

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 19 (2024)

DOI 10.24425/snt.2024.150497

KS. PIOTR KACZMAREK  
Akademia Katolicka w Warszawie  
ORCID ID: 0000-0001-6183-6539KONCEPCJA CZŁOWIEKA W ISLAMIE A PERSPEKTYWA  
DIALOGU CHRZEŚCIJAŃSKO-MUZUŁMAŃSKIEGO

## WPROWADZENIE

W poniższym artykule zostanie podjęte zagadnienie dotyczące dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w aspekcie antropologicznym. Dialog międzyreligijny w odróżnieniu od dialogu ekumenicznego, obejmuje współpracę chrześcijaństwa z innymi religiami (w tym z islamem), podczas gdy ten drugi odnosi się do wewnętrznego dialogu między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi. Na początku artykułu zostaną przybliżone podstawy teologiczne dialogu nakreślone przez II Sobór Watykański i realizowane przez kolejnych papieży, a także podstawy antropologii chrześcijańskiej. W dalszej części szkicu omówimy koncepcję człowieka w islamie. Odpowiemy na pytanie: skąd pochodzi człowiek i kim jest według mużułmańskiej antropologii? Omówimy rzeczy ostateczne człowieka. Zdefiniujemy ontologiczny status bytu ludzkiego oraz omówimy zagadnienie związane z wolą człowieka. Zatrzymamy się również nad zagadnieniem kryteriów moralności w islamie w oparciu o *szari'at* – prawo mużułmańskie. Ważnym źródłem będą wybrane fragmenty *Koranu* oraz literatura przedmiotu. Omówienie antropologii mużułmańskiej posłuży wyliczeniu kilku wskazań dotyczących wzajemnego dialogu obu religii.



Copyright (c) 2024 Piotr Kaczmarek. This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NoDerivs 4.0 Poland (CC BY-ND 4.0 PL) License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.en>), which permits copying and redistribution of the material in any medium or format for any purpose, even commercially, provided the original author and source are properly cited. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.

## 1. ZARYSOWANIE PROBLEMATYKI DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Od czasu II Soboru Watykańskiego postulat dialogu z islamem stał się ważnym elementem współpracy Kościoła rzymskokatolickiego z przedstawicielami religii muzułmańskiej. Podstawowe wskazania znajdziemy w deklaracji *Nostra aetate*, wymieniającej „słowa-klucze”, którymi kolejni papieże starali się otworzyć umysły i serca wyznawców Allaha<sup>1</sup>, jak również przekonać samych członków Kościoła, że szeroko pojęty dialog jest potrzebny także wyznawcom Chrystusa. Jeszcze podczas trwania soboru pisał Paweł VI w swojej pierwszej encyklice: „Chcemy jednak zwrócić z szacunkiem uwagę na duchowe i moralne wartości znajdujące się w różnych religiach niechrześcijańskich. Zamierzamy razem z nimi pracować nad rozwojem i zachowaniem doniosłych i cennych wspólnych wartości w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wykształcenia, nauki, działalności charytatywnej, czy ustroju społecznego”<sup>2</sup>. Tą drogą poszli kolejni papieże.

Jan Paweł II stał się kontynuatorem wielu wskazań soborowych, ale również wprowadził pewne nowe elementy na platformę dialogu z wyznawcami islamu. Spotykał się z muzułmanami w ich krajach i w Watykanie, odbywał audiencje z Papieską Radą do spraw Dialogu Międzyreligijnego<sup>3</sup> oraz uczestnikami tematycznych sympozjów, do Jana Pawła II przybywali biskupi z krajów zdominowanych przez islam oraz dyplomaci i ambasadorowie tych krajów<sup>4</sup>. Ważnym elementem papieskiego przepowiadania było wezwanie do dialogu, który powinni budować przedstawiciele wszystkich religii<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Wśród wspomnianych „słów-kluczy” można wymienić: jedyność Boga, Jego miłosierdzie, Bóg jako Stwórca, wspólny przodek – Abraham (Ibrahim), wiara w sąd ostateczny, szacunek dla wartości moralnych oraz aktów pokuty: modlitwy, postu i jałmużny (por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (Nostra aetate)*, nr 3). Więcej na ten temat: P. Kaczmarek, „Słowa-klucze” w dialogu Kościoła Rzymsko-katolickiego z islamem po Soborze Watykańskim II, „Warszawskie Studia Teologiczne” 25 (2012) 1, s. 239–252.

<sup>2</sup> Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Watykan 6.08.1964, nr 108. Słowo „dialog” pada często w dokumentach soborowych. Kościół chciał pokazać, że jest otwarty na świat, że chce się z nim porozumieć. Idea dialogu pojawia się również w: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, nr 92; *Dekret o działalności misyjnej Kościoła (Ad gentes divinitus)*, nr 11–12, 34, 41; *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (Christus Dominus)*, nr 13; *Dekret o apostołstwie świeckich (Apostolicam actuositatem)*, nr 14, 27, 29, 31; *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim (Gravissimum educationis)*, nr 8.

<sup>3</sup> Obecnie jest to Dykasteria ds. Dialogu Międzyreligijnego.

<sup>4</sup> Por. E. Sakowicz, *Historia dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, w: *Czy islam jest religią terrorystów?*, E. Sakowicz (red.), Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2002, s. 145–146.

<sup>5</sup> Więcej na temat posługi Jana Pawła II na rzecz dialogu w: P. Kaczmarek, *Jan Paweł II – kontynuator czy prekursor idei dialogu z islamem – zestawienie dorobku Papieża-Polaka*

Benedykt XVI zasadniczo kontynuował strategię dialogu z islamem, akcentując głównie dwie sprawy: postulat *ratio* i postulat pokoju. W tym pierwszym, papież widział pomost łączący przedstawicieli obu religii. Chodziło o wzmocnienie filozofii i podkreślenie racjonalnego wymiaru religii. W innym przypadku ludzkość będzie narażona na irracjonalne postawy oparte na fundamentalizmie i skrajnych emocjach. Drugi postulat dotyczył pokoju, jako niezbędnego warunku rozwoju ludzkości. Ponadto Benedykt XVI mocno podkreślał rozgraniczenie między dialogiem teologicznym, a dialogiem życia<sup>6</sup>. Według papieża, ten pierwszy ma swoje dogmatyczne ograniczenia (np. katolicy nie mogą zrezygnować z wiary w Bóstwo Chrystusa, a co muzułmanie zdecydowanie odrzucają), drugi jest sposobem pokojowego współżycia. Benedykt XVI podkreślał wspólne wartości obu religii: potrzebę budowania wspólnego dobra, poświęcenia dla drugiego, samodyscyplinę, umiejętność dostrzegania duchowego pierwiastka w świecie, podmiotowe traktowanie człowieka, wartość edukacji, troskę o ochronę życia i świadomość śmierci<sup>7</sup>. Dla Benedykta XVI dialog międzyreligijny był domeną bardziej kulturową (rozumową) niż czysto religijną (teologiczną). Natomiast Jan Paweł II, widział inne religie jako bardziej związane z autentyczną wiarą (religią) niż z rozumem (kulturą). Również papież Franciszek podąża drogą dialogu z islamem, wzywając do pokoju, opartego na braterstwie<sup>8</sup>.

