorzystywali je wielokrotnie widząc w nim klucz do wyjaśnienia Bożego dzieła zbawienia. Kościół katolicki sięgnął po nie oficjalnie ponad sto lat później w swoich kluczowych dokumentach (KL 16; KO 2; KK 9; KDK 1, 9, 13, 41, 53), jednak już znacznie wcześniej posługiwali się nim katolicycy teologowie (H. de Lubac; Y. Congar, J. Daniélou, H. Küng, L. Boff, J. Ratzinger). Nie można tego jednak powiedzieć o paralelnym do niego pojęciu *Heilsgeographie*. Dlatego niniejszy artykuł będzie próbą zdefiniowania i ukazania wagi geografii zbawienia, zarówno w odniesieniu do tradycji biblijnej jak i doświadczenia chrześcijańskiego. Przechodząc od ogólnej definicji historii zbawienia i wypowiedzi teologów na temat paralelnej do niej *Heilsgeographie* (I), zostanie następnie nakreślona jej religioznawczo-biblijna geneza (II). Trzeci najobszerniejszy paragraf poświęcony zostanie szerszemu tłu biblijnemu teologii ziemi (III), by ostatecznie umożliwić kilka praktycznych konkluzji na temat postawy wiary chrześcijanina w odniesieniu do geograficznej przestrzeni sakralnej.

Dr hab. KRZYSZTOF MIELCAREK – kierownik Katedry Teologii Biblijnej ST w INB KUL; adres do korespondencji: Kolegium Jana Pawła II C-825, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: krzysztof.mielcarek@kul.lublin.pl

¹ T. 1-2, Erl 1841-1844. Wielkim propagatorem idei historii zbawienia był w świecie protestanckim O. Culmann; zob. K. G ó Ź d ź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996.

I. PRÓBA WSTĘPNEJ DEFINICJI GEOGRAFII ZBAWIENIA

Wszystkie współczesne opracowania encyklopedyczne zawierają hasło „historia zbawienia”. Cz. Bartnik² ukazuje ją jako „wydarzenie lub proces realizacji zbawienia w czasoprzestrzeni ludzkiej, zmierzające do spełnienia osoby ludzkiej indywidualnej (a wtórnie i społeczności) w sposób absolutny, u którego podstaw i kresu jest Stwórca”. W chrześcijaństwie historia ta odnieszona jest do Jezusa Chrystusa i jako historia człowieka-Boga pozostaje wiecznym archetypem i uosobieniem wszelkiej historii zbawienia. Mimo że w powyższej definicji wyraźnie mówi się o czasoprzestrzeni ludzkiej, w dalszej treści hasła brak jest wyraźnych odniesień do przestrzeni. Jedynie pod koniec prezentacji współczesnych ujęć teologicznych pojawia się rozróżnienie Bożych interwencji w ich dwóch wymiarach: czasowym (καιρός) i przestrzennym (χωρίον), ale wymiar przestrzenny pozostaje nierozwinięty³.

Tymczasem dwaj wielcy teologowie XX w. wyrażali w swoim czasie przekonanie o wadze geografii zbawienia. O. Cullmann stwierdził, że jest ona (*Heilsgeographie*) równie pouczająca jak historia zbawienia⁴. Natomiast Y. Congar⁵ podkreślał, że obok historii zbawienia (*l'histoire du salut*) istnieje także geografia zbawienia (*la géographie du salut*). Słowa dominikańskiego teologa powtórzyli później w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego dwaj papieże Paweł VI i Jan Paweł II.

² *Historia zbawienia*, EK VI, kol. 963-968.

³ Podobne uwagi na temat biblijnej refleksji teologicznej zgłaszał już G. W. G r o g a n, *Heilsgeographie. Geography as a Theological Concept*, SBETH 6(1988), s. 81-94, 132.

⁴ D. B. Burrell, C. S. C., Hesburgh Professor emeritus, przytoczył wypowiedź O. Cullmanna w swoim tekście *The Abrahamic Faiths in their New Context* przygotowanym do monografii *World Christianity in Context and Encounter: Festschrift in Honour of David Kerr*, red. Stephen Goodwin. Artykuł nie ukazał się jednak drukiem. Obecnie jest dostępny w internecie pod adresem: <http://www.nd.edu/~dburrell/jcmexchange.html>: „Heilsgeographie is every bit as instructive as Heilsgeschichte”. Niestety autor nie podaje skąd pochodzi ów cytat.

⁵ Wypowiedź Y. Congara przytacza S. Ricaud OP w swoim artykule *La joie quand même!*: „il y a une histoire mais aussi une géographie du Salut”; zob. <http://libourne-catho33.ccf.fr/pelerinagerterresaintericaud.htm>. Powtarza ją m.in. J. Guitton w swojej książce *Meditations*, Desclée de Brouwer, 1989; Portraits et circonstances: chroniques, s. 388. Według francuskiego egzegety „Dieu a parlé aux hommes d'un certain pays, avec les langues de leur temps”. O geografii zbawienia w czasach Jezusa pisał M.-D. Chenu (*La théologie au douzième siècle* [Études de Philosophie Médiévale 45], Paris 1957, s. 78); zob. też M. C a r r e z, *Les Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude*, Paris 1983, s. 15.

Pierwszy z nich odwołał się do geografii zbawienia w swojej adhortacji *Nobis in Animo*⁶. Świadom uniwersalności wiary chrześcijańskiej, która nie jest związana z żadnym krajem, Papież zaznacza jednak, że miejsca związane ze zbawczymi wydarzeniami „mają wielką wartość, ponieważ udzielają wierze trwałego oparcia”. Jan Paweł II przytacza swego poprzednika w przemówieniu do przedstawicieli «Riunione Opere Per L'aiuto Alle Chiese Orientali»⁷: „Czyńcie tak, by w świadomości Kościoła uniwersalnego pozostawała żywa, trwała więź między «historią i geografiją zbawienia»”⁸. Z obydwu dokumentów wynika bardzo ścisła więź historycznego wymiaru wydarzeń zbawczych z ich wymiarem geograficznym, a dodatkowo podkreślana jest zależność między świętą przestrzenią a chrześcijańską wiarą i ogólnie pojętą świadomością Kościoła. Następcy św. Piotra mówią wprost o duchowych korzyściach, jakie może odnieść chrześcijanin z wejścia w świętą przestrzeń zbawienia oraz o potrzebie obecności tej przestrzeni w świadomości Kościoła.

Podobną myślą dzielił się w swoim czasie kard. P. Poupard⁹. Według niego nie można głosić Jezusa Chrystusa w próżni. Prawdę tę potwierdza tajemnica Wcielenia, ponieważ dokonała się ona „całkowicie i konkretnie”, w konkretnej kulturze. „Czyż nie ma także geografii zbawienia?”, pyta kard. P. Poupard. Skoro mówi się o historii zbawienia, to nie można jej oddzielić od „tej szczególnej cielesności, od jej geograficznych ram, gdzie Słowo przyjęło ludzkie ciało i stało się jednym z nas we wszystkim oprócz grzechu”. Kultura i miejsce życia Jezusa Chrystusa da się przecież precyzyjnie określić. W rozumieniu P. Pouparda wydarzenia zbawcze muszą mieć zatem swoje konkretne geograficzno-kulturowe ramy, których nie da się odseparować od ich historiozbawczej istoty¹⁰.

⁶ AAS 66 [1974] 181.

⁷ Przemówienie z dnia 16.06.1988 r.

⁸ Współcześnie uczeni rzadko odwołują się do tego pojęcia. Można je spotkać w kontekście politycznych ambicji rosyjskiego prawosławia lub raczej religijnego fundamentu politycznych ambicji carskiej Rosji; zob. G. S c h w i n g e, *Jung-stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung: eine literatur- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften, 1795-1816 und ihres Umfelds*, s. 105; t e n Ź e, *Pietism*, s. 235. Do geografii zbawienia w kontekście teologii Ewangelii odwołali się m.in. R. C a m e r o n, M. P. M i l l e r, *Redescribing Christian Origins*, Leiden 2004, s. 270.

⁹ *Proclamer le Christ aux cultures asiatiques: Promesse et realisation. Rencontre Intercontinentale pour l'Asie des Evêques Présidents des Commissions épiscopales pour la Culture*, wypowiedź z Nagasaki, Japonia, 15.10.2002.

¹⁰ Oryginalny tekst wypowiedzi francuskiego hierarchy brzmi następująco: „Jésus-Christ ne peut être annoncé dans un espace vide. Le mystère de l'Incarnation affirme cette vérité, car Jésus-Christ n'est pas né dans le vide. Il a pris chair dans le sein de Marie. Sa vie s'est insé-

Tak rozumianej geografii zbawienia nie należy mylić z teoriami zbudowanymi na biblijnej koncepcji roli Świętego Miasta, lecz wykorzystywanymi politycznie w czasach dawniejszych i bardziej współczesnych. Do nich należy między innymi przekonanie o roli Rzymu¹¹ i kolejnych pretendujących do miana centrum chrześcijaństwa stolic, jak Konstantynopol, Kijów i Moskwa. Na przełomie XVIII i XIX w. prezentował je niemiecki myśliciel Johann Heinrich Jung-Stilling, który uznawał Rosję za największą polityczną potęgę na Wschodzie¹². W nieco szerszym kontekście chrześcijańskiej eschatologii zajmował się tym tematem E. Benz¹³.