---

w kontaktach z przedstawicielami muzułmańskiego świata, „Łódzkie Studia Teologiczne” 21 (2012), s. 107–121.

<sup>6</sup> O dialogu życia papież mówił w Wielkiej Brytanii: „dialog w życiu» oznacza po prostu mieszkanie obok siebie i uczenie się siebie, ażeby wzrastać we wzajemnym poznaniu i szacunku. »Dialog w działaniu« zbliża nas dzięki konkretnym formom współpracy, gdy zgodnie z naszymi religijnymi przekonaniem poznajemy integralny rozwój człowieka, podejmujemy działania na rzecz pokoju, sprawiedliwości i ochrony świata stworzonego» (Benedykt XVI, *Dialog między religiami musi toczyć się na różnych płaszczyznach*, Twickenham 17.09.2010, „L’Osservatore Romano” (2010) 10, s. 19).

<sup>7</sup> Wspomniane wyżej postulaty papież wymienił podczas XXIII Światowych Dni Młodzieży w Sydney (por. Benedykt XVI, *Łączy nas pragnienie pokoju i poszukiwanie sensu życia. Spotkanie międzyreligijne w sali kapituły St. Mary’s Cathedral*, Sydney 18.07.2008, „L’Osservatore Romano”, (2008) 9, s. 18–19). Więcej na temat relacji Benedykta XVI ze światem islamu w: P. Kaczmarek, *Benedykta XVI zmaganie o dialog z islamem*, „Studia Theologica Varsaviensia” 50 (2012) 2, s. 245–262; E. Sakowicz, *Papież Benedykt XVI wobec islamu*, „Studia Loviciensia” 15 (2013), s. 107–123.

<sup>8</sup> Można wskazać choćby deklarację z Abu Zabi (04.02.2019) oraz główne założenia encykliki „Fratelli tutti”. Czytamy w papieskiej encyklice między innymi: „Niekiedy fundamentalistyczna przemoc jest wyzwalana z powodu braku roztropności jej przywódców. Jednakże (tu cytaty z: *Discorso ai partecipanti all’internazionale per la pace promosso dalla Comunità de Sant’Egidio, 30 września 2013: Insegnamenti I, 2* (2013), 301–302) »przykazanie pokoju jest głęboko wpisane w reprezentowane przez nas tradycje religijne [...] Jako przywódcy religijni jesteśmy wezwani do bycia prawdziwymi ‘dialogującymi’, do działania w budowaniu pokoju nie jako pośrednicy, ale jako autentyczni mediatorzy«” (Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, Asyż 3.10.2020, nr 284).

## 2. PERSPEKTYWA ANTROPOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jan Paweł II w swojej programowej encyklice zanotował taką myśl: „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem »wspólnotowego« [...] – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia<sup>9</sup>”. Postulat godności osoby ludzkiej stał się jednym z programowych wątków obecnych w nauczaniu Jana Pawła II<sup>10</sup>. Opierając się na personalizmie chrześcijańskim, papież z Polski nieustannie upominał się o szacunek dla każdego człowieka, starając się w ten sposób budować cywilizację miłości<sup>11</sup>. Ujęcie zaproponowane przez Jana Pawła II nie jest w żadnym wypadku jakąś formą przeakcentowania wartości człowieka, ale próbą integralnego spojrzenia na niego. Chrześcijańska antropologia bowiem widzi byt ludzki jako zależny od Boga, czerpiący swą godność z faktu, że jest osobą i że jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26–27). Papież wyraźnie zaznacza, że człowiek: „nosi w sobie odblask Bożej mocy, związanej z władzą poznawczą i wolną wolą. Jest autonomicznym podmiotem, źródłem swoich czynów, ale nie przestaje nosić w sobie istotnych cech zależności od Boga, swojego Stwórcy<sup>12</sup>”. Jak komentuje te słowa A. F. Dziuba: „[...] antropologia chrześcijańska jest najpierw antropologią »obrazu Bożego« w człowieku<sup>13</sup>”. Podobnie jak Jan Paweł II, widział tą sprawę Benedykt XVI, który perspektywę antropologiczną podejmował w odniesieniu do Boga. Jak zanotował w jednej ze swoich książek: „w pytaniu o człowieka i świat zawsze zawarte jest pytanie o Boskość – jest to pierwszorzędne i właściwie zasadnicze pytanie. Nie można zrozumieć świata oraz dobrze żyć, jeśli nie zostanie rozstrzygnięte pytanie o Boskość<sup>14</sup>”.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 04.03.1979, nr 14.

<sup>10</sup> Por. R. Czekalski, *Godność osoby ludzkiej (Nauczanie Jana Pawła II)*, Warszawa: BEL Studio 2007. Papież sam wspomina o ważnym dla siebie ujęciu filozoficznym: „Zainteresowanie człowiekiem jako osobą było we mnie bardzo dawne” (*Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1994, s. 149). W innym miejscu pisze: „Ów rys osoby – właściwy wyłącznie ludzkiej istocie pośród bytów otaczającego widzialnego świata – powoduje, że każdy człowiek, aczkolwiek mieści się w granicach ludzkiego gatunku, to jednak równocześnie występuje poniekąd z tych granic, aby stanowić każdy dla siebie odrębny świat przeżyć, twórczości i celów” (K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2000, s. 97).

<sup>11</sup> Por. A. F. Dziuba, *Antropologiczne orędzie cywilizacji miłości*, „Studia Loviciensia” 13 (2011), s. 71–105.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*. 9.04.1986, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków-Ząbki: Wydawnictwo M 1999, s. 149.

<sup>13</sup> A. F. Dziuba, *Antropologiczne orędzie cywilizacji miłości*, s. 71.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Wiara. Prawda. Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ 2005, s. 50.