II. GENEZA GEOGRAFII ZBAWIENIA

Skoro wymiar geograficzny dziejącego się zbawienia jest tak ważny, należy zapytać o genezę jego znaczenia. W tym wypadku warto się odwołać do opinii religioznawców, którzy proponują ogólną perspektywę na temat roli przestrzeni w doświadczeniu *sacrum*. M. Eliade¹⁴ zalicza kategorię „święte-

rée dans le tissu social et culturel dominant de son époque. «L'incarnation du Fils de Dieu, précisément parce qu'elle fut complète et concrète, fut aussi une incarnation dans une culture particulière». Il est souvent fait mention de l'histoire du salut. N'y a-t-il pas aussi une géographie du salut? En effet, il me semble qu'il n'est pas possible de séparer cette particularité physique et sa détermination géographique, du fait que le Verbe a assumé notre chair humaine et est devenu comme l'un de nous en toutes choses, excepté le péché. Jésus-Christ est le Verbe de Dieu. Mais il a parlé avec des mots humains, dans une langue spécifique et avec un accent particulier venus d'un héritage culturel précis».

¹¹ Dla katolików znaczenie Rzymu wyrasta bardziej z wymiaru eklezjologicznego niż geograficznego, ponieważ jego fundamentem jest rola św. Piotra i Pawła w Kościele. Argument geograficzny był jednak wielokrotnie podejmowany, zwłaszcza od czasu, gdy polityczne funkcje przejął Konstantynopol (Teodoret Ep 52 1 PL 54, 847ac, zob. też W. K i s l i n g, *Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach Anschauungen der Päpste von Leo den Grossen bis Gelasius I [440-496]*, Paderborn 1920, s. 73 n.). Ważnym głosem w tej kwestii są np. przemówienia papieża Leona Wielkiego na Soborze Chalcedońskim; zob. Cz. B a r t n i k, *Teologia historii według Leona Wielkiego* [RWTK 30], Lublin 1972, s. 160 n.

¹² *Jung-stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung*, s. 105.

¹³ W swojej książce *Endzeiterwartung zwischen Ost und West: Studien zur christlichen Eschatologie* (Freiburg 1973, s. 91) Benz pisze o *Heilsgeschichte* w kontekście polityczno-religijnego centrum chrześcijaństwa, które – jego zdaniem – przeniosło się ze Wschodu na Zachód. Tym samym tematem zajmował się ok. dwadzieścia pięć lat później W. van den Bercken, *The Christianisation of Russia in the Tenth Century: a Unique Missiological Story*, „Exchange” 25, 3(1996), s. 261-284.

¹⁴ *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, Warszawa 1970, s. 61 n. Oryginał został opublikowany po niemiecku: t e n ż e, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957. Zob.

go obszaru” do najbardziej podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji, nazywając je „pradoświadczeniem, które można przyrównać do «ustanowienia świata», i które wyprzedza wszelką refleksję nad światem”. Jak twierdzi rumuński religioznawca: „dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna; są w niej rozdarcia, pęknięcia; są fragmenty przestrzeni jakościowo różne od innych”. Na potwierdzenie swoich słów przytacza scenę spotkania Mojżesza z Bogiem pod Górą Synaj, w której przyszły przywódca ludu Izraela słyszy nakaz zdjęcia sandałów z powodu świętości miejsca (Wj 3, 5). Jego zdaniem w scenie tej nie chodzi tylko o teofanię, ale o zaznaczenie, że miejsce spotkania będzie odtąd fundamentem tożsamości całego Izraela, ponieważ na tym miejscu Bóg nie tylko spotkał się z Mojżeszem, ale tam również ukonstytuuje się lud Boży. Jednocześnie przestrzeń Synaju zostaje zagospodarowana przez Boga, by przypominała Mojżeszowi o autentyczności jego osobistego spotkania: „Znakiem zaś dla ciebie, że Ja cię posłałem, będzie to, że po wyprowadzeniu tego ludu z Egiptu oddacie cześć Bogu na tej górze” (Wj 3, 12). Góra Synaj nie jest już odtąd *hār* (jakaś góra), lecz *hāhār hazze^h*.

Obraz nawiązujący do archetypu centralnego punktu świata widoczny jest także w Ps 24. Wersety 1-2 („Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy. Albowiem On go na morzach osadził i utwierdził ponad rzekami”) uzupełnia w. 3 („Kto wstąpi na górę Pana [*bāhar-yhwh*(’*ādōnāy*)], kto stanie w Jego świętym miejscu [*bimqōm qodšō*]?”) rozwinięty następnie w szerszą panoramę znaczenia świątyni. Psalmista łączy w trzech wersetach myśl o *universum* stworzonym przez Boga z przekonaniem o centralnej roli świątyni, gdzie można się z Nim spotkać. Świątynia staje się zatem *axis mundi*, ku której wszystko jest ukierunkowane.

też J. P. B r e r e t o n, *Sacred space*, w: *The Eyclopedia of Religion*, t. XII, red. M. Eliade, New York–London 1987, s. 526-535. Eliade wymienia kilka ważnych funkcji świętego terenu. Jest on miejscem komunikacji z Bogiem, terenem, gdzie szczególnie przejawia się Boża moc oraz swego rodzaju ikoną całego świata. Szersze omówienie idei świętego obszaru według M. Eliadego przedstawił J. Bramorski w swojej książce pt. *Sacrum przestrzeni* (Pelplin 2003). Według autora za szczególnie nowatorską ideę rumuńskiego religioznawcy należy uznać koncepcję „środka świata”. Eliade uznawał, że człowiek funkcjonował w pewnym religijnym porządku przestrzeni, w którym punkty znaczące – święte decydowały o wartości wszystkich pozostałych. *Axis mundi* człowiek wyznaczał zwykle w miejscu, które uznawał za szczególnie uprzywilejowane do kontaktu ze światem nadprzyrodzonym. Stąd wynikał także kształt obiektów kultu: góra, drabina, słup, drzewo. Nawiązywały one do ludzkich wyobrażeń o sposobach kontaktu poszczególnych sfer kosmicznych. Na ten temat pisał również R. J. Zwi Werblowsky (*Das ‘Land’ in den Religionen*, w: *Das Land Israel in den biblischen Zeit*, red. G. Strecker, Göttingen 1981, s. 1-6).

Autor Łk-Dz prezentuje podobną koncepcję porządku świata, ale jego obraz zdaje się być dwubiegunowy. Jak twierdzi James M. Scott¹⁵ Łukaszo-
wa koncepcja powstała w wyniku zlania się dwóch geograficznych horyzon-
tów: żydowskiego i grecko-rzymskiego. Pierwszy ma charakter religijny,
drugi – polityczny. Obydwie perspektywy mają swoje centrum. Dla Żydów
jest nim Jerozolima, dla imperium zaś Rzym. Łukasz wskazuje na polityczne
centrum wzmiankując na początku Ewangelii cezara Augusta (2, 1-2) i koń-
cząc drugi tom swego dzieła narracją o pobycie Pawła w stolicy imperium
(Dz 28, 15-31). Jednakże ważniejsze, historiozbawcze centrum znajduje się
dla niego w Jeruzalem, ponieważ tam spełnia się ostatecznie misja Jezusa (Łk
13, 33) i stamtąd rozpoczyna się głoszenie Ewangelii przez uczniów (Dz 1,
8). Zachowując obydwie perspektywy, trzeci Ewangelista podpowiada swoje-
mu czytelnikowi, że bez względu na wizję świata, wszystkie krainy zostaną
objęte słowem Dobrej Nowiny i poddane panowaniu Zmartwychwstałego (Dz
10, 36c; por. Dn 7, 13 n.). Według żydowskiego obrazu będzie to misja do
trzech ludów przedstawionych jeszcze w opowiadaniach o patriarchach: po-
tomków Sema, Chama i Jafeta (Rdz 5, 32; 9, 18–10, 32)¹⁶. W Dziejach
Apostolskich odpowiadają im wysiłki pierwszych chrześcijan kierowane do
mieszkańców Jeruzalem, Judejczyków i Samarytan (6, 8–7, 53; 8, 4–25, 40),
do ludów Afryki, które reprezentuje sługa królowej Kandaki (8, 26-40) i do
świata hellenistycznego (11, 19-20; 14, 8-18; 16, 25-40; 17, 16-34).

III. TEOLOGICZNY SENS ZIEMI W TRADYCJI BIBLIJNEJ

Łukaszo-
wa koncepcja świata została niewątpliwie zaczerpnięta z wyobra-
żeń jemu współczesnych, przy czym jej wymiar teologiczny ma swój funda-
ment przede wszystkim w tradycji biblijnej, która rozrastała się pod wpływem
znaczenia ziemi w religii Izraela. Obraz ziemi obietnicy w Piśmie Świętym
jest skomplikowany i wymaga szerszego przedstawienia¹⁷. Punktem wyjścia

¹⁵ *Luke's Geographical Horizon w: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting*, t. II,
red. D. W. J. Gill, C. Gempf, Grand Rapids, MI 1994, s. 543 n.

¹⁶ Tamże, s. 499-501.