Skoro dialog prowadzony z islamem ma przyczyniać się do budowania mostów porozumienia, wydaje się sprawą konieczną, aby uwzględnić w tym dyskursie perspektywę antropologiczną religii muzułmańskiej. Pytamy, jak islam rozumie człowieka? Dialog bowiem choć dotyczy kwestii teologicznych, nie może pomijać wymiaru ludzkiego, realizuje się on bowiem również w kontekście antropologicznym. Powinien on brać pod uwagę, jak rozumiany jest człowiek w danej religii, jaką rolę i znaczenie mu ona przypisuje. Dlatego teraz omówimy szczegółowe zagadnienia dotyczące antropologii muzułmańskiej.

### 3. SKĄD POCHODZI CZŁOWIEK?

*Koran* wyraża wiarę w bezpośredni akt kreacji człowieka przez Boga. Islam wyklucza ewolucję, przyjmuje, że człowiek jest taki, jaki został stworzony przez Boga na początku<sup>15</sup>. Opis stworzenia nawiązujący do apokryfów żydowskich i chrześcijańskich, którymi posługuje się tradycja muzułmańska, mówi o Bogu, który z grudki gliny i wody uczynił człowieka i przekazał mu technię życia. Zgadza się to z biblijnym opisem stworzenia<sup>16</sup>. Z sury II dowiadujemy się, że Bóg najpierw obwieszcza swój zamiar stworzenia człowieka aniołom. Niebieskie duchy jednak pytają o rację istnienia człowieka, podkreślają, że istota ludzka będzie siała zło w świecie, a one są po to, by wychwalać Boga:

„I oto powiedział twój Pan do aniołów:  
»Ja umieszczę na ziemi namiestnika«.  
Oni powiedzieli:  
»Czy Ty umieścisz na niej  
tego, kto będzie szerzył na niej zepsucie  
i będzie przelewał krew,  
kiedy my głosimy Twoją chwałę

<sup>15</sup> Píše H. S. Nasr: „Był ludzki zawsze był bytem ludzkim, i na zawsze takim pozostanie, nie jest możliwa żadna ewolucja w przypadku człowieka” (H. S. Nasr, *Islam. Religion, History, and Civilization*, New York: HarperCollins Publishers 2002, s. 67).

<sup>16</sup> „[...] wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i technął w jego nozdrza technię życia” (Rdz 2, 7). Motyw ten pojawia się również w innych tradycjach. Czytamy w babilońskim eposie o Gilgameszu opis stworzenia Enkidu, walecznego przyjaciela Gilgamesza: „To usłyszawszy Aruru stworzyła w sobie istotę na podobieństwo Anu. Ręce swe umyła, uszczknęła gliny, plunęła na nią i w step rzuciła. Walecznego Enkidu w stepie stworzyła” (*Gilgamesz. Epos babiloński i asyryjski ze szczątków odczytany i uzupełniony także pieśniami szumerskimi przez Roberta Stillera*, tablica 1, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1967, s. 7). Mitologia grecka zaś mówi, że człowieka ulepił z gliny pomieszczonej ze łzami Prometeusz (por. J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, London: Wydawnictwo PULS 1992, s. 39).

i głosimy Twoją świętość?»

Powiedział:

»Zaprawdę, Ja wiem to, czego wy nie wiecie!«<sup>17</sup>.

Bóg skrywający ostateczne racje, dla których stworzył człowieka, uczynił go jednocześnie namiestnikiem (*chalifa*), zarządzającym ziemią, a aniołowie mieli oddać mu pokłon, co też uczynili z wyjątkiem Iblisa (diabła, szatana)<sup>18</sup>.

Pierwszym z ludzi był Adam, który wraz ze swoją żoną (imię „Ewa” – *Hawwa* podaje dopiero tradycja muzułmańska) zamieszkali w ogrodzie, gdzie mogli zażywać szczęścia. Ewa została stworzona z Adama, o czym informuje *Koran*:

„O ludzie!

Bójcie się waszego Pana,

który was stworzył z jednej istoty

i stworzył z niej drugą do pary;

a z nich dwojga

rozprzestrzenił wiele mężczyzn i kobiet”<sup>19</sup>.

A zatem, tak jak Adam jest praojcem ludzkości, tak Ewa jest pramatką wszystkich ludzi.

Schemat ich losów jest bardzo podobny do opisu zawartego w Biblii. Bóg ostrzega pierwszych rodziców, by nie zbliżali się do wskazanego drzewa, gdyż to włączy ich w grono niesprawiedliwych. Szatan jednak sprawił, że „potknęli się o nie” i Bóg musiał wypędzić ich z raju. Bóg jednak zapowiada, że człowiek będzie mógł do Niego wrócić, podążając „drogą prostą”, którą wskaże On sam<sup>20</sup>. *Koran* nie wymienia, kto pierwszy naruszył zakaz Boga, dopiero tradycja przekazała, że to Ewa najpierw podała Adamowi wino, a następnie

<sup>17</sup> *Koran* 2:30 (wszystkie cytaty na podstawie: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986).

<sup>18</sup> Iblis jest złym duchem, zbuntowanym aniołem, który nie skłonił głowy przed człowiekiem, uważając, że jest istotą doskonalszą, stworzoną z ognia, a nie z gliny (por. *Koran* 7:12). Został wygnany z raju, a jego celem stało się zwodzenie człowieka i narażanie go na pokusy (por. *Koran* 7:16–17). Dopóki nie nastąpi koniec świata Iblis przebywa na ziemi, aby szkodzić człowiekowi. Na końcu czasów zostanie on strącony do piekła (por. M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów 1997, s. 43). Zob. także: K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków: Wydawnictwo UNUM 1999.

<sup>19</sup> *Koran* 4:1.

<sup>20</sup> Por. *Koran* 2:35–38.

skłoniła go, by zjadł zakazany owoc. Karą za ten czyn, która przeszła na wszystkie kobiety, są między innymi: menstruacja, ciąża i bóle porodowe<sup>21</sup>. Po wygnaniu z raju pierwsi rodzice odbyli pielgrzymkę (*hadżdż*). Ewa zmarła dwa lata po Adamie i według tradycji pochowano ją w Dżuddzie (obecnie położonej na terenie Arabii Saudyjskiej). Tradycja muzułmańska uznaje Adama za pierwszego proroka, który miał głosić monoteizm. Miał też na rozkaz Boga zbudować Al-Kabę.