¹⁷ Tematykę ziemi w tradycji biblijnej i rabinicznej przedstawił wcześniej W. Chrostowski
w swoim artykule *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, AK 82,
1(1990), s. 63-70. Ważnym głosem światowej egzegezy na ten temat było obszerne opracowa-
nie egzegetów niemieckich: *Das Land Israel in biblischer Zeit*, red. G. Strecker, Göttingen
1983, a także monografia W. D. Daviesa, *The Gospel and the Land. Early Christianity and
Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley 1974 (repr. Sheffield 1994).

jest niewątpliwie przekonanie Izraelitów, że ziemia, którą posiadają, jest darem Boga i gwarantem więzi z Nim od samego początku (Rdz 12, 1-3; 17, 1-8; 1 Sm 26, 19). Deklaracja Boga o darze ziemi pojawiała się później wielokrotnie (Rdz 13, 15. 17; 15, 18; 24, 7; 28, 13-14; 35, 12; 48, 4; 50, 24; Wj 6, 4).

Wyrocznie Amosa naigrawające się z tego przekonania są pośrednio dowodem, że w VIII w. przed Chr. było ono nadal aktualne¹⁸. W Am 9, 7 Izraelici przyrównani zostali do Kuszytów i do swoich największych wrogów, Filistynów. Sąsiedzi narodu wybranego, podobnie jak on, doświadczyli exodusu i otrzymali dar ziemi. Prorok z Tekoa nie poprzestaje na negatywnych porównaniach Izraela z ościennymi ludami, lecz w indywidualnych polemikach zwraca uwagę na zależność posiadania ziemi od wierności wobec Pana. W wyroczni kierowanej do Amazjasza ogłasza, że jego niewierność spotka się z surową karą, która dotknie także jego ziemi: Dlatego tak rzekł Pan: „Żona twoja w mieście będzie nierządnicą. Synowie zaś i córki twoje od miecza poginą. Ziemię twoją sznurem podzielą. Ty umrzesz na ziemi nieczystej, a Izrael zostanie ze swej ziemi uprowadzony” (Am 7, 17). W cytacie zwraca uwagę zwłaszcza określenie „ziemia nieczysta” (*'ādāmā^h tāmē'^h*). Według tej koncepcji obecność Boga ograniczała się tylko do ziemi Izraela. Jej opuszczenie oznaczało wejście w sferę oddziaływania bóstw obcych (por. 1 Sm 26, 19). Z tej perspektywy posiadać ziemię znaczyło najwyraźniej mieć udział w dziedzictwie Pana¹⁹, ale zależność między obydwoma elementami miała charakter zwrotny. Lud Izraela miał świadomość, że zatrata więzi z Bogiem może się skończyć także utratą dziedzictwa²⁰. Wierność ludu wobec Pana aktualizowała się bowiem w codziennym doświadczeniu.

W ziemi Izraela szczególną rolę odgrywa Syjon, który Pan wybrał, i który jest schronieniem dla uciśnionych spośród ludu (*'āniyyē 'ammō* – Iz 14, 32). Prorok Izajasz uzależnia moc Bożej opieki na Syjonie od realnej więzi z Bogiem. Według niego tylko ludzie wierzący mogą liczyć na wsparcie, a tym samym na ocalenie: „Oto Ja kładę na Syjonie kamień, kamień dobrany, wę-

¹⁸ Zob. W. Z i m m e r l i, *Das 'Land' bei den vorexilischen und frühexilischen Schriftpropheten*, w: *Das Land Israel...*, s. 33 n.

¹⁹ Myśl tę podkreślił także R. Smend (*Das uneroberte Land*, w: *Das Land Israel...*, s. 103 n.), analizując powody ograniczonej realizacji objęcia w posiadanie ziemi przez lud wybrany.

²⁰ Por. podobną perspektywę w Pwt 29, 26 n., na którą zwraca uwagę L. P e r l i t t, *Motive und Schichten der Landtheologie in Deuteronomium*, w: *Das Land Israel...*, s. 53.

gielny, cenny, do fundamentów założony. Kto wierzy, nie potknie się”²¹ (Iz 28, 16). Tak ukazana więź pomiędzy ziemią, Bogiem i Jego ludem stała się tłem do wyjaśnienia powodów zapowiadanej kary. Prorocy przedwygnaniowi wybiegają jednakże w przyszłość i zapowiadają także odnowienie Syjonu, wiążąc je z drugim exodusem po odbytej karze (Ez 20, 32 n.; Iz 52, 7-10). Tylko Ozeasz, będąc wiernym synem północy, nie koncentruje się na Jeruzalem²².

Mimo że ziemia przyobiecana Izraelowi była jedną z ważnych kategorii religijnych w Piśmie Świętym, nie jest łatwo określić jej granice²³. Poszczególne autorzy, wspominając o darze ziemi, różnią się dosyć znacznie w ocenie jej ram. Na przykład Księga Rodzaju (15, 18-19) wspomina o ogromnym terytorium ograniczonym Nilem na południowy zachód od Kanaanu i Eufratem na Wschodzie. Podobnie widzi to redaktor dzieła deuteronomistycznego z czasów przedwygnaniowych. Fakt ten świadczy jednak raczej o poszerzonej perspektywie teologii ziemi, która wynikała ze stanu świadomości społeczności królestwa Judy mającego rozległe kontakty ze społecznościami zamieszkującymi obszar Bliskiego Wschodu (Pwt 2, 2).