#### 4. RZECZY OSTATECZNE CZŁOWIEKA

Ziemski czas człowieka jest skończony. Jak mówi Bóg w *Koranie*:

„My zdecydowaliśmy wśród was śmierć  
– i nikt nie może Nas wyprzedzić! –  
aby was zastąpić przez podobnych wam  
i stworzyć was na nowo  
w takiej postaci, jakiej wy nie znacie”<sup>22</sup>.

Śmierć nie jest jednak kresem istnienia człowieka. Jak wierzą muzułmanie, czeka go zmartwychwstanie w nowym ciele, innym od tego, które miał na ziemi. Od śmierci nie da się uciec, dotyczy ona wszystkich bez wyjątku. Zasadniczo, perspektywa końca ziemskiego życia jest optymistyczna. Człowiek nie rozpada się w niebycie, ale wraca do Boga. Jak czytamy w *Koranie*:

„I nie mówcie na tych,  
którzy zostali zabici na drodze Boga:  
»Umarli!«  
Przeciwnie, oni są żyjący!  
Lecz wy nie jesteście świadomi. [...]  
Zaprawdę, do Boga [należymy],  
i zaprawdę, do niego powrócimy”<sup>23</sup>.

Dwa ostatnie wersety (*ajaty*) są współcześnie często umieszczane na nekrologach zmarłych muzułmanów.

<sup>21</sup> Na temat Ewy: por. M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, s. 34.

<sup>22</sup> *Koran* 56:60–61.

<sup>23</sup> *Koran* 2:154.156 (zob. M. Klöcker, M. i U. Tworuszka, *Etyka wielkich religii. Mały słownik*, tłum. M. M. Dziekan, M. Mejor, P. Pachciarek, Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów 2002, s. 104).



Człowiek po śmierci musi stanąć przed Bogiem, który osądza jego uczynki. Boże przebaczenie pozwala, by dusza ludzka wróciła do ciała, jeśli jednak byt ludzki nie doświadczy Bożego miłosierdzia, skazany jest na męki piekielne. Zmartwychwstanie będzie miało charakter powszechny i wraz z Sądem Ostatecznym dokona się na końcu czasów, który poprzedzi seria ziemskich kataklizmów. Samo zmartwychwstanie przynależy do natury człowieka. Jak pisze J. Danecki: „Zmartwychwstanie ujmowane jest jako naturalny element życia człowieka od narodzin, przez życie, po śmierć na tym świecie i odrodzenie na tamym”<sup>24</sup>. Sąd nad człowiekiem ma charakter indywidualny, wykluczający jakiegokolwiek pośrednictwo, czy wstawiennictwo. Jak poucza *Koran*:

„I bójcie się Dnia,  
kiedy dusza nie będzie mogła zapłacić niczym  
za drugą duszę,  
i nie będzie przyjęte  
jej wstawiennictwo;  
ani nie będzie przyjęta żadna równowartość  
i nikt nie otrzyma wspomżenia!”<sup>25</sup>.

*Koran* wspomina o tym jeszcze w kilku innych miejscach, zastrzegając jednocześnie, że jest wyjątek od tej reguły. Jeśli Bóg pozwoli, będzie możliwy akt wstawiennictwa ze strony aniołów lub Proroka Muhammada<sup>26</sup>.

Wzmacnianie strachu przed sądem indywidualnym ma zapewne utwierdzać muzułmanów w przekonaniu o wielkiej powadze ludzkiego życia, o rozstrzygającej wartości każdej decyzji, każdego, nawet najmniejszego uczynku. Od tego, jak żyje się na ziemi, zależy wieczność. Jest to również pierwsze tak bezpośrednie spotkanie człowieka z Bogiem. Choć sąd ma charakter indywidualny, to jednak świadkami tego wydarzenia są aniołowie i prorocy. Uczynki człowieka są zapisane w specjalnej księdze życia, którą każdy będzie miał przed oczami. Sąd jednak nie jest ostateczną próbą. Po zważeniu wszystkich uczynków, trzeba

<sup>24</sup> J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG 2002, s. 123–124.

<sup>25</sup> *Koran* 2:48.

<sup>26</sup> Czytamy w *Koranie*: „Oni nie będą mieli żadnego wstawiennictwa oprócz tych, którzy zawarli przymierze z Miłosiernym” (19:87). I w innym miejscu: „Tego Dnia nie pomoże wstawiennictwo; chyba jedynie tego, komu sprzyja Miłosierny, i jeśli to wstawiennictwo Jemu się spodoba” (20:109). Jest mowa także o aniołach: „A ileż to aniołów jest w niebiosach, których wstawiennictwo nic nie pomoże, chyba tylko, jeśli Bóg pozwoli, i temu, komu zechce, i kto Mu się spodoba” (53:26). I inny fragment: „Tego Dnia, kiedy Duch i aniołowie staną w szeregach, nie będą mogli mówić, oprócz tego, któremu pozwoli Miłosierny, i powie on to, co słuszne” (78:38).



będzie przejść po specjalnym moście prowadzącym do raju. Jest on jednak cieńszy od włosa i ostrzejszy od miecza. Jeśli próba się nie powiedzie, tragiczny wędrowiec spadnie w otchłań piekielną. Można więc powiedzieć, że próba mostu obrazuje eschatologiczny stan duszy człowieka. Jeśli ktoś został usprawiedliwiony przez Boga, przejdzie do raju, jeśli nie, spadnie w czeluści piekielne<sup>27</sup>.

Sam opis raju jest dość sugestywny i zmysłowy. To tam mają zrealizować się wszelkie obietnice ludzkiej szczęśliwości. Radość ta ma polegać głównie na doświadczeniach zmysłowych. Nie będzie brakować wybornego pokarmu i czystej wody, zbawionym posługiwać będą piękne dziewice – hurysy. Jak dopowiada T. Pikus, w raju znajdują się: „rzeki pełne orzeźwiającej wody, drzewa uginające się pod ciężarem owoców, wszelkiego rodzaju mięsiwa, »młodzieńcy nieśmiertelni« rozdający wyborny napój, *hurysy*, czyste dziewice stworzone specjalnie przez Allaha”<sup>28</sup>. Sam *Koran* tak opisuje mękę potępionych i chwałę zbawionych:

„Zaprawdę, przygotowaliśmy dla niewiernych łańcuchy, kajdany i ogień płonący.  
Zaprawdę, ludzie sprawiedliwi będą pili z pucharu,  
pełnego mieszaniny z kamforą  
– źródła, u którego pić będą sługi Boga,  
Powodującego, iż będzie ono tryskało obficie”<sup>29</sup>.

Choć opisy te są bardzo sugestywne i posiadają swoją wartość literalną, to jak zaznacza H. S. Nasr: „[...] posiadają one również znaczenie symboliczne, dlatego nie powinny być rozumiane jedynie w dosłownym sensie”<sup>30</sup>. Zresztą i *Koran* zapewnia, że zbawionym będzie towarzyszyć życzliwe oblicze Boga<sup>31</sup>. Opisy

<sup>27</sup> Obraz mostu prowadzącego do Raju ponad ogniem pojawia się w różnych tradycjach religijnych. W jednym z apokryfów chrześcijańskich czytamy: „I szedłem naprzód, i ujrzałem rzekę ognistą, i był tam wielki most przez nią. Szerokość jego była taka, że czterdzieści par wołów mogło przejść przez niego. A gdy przyszli sprawiedliwi, przechodzili przez niego z radością i z weselem. A znowu przechodzili grzesznicy i dochodzili aż do połowy, a wtedy stawał się on tak delikatny, jakoby nitka pajęczka. I wpadali w rzekę” (*Wizja Ezdrasza*, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, M. Starowieyski (red.), Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, s. 193). Jest to tekst sięgający swoimi korzeniami tradycji żydowskiej, przejęty potem i przystosowany przez tradycję chrześcijańską, a pochodzący być może nawet z II/III wieku, zaś w formie łacińskiej z IV/V wieku lub trochę późniejszy. Nie można tu oczywiście wskazać konkretnego źródła, skąd miałyby czerpać muzułmańskie wyobrażenie, ale o przykład, że tego typu opowieści krążyły w ówczesnym kręgu kulturowym.

<sup>28</sup> T. Pikus, *O religii*, Warszawa: Centrum Katechetyczne Archidiecezji Warszawskiej 2002, s. 145.

<sup>29</sup> *Koran* 76:3–6.

<sup>30</sup> H. S. Nasr, *Islam. Religion, History, and Civilization*, s. 73.

<sup>31</sup> „Twarze, tego Dnia, jaśniejące ku swemu Panu spoglądać będą” (*Koran* 75:22–23).

mąk piekielnych również wyrażone są w sposób bardzo dosłowny, ukazujący różnego rodzaju katusze, których doznawać będą potępieni.

Jak zostało to przedstawione powyżej, *Koran* opisuje ludzki los prowadzący byt ludzki od narodzin, poprzez śmierć, do życia wiecznego. Teologia muzułmańska widzi człowieka jako byt stworzony do wieczności. Jego czyny podczas ziemskiego życia mają wymiar zasługujący na nagrodę bądź zaciągający winę. O wieczności ma zdecydować sąd, który odbywa się przed samym Bogiem.

## 5. STATUS CZŁOWIEKA

Człowiek według teologii muzułmańskiej jest przede wszystkim sługą Boga, Jego wolę ma pełnić i Jego zamysły realizować. Jest to pierwsze powołanie człowieka. Ta wola Boga została objawiona najpełniej w *Koranie*. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z istotną różnicą między chrześcijaństwem, a islamem. W chrześcijaństwie Bóg objawia siebie, w islamie jedynie swoją wolę. Człowiek otrzymuje zbiór wskazań, nakazów i zakazów, nie ma tu jednak mowy o bezpośrednim objawieniu się Boga. Bóg nie rozmawia z człowiekiem, posyła jedynie do niego swoich posłańców (aniołów). Religia muzułmańska kładzie duży nacisk na posłuszeństwo, w pewnej mierze ślepe<sup>32</sup>. Bóg bowiem jest potęgą totalnie transcendentną, więc głównym zadaniem wyznawcy islamu nie jest poznawanie Boga, ale Jego słuchanie. Jak podkreśla H. S. Nasr: „Być muzułmaninem znaczy podporządkować swoją wolę woli Bożej, posługując się wolnym wyborem”<sup>33</sup>.

Według teologii islamu człowiek ma być posłuszny Bogu, ale również prawom natury, według których żyje cała przyroda. Obserwując przyrodę, która w posłuszeństwie wielbi swego Stwórcę, człowiek może tego posłuszeństwa się od niej uczyć. Oczywiście podstawowa różnica polega na tym, że przyroda jest posłuszna w sposób bierny. Człowiek, który ma wolną wolę, musi podejmować decyzje, a to znaczy, że może także postąpić wbrew Bożym nakazom. Oprócz woli człowiek ma

<sup>32</sup> Można przywołać choćby scenę Zwiastowania, która znajduje się zarówno w Biblii jak i w *Koranie*. Łukaszczyński opis przedstawia Maryję dialogującą z archaniołem, który ostatecznie czeka na Jej zgodę. W narracji koranicznej posłaniec nie pyta o zgodę Marii, tylko obwieszcza Jej wolę Boga zakładając, że ta po prostu musi się wypełnić (por. Łk 1, 26–38; *Koran* 19:17–22). Komentuje to R. Skrzypczak: „mylimy posłuszeństwo z uległością. [...] Podobnie jest w islamie. Sama jego nazwa oznacza »uległość«. Człowiek ma poddać się ślepo prawu, które zostało przekazane przez Mahometa. W chrześcijaństwie nie ma uległości. Jest posłuszeństwo. A ono jest zawsze związane z miłością: do Chrystusa, do Kościoła” (*Przesłuchanie. Z ks. Robertem Skrzypczakiem rozmawia Marcin Jakimowicz*, „Gość Niedzielny” 95 (2018) 10, s. 20.22–23).

<sup>33</sup> S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1988, s. 29.

także inteligencję, która pomaga mu w odczytywaniu woli Bożej. Dotarcie do Bożych zamysłów jest wpisane w rozumność człowieka, dlatego pozostaje jedynie kwestią czasu, kiedy człowiek tę wolę pozna. Dlatego to muzułmanie twierdzą, że odrzucenie ich wiary jest objawem złej woli, zawinionej ignorancji, czy nawet zwykłej głupoty, która odrzuca samą prawdę. W kontekście dialogu międzyreligijnego warto wziąć tę perspektywę pod uwagę, gdyż ci, którzy nie przyjmują islamu, mogą być posądzeni przez stronę muzułmańską o niedostateczne rozeznanie, ograniczenie intelektualne czy nawet złą wolę.