Dla autora czasów Jeremiasza to przede wszystkim Judea i Jerozolima²⁴, ale perspektywa wydaje się szersza. Chodzi o wszystkie ziemie na zachód od Jordanu, a zatem o idealne królestwo Dawida. Początkowo w obręb ziemi Izraela włączano też niewielki obszar na wschód od Jordanu (Lb 32, 41-42; Joz 13, 8-33; 22, 1-34; Ps 135, 11-12; 136, 19-22), jednak w gruncie rzeczy nigdy nie stał się on własnością Izraelitów. Stabilizacja monarchii za Dawida po zwycięskich kampaniach wojennych ustaliła granice królestwa pomiędzy Dan i Beer-Szebą. Miejscowości te na długie lata stały się rodzajem geograficznego meryzmu obejmującego całość Bożego daru ziemi dla Izraela.

Świadomość daru rodził w ludzie Izraela poczucie zobowiązania do określonego postępowania. Niezależnie od tego, że historia narodu zna wiele przykładów łamania zobowiązań wobec Pana, powiązanie ziemi z przyjętym w ramach Przymierza Prawem było faktem. Jednocześnie trwałość Dawidowego królestwa była widzialnym znakiem wierności Boga wobec obietnic złożonych ojcom. Niewierność Prawu w korzystaniu z ziemi zagrożona była popadnię-

²¹ Oryginalnie: *lō' yāhîš* – nie będzie się spieszył (od hebr. rdzenia *huš*).

²² Zob. Z i m m e r l i, *Das 'Land' bei den vorexilischen und frühexilischen Schriftpropheten*, s. 35.

²³ Szerzej na ten temat zob.: *The Extent of the Promised Land – the Status of Transjordan*, w: *Das Land Israel...*, s. 39-75.

²⁴ Tamże, s. 37 n.

ciem w niełaskę Jhwh (Pwt 28, 33; Oz 4, 3; Jr 4, 23-28), a nawet całkowitą utratą ziemi (Pwt 28, 63).

Autorzy biblijni nie wyobrażali sobie jednak, by lud miał stracić ziemię na zawsze. Dla Deuteronomisty ziemia była warunkiem przetrwania ludu Bożego. Stąd przekonanie, że nawet w czasach największej próby wrogowie nie zdobędą ziemi Izraela na własność (Iz 14, 25; Jl 1, 6; 2, 18; 4, 2; Ez 38, 16). W okresie późnej monarchii i po powrocie z wygnania patrzono na Ziemię Świętą w kontekście całej historii Izraela. Ziemia, w której mieszkał lud, została obiecana już Abrahamowi i stanowi szczególne miejsce. Bóg stworzył cały świat i dlatego należy on do Niego w całości. Jednakże Bóg wybrał też konkretną krainę potomkom Abrahama, aby ocalić całą ludzkość. W procesie kształtowania się tożsamości narodu po niewoli ziemia należy do najważniejszych filarów Bożego planu zbawienia. Stąd w późnym okresie działalności proroków pojawiają się wyraźne zapowiedzi zgromadzenia na nowo całego ludu w ziemi Izraela (Za 13, 7-9; por. Iz 25, 8), po którym chwała Boża udzielona wybranym rozleje się na całą ziemię (Iz 19, 24 n.).

Paradoksalnie, diaspora żydowska przeżywała swoją więź z ziemią jeszcze intensywniej niż mieszkańcy Palestyny. Ziemia Izraela była dla nich autentycznym centrum duchowym i to tym bardziej im mocniej poszczególne grupy Żydów wrastały w obce im kulturowo kraje. Korzeni tego fenomenu można doszukiwać się w przepowiadaniu proroków z okresu wygnania, w którym ważny nurt stanowiła idea odnowionej ziemi, zapowiedzianej w Ez 40–48. Prorok Ezechiel z ziemią łączy również zapowiedzi zgromadzenia wszystkich rozproszonych wśród narodów (Ez 12, 5; 20, 23; 22, 15) i zbawczego zwycięstwa Boga (20, 41; 34, 13; 36, 24. 28).

Powrót z niewoli wiązał się z koniecznością mozolnej odbudowy wszystkich instytucji społeczno-religijnych i odzyskiwania utraconej pozycji w ziemi ojców. Reformy Ezdrasza i Nehemiasza w V w. przed Chr. okazały się fundamentalne dla tego procesu. Społeczność żydowska skupiona wokół świątyni i Jerozolimy podjęła próbę reinterpretacji dziejów narodu w świetle nowych warunków i ściśle kultowego klimatu religijnego. Obecna już od czasu przesiedlenia świadomość wagi słowa Bożego została dodatkowo wzmocniona przez pozycję świątyni, której obecność w Jeruzalem stała się kwintesencją daru ziemi udzielonego narodowi przez Boga²⁵. W ten sposób Ziemia i Tora

²⁵ Świadomość wygnańców wczesnego okresu zasadniczo nie wykraczała poza Judeę, funkcjonującą na zasadzie prowincji Jehud przez cały okres panowania perskiego. R. Hanhart (*Das Land in der spätexilischen Prophetie*, s. 129 n.) analizując teksty późnych proroków dochodzi do wniosku, że nie oczekują oni już więcej odnowienia ziemskiego miasta, lecz

stały się fundamentem żydowskiej samoświadomości²⁶. Proces społeczno-religijnej odnowy został wprawdzie jeszcze raz zahamowany przez działalność Antiocha IV Epifanesa (175-163), ale dzięki zbrojnemu wysiłkowi zarówno funkcja świątyni, jak i ziemi zostały ochronione.

Autorzy Starego Testamentu nie pozostawali na poziomie jedynie doczesnego wymiaru przestrzeni życiowej Izraela. W późnych tradycjach prorockich zapowiada się wyraźnie „nowe niebo i nową ziemię” (Iz 67, 17), której ślady można odnaleźć w znacznie starszych tradycjach (Am 9, 13; Oz 2, 23-24, Iz 11, 6-9, Jr 23, 3; Ez 47, 13-48, 35; Jl 4, 18, Za 14, 6-11). Ten wątek spirytualizacji wymiaru ziemi podjęli następnie hagiografowie chrześcijańscy (Mt 5, 5), ale nawet dla nich ziemia Izraela ma swój konkretny doczesny wymiar. Ewangelisci ukazują ją jako własność ludu otrzymaną od Boga na podstawie przysięgi (Mt 2, 6. 20; 27, 45; Dz 7, 3; Hbr 11, 9). Jezus jako członek tego ludu był z nią w sposób głęboki związany. I chociaż miłość do ziemi nie przesłoniła mu najważniejszego dobra, jakim jest człowiek, trudno byłoby zrozumieć człowieczeństwo Jezusa Chrystusa bez tego konkretnego przestrzenno-kulturowego wymiaru. Jest rzeczą oczywistą, że akcent ksiąg nowotestamentowych przesuwają się z doczesności ku wieczności, a królestwo Niebios/Boże ma swój wyraźny wymiar wykraczający poza świat widzialny (Mt 5, 3; 6, 33; Mk 10, 29-30). Doczesność chrześcijańska zmierza nieuchronnie ku nieskończoności (Hbr 3, 7-4, 17) i od samego początku nacechowana jest uniwersalizmem (Mt 28, 16-20; Dz 1, 8). Jednakże obecność Kościoła na ziemi i Jego trwanie przy Osobie i orędziu Jezusa Chrystusa w sposób permanentny pociągają go ku przestrzeni geograficznej, w której ten uniwersalizm się rodził.

IV. ZIEMIA ŚWIĘTA W DOŚWIADCZENIU CHRZEŚCIJAŃSKIM WNIOSKI

Idea świętej przestrzeni, obecna w Nowym Testamencie a zakorzeniona w Starym, ma swoje konkretne przełożenie na doświadczenie wierzącego człowieka w Kościele rzymskokatolickim. Świadomy swojej tradycji rzymski katolik postrzega świat niejednorodnie i w jego religijnym obrazie ziemi istnieje szereg

dokonyują spirytualizacji wcześniejszych obietnic (por. Iz 26, 1). Trudno się zgodzić z taką opinią w świetle późniejszego rozwoju wydarzeń. Wydaje się, że eschatologia powygnaniowa nadal jeszcze pozostaje eschatologią doczesną.

²⁶ Zob. C h r o s t o w s k i, *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, s. 69.

szczególnych miejsc, które traktuje on jako terytorium uprzywilejowane do spotkania z *sacrum*. Tę przestrzeń można by podzielić na cztery wzajemnie zależne wymiary: kościelno-liturgiczny, narodowo-lokalny, własnej tradycji oraz ogólnochrześcijański. Każdy z nich ma swoją wymowę i sobie właściwe funkcje, łącząc element boski z konkretną kulturą przestrzeni wiary.

Pierwszy z nich wyrasta bezpośrednio z kultu Najświętszej Eucharystii, ponieważ dla wszystkich katolików jest oczywiste, że przestrzeń świątyni nie jest jednorodna, a szczególna koncentracja Bożej obecności (zwłaszcza poza celebracją eucharystyczną) wiąże się z Tabernakulum i obecnymi tam Świętymi Postaciami.