## 6. KONDYCJA MORALNA CZŁOWIEKA A PRAWO

Do kwestii związanej z grzechem i kondycją moralną człowieka obie religie podchodzą nieco inaczej. Dla chrześcijan ludzka słabość wynika ze skutków grzechu pierworodnego, których każdy doświadcza<sup>34</sup>. Wyznawcy Chrystusa przyjmują, że dla osiągnięcia zbawienia, człowiek potrzebuje łaski Bożej. Wykład muzułmańskiej teologii pozycjonuje człowieka w zupełnie innej sytuacji moralnej. Człowiek grzeszy, bo tak został stworzony, jako byt niedoskonały. Jak wyjaśnia H. S. Nasr: „Człowiek jest po prostu niedoskonały, dlatego że jest człowiekiem, ponieważ Bóg jest jedyną doskonałością”<sup>35</sup>. Słabość ludzka stoi zatem na drugim biegunie Boskiej doskonałości, jest jej przeciwieństwem. Jak pokazują losy ludzkości, człowiek ciągle zapomina o Bogu, o podstawowych prawdach, które zostały przekazane już Adamowi, zwłaszcza prawda o jedyności Boga i całego świata. Dlatego istotną rolę pełni Objawienie. To ono przypomina teocentryczną wizję świata i wymienia podstawowe zasady postępowania. Podstawową misją człowieka jest głosić światu prawdę monoteizmu. Przypomina o tym *Koran*:

„Zaofiarowaliśmy depozyt  
niebiosom, ziemi i górom,  
lecz one odmówiły noszenia go  
i przestraszyły się;  
poniósł go człowiek”<sup>36</sup>.

Ta misja w sposób naturalny rozumiana jest jako trud i ciężar. Przymierze Boga z ludźmi rozumiane jest w islamie jako zobowiązanie do pełnienia woli

<sup>34</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Pallotinum 1994, nr 385–390.

<sup>35</sup> S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 26.

<sup>36</sup> *Koran* 33:72. Por. także: E. Sakowicz, *Grzech. W Religiach Pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, J. Walkusz (red.), Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993, kol. 264–265.

Bożej, w zamian za błogosławieństwo. Prawdę tę można odczytać z samej nazwy islamu. Wyjaśnia to H. S. Nasr: „Arabski rdzeń *salima*, od którego pochodzi nazwa islamu, ma dwa znaczenia: jedno związane jest z koncepcją pokoju, drugie z poddaniem. Kto poddaje się woli Boskiej, ten zyskuje pokój”<sup>37</sup>. To poddanie się i akceptacja Bożej woli ma dość pojemne znaczenie. Według islamu, muzułmaninem, w szerszym sensie, jest także ten, kto afirmuje Objawienie, nawet jeśli przynależy do innych religii. *Muslim* to każdy byt, który poddaje się prawom Bożym (nawet spadający kamień, który jest posłuszny prawom przyrody ustanowionym przez Boga). Różnica polega na tym, że świat przyrody jest zawsze posłuszny (np. kamień zawsze spada), a człowiek, dzięki swej wolnej woli, może stać się nieposłusznym. H.S. Nasr dodaje: „Szlachetne zwierzę jest zawsze szlachetne, podłe jest zawsze podłe. I jedynie człowiek może być równie dziki jak tygrys, majestatyczny jak lew czy orzeł i równie podły jak robak żyjący w ziemi”<sup>38</sup>.

Czym jednak konkretnie jest wola Boża? Gdzie jest ona zawarta? Według teologii muzułmańskiej, Bóg swoją wolę objawił w *Koranie*, ale także w Prawie (*szari’at*). Zostało ono sformułowane na podstawie *Koranu*, tradycji muzułmańskiej (*hadisów*), konsensusu (*idźma*) i analogii (*kijas*). Źródłosłów słowa *szari’at* tłumaczy ten termin jako „ścieżkę do wodopoju”. Zawarta jest tu zatem intuicja drogi, która prowadzi do życia, która nasycza i zapewnia przetrwanie. K. Armstrong wyjaśnia, jakie jest zadanie Prawa: „W *Koranie* termin ten ma podwójny sens: oznacza środki konieczne do przetrwania na tym świecie oraz dostęp do Bożego królestwa w przyszłym życiu. Zadaniem prawa jest zarówno zapewnienie społecznego dobrobytu, jak i pomoc w osiągnięciu zbawienia”<sup>39</sup>. Prawo było na tyle ważne, że jego rozważanie, komentowanie, uzasadnianie, stało się przedmiotem dociekań naukowych, którymi zajmowali się uczeni muzułmańscy (*fikh*, prawoznawstwo, jursprudencja).

Koncepcja prawa, które określa reguły postępowania, wpisuje się bardzo mocno w prawdę teologiczną o Bożej jedności (*tawhid*). Według tej zasady, w świecie islamu nie istnieje rozdział na życie religijne i świeckie (to, co w świecie zachodnim określa się jako rozdział „Kościoła od państwa”). Skoro Bóg jest jeden i niepodzielny, przyjmują wyznawcy islamu, to wszystkie sfery ludzkiego życia są podporządkowane Bożym prawom. Jak pisze H. S. Nasr, ta: „jedność jest nie tylko metafizycznym potwierdzeniem natury Absolutu, ale również metodą integracji, sposobem przekształcania się w całość i osiągnięcia pełnej jedności istnienia”<sup>40</sup>. Autorytet prawa odnosi się więc w islamie bezpośrednio do

<sup>37</sup> S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 28–29.

<sup>38</sup> S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 30.

<sup>39</sup> M. Ruthven, *Islam. Bardzo krótkie wprowadzenie. Dżihad. Prorok. Koran*, tłum. K. Pachniak, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001, s. 90.

<sup>40</sup> M. Ruthven, *Islam. Bardzo krótkie wprowadzenie*, s. 31.

Boga, do Jego suwerennych zarządzeń. Za M. Zarzeckim można powiedzieć, że z perspektywy muzułmańskiej „Twórcą i gwarantem niezmienności oraz trwałości prawa jest Bóg, zatem naruszenie porządku prawnego ma charakter naruszenia porządku soteriologicznego i jest wykroczeniem przeciwko samemu Bogu”<sup>41</sup>. Prawo zatem człowieka szczególnie zobowiązuje. Nie chodzi tu o przepis takiej czy innej instytucji lub społeczności albo lokalnego władcy, ale nakaz samego Boga. Jak dodaje M. Zarzecki: „[...] *szaria’at*: „stanowi system teocentryczny, w którym każdy przepis jest usankcjonowany religijnie”<sup>42</sup>. Każdy muzułmanin powinien troszczyć się o to, by *szari’at* był wprowadzany w danej społeczności, przez co świat islamu może rozszerzać swoje wpływy. Warto mieć na uwadze tą perspektywę, podejmując dyskusję na temat dialogu międzyreligijnego. Jak się wydaje, islam może mieć sporą trudność z akceptacją innych norm prawnych, niż te które określa *szari’at*. Próba podważenia racji tego prawa, może być odebrana przez muzułmanów jako bezpośredni atak na ich religię. Dostrzegamy te napięcia w Europie, w której diaspora muzułmańska staje się coraz większa. Niewątpliwie widać opór w przyjmowaniu różnych praw świata zachodniego. Inną sprawą jest to, na ile te prawa przynależą jeszcze do dziedzictwa chrześcijańskiego, a na ile stanowią ofensywę jakichś obcych ideologii, czy wręcz antyreligijnych postulatów. Tego, czego ostatecznie islam przyjąć nie zechce, to sekularyzm, czyli desakralizacja różnych wymiarów życia, bo sprzeciwia się to regule *tawhidu*. Tak komentuje to M. M. Dziekan: „[...] myśl europejska może stanowić punkt wyjścia dla pewnych rozważań, może stanowić jakąś ramę metodologiczną, ale jej sekularystyczne sedno zawsze zostanie odrzucone”<sup>43</sup>.

Świat muzułmański nie jest zcentralizowany instytucjonalnie. Wprawdzie mówimy o jednej wspólnocie wiary (*umma*) i zasadzie jedyności (*tawhid*) przenikającej całe życie społeczne i religijne, jednak nie ma jednej instytucji, która mogłaby reprezentować głos Boga i wiernych (w chrześcijaństwie taką rolę pełni Kościół). Dlatego siła głosu w świecie muzułmańskim zależy od siły wspólnoty, która przemawia. Tak to wyklada M. M. Dziekan, komentując poglądy Sadika Dżalala al-Azma (muzułmańskiego filozofa pochodzącego z Syrii): „[...] prawo muzułmańskie – szariat – ma charakter w pełni »demokratyczny«, gdyż praktycznie każdy może uważać się za jego znawcę, co ze szczególną siłą działa w dobie Internetu. O wadze jakiegoś orzeczenia prawnego decyduje w rzeczywistości tylko to, ilu zwolenników ono zdobędzie”<sup>44</sup>. W tym sensie islam jest

<sup>41</sup> M. Zarzecki, *Prawo szariatu*, w: *Czy islam jest religią terrorystów?*, s. 101.

<sup>42</sup> M. Zarzecki, *Prawo szariatu*, s. 101.

<sup>43</sup> M. M. Dziekan, *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Warszawa: Czytelnik 2011, s. 61.

<sup>44</sup> M. M. Dziekan, *Złote stolice Arabów*, s. 56.

bliższy wizji protestanckiej, która także odrzuca centralny autorytet w wykładzie wiary i moralności. Dlatego wszelkie układy, pakty i umowy, czy deklaracje dotyczące dialogu międzyreligijnego, trwają tak długo, jak długo dany autorytet ma wpływ na *ummę* muzułmańską. Pozostała społeczność nie musi czuć się zobowiązana do przestrzegania tych ustaleń. Nie jest to zatem środowisko, w którym można być pewnym dochowania różnych zobowiązań. Jak konkluduje M. Ruthven: „kultura, w której brak instytucjonalnych granic między sferą publiczną a prywatną, może być bardziej podatna na wszelkie nadużycia niż taka, w której granice te są ściśle wytyczone przez prawo”<sup>45</sup>.

Mówiąc o rozumieniu wolnej woli człowieka w teologii muzułmańskiej, można zapytać, jak islam odnosi się do determinizmu. Czy człowiek ma możliwość wolnego wyboru, czy też Bóg wszystko zaprogramował i dzieje ludzkości są już od dawna „uwięzione” w przeznaczeniu (*kadar*)? Należy podkreślić, że teologia muzułmańska przyjmuje odpowiedzialność osobistą każdego człowieka, dlatego też każdy będzie sądzony podczas Dnia Sądu Ostatecznego, o czym była już mowa. Człowiek może odrzucić Boga (i Jego prawa), ale musi ponieść tego konsekwencje rozciągające się na całą wieczność.

## 7. WSKAZANIA DOTYCZĄCE DIALOGU CHRZEŚCIJAŃSKO-MUZUŁMAŃSKIEGO

Kościół katolicki podejmując dialog z islamem, często odwołuje się do obrazu Boga oraz ogólnych wartości, które podziela zarówno świat islamu jak i religia chrześcijańska. Wydaje się jednak, że zbyt mało poświęca się uwagi na refleksję dotyczącą antropologii muzułmańskiej. A jest ona kluczowa dla takich zagadnień, jak pojęcie grzechu, ontologiczna tożsamość człowieka, kwestia wolnej woli, koncepcji prawa i norm moralnych. Przecież dialog rozgrywa się głównie w przestrzeni ludzkiego życia.

Należy stwierdzić, że antropologia muzułmańska bardzo wyraźnie akcentuje poddanie się woli ludzkiej woli Boga. Dla zbawienia, nie jest najważniejsze odniesienie się osobowe człowieka do Boga, ale posłuszeństwo Jego Prawu. Człowiek nie tyle wielbi Boga, co wypełnia Jego wolę. Czy mówiąc inaczej, wielbi Boga poprzez wypełnianie Jego woli. Z perspektywy muzułmańskiej akceptacja tej woli nie jest aktem wiary, ale wynikiem rozumności człowieka. Warto tą perspektywę wziąć pod uwagę, konstruując argumentację w dyskursie międzyreligijnym. Należy także jasno przedstawiać naukę o człowieku wypracowaną w ostatnim stuleciu i wyraźnie wskazać, które założenia są akceptowalne przez Kościół, a które nie. Świat islamu bowiem, może postrzegać pewne prze-

<sup>45</sup> M. Ruthven, *Islam. Bardzo krótkie wprowadzenie. Dżihad. Prorok. Koran*, s. 106–107.

jawy życia świata zachodniego, jako propozycję chrześcijańską. Tymczasem widzimy wyraźnie, że współczesna Europa staje się coraz mniej *orbis christianorum*. Istotny będzie także jasny wykład dotyczący rzeczy ostatecznych człowieka, gdyż dla islamu wymiar eschatologiczny stanowi ważną perspektywę dla ludzkiego życia.