Drugi zależy od charakteru lokalnego Kościoła i najważniejszych narodowych tradycji. W przypadku Archidiecezji Lubelskiej takim miejscem będzie np. sanktuarium w Wąwolnicy, gdzie co roku pielgrzymuje i gromadzi się lokalna społeczność wierzących. W wymiarze kraju takimi miejscami będą z pewnością Jasna Góra, sanktuarium w Licheniu, a także sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie Łagiewnikach.

Znaczenie Rzymu dla chrześcijaństwa wykracza z pewnością poza tradycje rzymskokatolicką, ale nie da się zaprzeczyć, że właśnie jej reprezentanci czują się najgłębiej związani z tą sakralną przestrzenią. Wyrazem więzi z Rzymem są nie tylko tradycyjne pielgrzymki do Wiecznego Miasta, ale i wielowiekowe przekonanie o obecnych tam grobach dwóch wielkich apostołów – Piotra i Pawła. Szczególna rola Piotra wśród dwunastu oraz wiara katolików w Piotrową sukcesję każdego kolejnego biskupa Rzymu rodzi w nich głębokie pragnienie spotkania się z tymi miejscami. Autorytet biskupa Rzymu wyrasta bowiem ze znaczenia Tradycji Apostolskiej w pierwotnym Kościele i roli Piotra wśród Dwunastu²⁷.

Ostatnim, najbardziej uniwersalnym kręgiem świętej przestrzeni dla wszystkich chrześcijan jest Ziemia Święta, czyli miejsca związane z życiem samego Jezusa i Jego uczniów. Te miejsca porządkują rzeczywistość wiary chrześcijanina w sposób wyjątkowy, ponieważ tak samo jak centralne miejsce w historii Kościoła zajmują jego początki budowane na wydarzeniu Jezusa Chrystusa, tak samo ważne miejsce winna zajmować ta święta przestrzeń. Nie chodzi tu wcale o apoteozę współczesnych sanktuariów w Ziemi Świętej, z których wiele nie ma

²⁷ Świadczy o tym dobitnie treść nauki Leona Wielkiego. W cytowanej wcześniej monografii Cz. Bartnika (*Teologia historii według Leona Wielkiego*, s. 167) ukazana jest dojrzałość poglądów teologicznych Leona na tle papieża Damazego, który skłonny był jeszcze utożsamiać polityczne granice Imperium Romanum z rzeczywistością Kościoła Chrystusowego (Ep 1 PL 13, 348 B).

nawet stu lat, a przynajmniej część swoje położenie zawdzięcza chrześcijańskiej tradycji bizantyjskiej lub średniowiecznej, lecz o głębokie zrozumienie korzeni wiary Kościoła. Jak ujął to w swoim czasie Jan Paweł II, chodzi o to, by w świadomości Kościoła uniwersalnego pozostawała żywa, trwała więź między „historią i geografią zbawienia”²⁸. Świadomość Kościoła, to nie tylko jakiś bliżej nieokreślony doktrynalny depozyt lub teoretyczna wiedza, ale przede wszystkim osobiste doświadczenie wiary każdego ucznia Chrystusa.

BIBLIOGRAFIA

- C h r o s t o w s k i W.: Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej, AK 82, 1(1990), s. 63-76.
- Das Land Israel in biblischer Zeit, red. G. Strecker, Göttingen: Vandenhoeck-Rupprecht 1983.
- D a w i e s W. D.: The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine, Berkeley: University of California 1974 (repr. Sheffield: Academic Press 1994).
- G r o g a n G. W.: Heilsgeographie. Geography as a Theological Concept, SBETH 6(1988), s. 81-94, 132-133.
- S c o t t J. M.: Luke's Geographical Horizon, w: The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting, t. II, red. D. W. J. Gill, C. Gempf, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1994.

HEILSGEOGRAPHIE – GEOGRAPHY OF SALVATION THE OBSCURED IDEA OF THE HOLY SPACE

S u m m a r y

The article deals with the issue little discussed nowadays, for in comparison to a very popular idea of the history of salvation, biblical geography of salvation is rather neglected. There are of course some very good articles and monographs devoted to the role of the land within biblical tradition, but scholars tend to diminish the significance of the holy space within the Christian experience. However, even though the Holy Land is certainly a less significant factor in Christianity tradition than it is in the Old Testament and in the current Judaism, one cannot separate history from its cultural and geographical setting. Thus contemporary Christian experience must contain its spatial feature and it has to be consciously appreciated.

Słowa kluczowe: *Heilsgeographie, Heilsgeschichte*, geografia zbawienia, sacrum przestrzeni, biblijna koncepcja Ziemi Świętej.

Key words: *Heilsgeographie, Heilsgeschichte*, geography of salvation, holy space, biblical concept of the Holy Land.

²⁸ Zob. przyp. 7.