#### KONCEPCJA CZŁOWIEKA W ISLAMIE A PERSPEKTYWA DIALOGU CHRZEŚCIJAŃSKO-MUZUŁMAŃSKIEGO

##### Abstrakt

Artykuł omawia zagadnienie dotyczące dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w jego aspekcie antropologicznym. Na początku przedstawiono teologiczne podstawy dialogu wskazane przez Sobór Watykański II i realizowane przez kolejnych papieży oraz omówiono podstawy antropologii chrześcijańskiej. Następnie zaprezentowano koncepcję człowieka w islamie. Postawiono pytanie: skąd pochodzi człowiek i kim jest według antropologii muzułmańskiej? Następnie został podjęty wątek muzułmańskiej eschatologii. Zdefiniowano również status ludzkiej egzystencji i omówiono kwestię ludzkiej woli. Przedstawiono również kryteria moralności w islamie sformułowane w oparciu o *szari'at* – prawo muzułmańskie. Ważnym źródłem dla prezentowanych argumentów były wybrane fragmenty Koranu oraz literatura przedmiotu. Dyskusja na temat antropologii muzułmańskiej ma na celu wskazanie perspektywy wzajemnego dialogu między obiema religiami – chrześcijaństwem i islamem.

**S ł o w a k l u c z o w e :** antropologia muzułmańska, dialog chrześcijańsko-muzułmański, teologia muzułmańska, II Sobór Watykański.

#### THE CONCEPT OF MAN IN ISLAM AND THE PERSPECTIVE OF CHRISTIAN-MUSLIM DIALOGUE

##### Abstract

This paper discusses the issue of Christian-Muslim dialogue in its anthropological aspect. At the beginning, the theological foundations of dialogue indicated by the Second Vatican Council and implemented by subsequent popes were presented, and the foundations of Christian anthropology was discussed. In the following, the concept of man in Islam is presented. The question was raised: where does man come from and who is he according to Muslim anthropology? Muslim eschatology was discussed. The status of human existence was also defined and the issue of human will was discussed. Criteria of morality in Islam formulated on the basis of *Shari'at* – Muslim law – were also presented. An important source for the presented arguments were selected fragments of the Qur'an



and literature on the subject. The discussion of Muslim anthropology is intended to indicate the perspective of mutual dialogue between the two religions.

**Keywords:** Muslim anthropology, Christian-Muslim dialogue, Muslim Theology, The Second Vatican Council

## DAS MENSCHENBILD IM ISLAM UND DIE PERSPEKTIVE DES CHRISTLICH-MUSLIMISCHEN DIALOGS

### Abstrakt

In diesem Artikel wird die Frage nach dem christlich-muslimischen Dialog unter dem anthropologischen Aspekt erörtert. Zunächst werden die theologischen Grundlagen des Dialogs, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgezeigt und von den aufeinanderfolgenden Päpsten umgesetzt wurden, dargestellt und die Grundlagen der christlichen Anthropologie diskutiert. Anschließend wird das Konzept des Menschen im Islam vorgestellt. Es wurde die Frage gestellt: Woher kommt der Mensch und wer ist er nach der muslimischen Anthropologie? Es folgte eine Diskussion der muslimischen Eschatologie. Auch der Status der menschlichen Existenz wurde definiert und die Frage des menschlichen Willens erörtert. Kriterien für die Moral im Islam, die auf der Grundlage der *Schari'at* – dem muslimischen Gesetz – formuliert werden, werden ebenfalls vorgestellt. Ausgewählte Passagen aus dem Koran und der Fachliteratur waren wichtige Quellen für die Argumentation. Die Diskussion der muslimischen Anthropologie soll die Perspektive des gegenseitigen Dialogs zwischen den beiden Religionen – Christentum und Islam – aufzeigen.

**Stichworte:** muslimische Anthropologie, christlich-muslimischer Dialog, muslimische Theologie, Zweites Vatikanisches Konzil.

### BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Dialog między religiami musi toczyć się na różnych płaszczyznach*, Twickenham 17.09.2010, „L'Osservatore Romano” (2010) 10, s. 19.
- Benedykt XVI, *Łączy nas pragnienie pokoju i poszukiwanie sensu życia. Spotkanie międzyreligijne w sali kapituły St. Mary's Cathedral*, Sydney 18.07.2008, „L'Osservatore Romano” (2008) 9, s. 18–19.
- Czekalski R., *Godność osoby ludzkiej (Nauczanie Jana Pawła II)*, Warszawa: BEL Studio 2007.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG 2002.
- Dziekan M. M., *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa: VERBENUM Wydawnictwo Księży Werbistów 1997.

- Dziekan M. M., *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Warszawa: Czytelnik 2011.
- Dziuba A. F., *Antropologiczne orędzie cywilizacji miłości*, „Studia Loviciensia” 13 (2011), s. 71–105.
- Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, Asyż 3.10.2020.
- Gilgamesz. *Epos babiloński i asyryjski ze szczątków odczytany i uzupełniony także pieśniami szumerskimi przez Roberta Stillera*, tablica 1, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1967.
- Jan Paweł II, *Człowiek stworzony na obraz Boga*. 9.04.1986, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków-Ząbki: Wydawnictwo M 1999.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 04.03.1979.
- Kaczmarek P., *Benedykta XVI zmaganie o dialog z islamem*, „Studia Theologica Varsoviensia” 50 (2012) 2, s. 245–262.
- Kaczmarek P., *Jan Paweł II – kontynuator czy prekursor idei dialogu z islamem – zestawienie dorobku Papieża-Polaka w kontaktach z przedstawicielami muzułmańskiego świata*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 21 (2012), s. 107–121.
- Kaczmarek P., „Słowa-klucze” w dialogu Kościoła Rzymsko-katolickiego z islamem po Soborze Watykańskim II, „Warszawskie Studia Teologiczne” 25 (2012) 1, s. 239–252.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Pallotinum 1994.
- Klöcker M., Tworuschka M. i U., *Etyka wielkich religii. Mały słownik*, tłum. M. M. Dziekan, M. Mejor, P. Pachciarek, Warszawa: VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów 2002.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków: Wydawnictwo UNUM 1999.
- Nasr S. H., *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy PAX 1988.
- Nasr H. S., *Islam. Religion, History, and Civilization*, New York: HarperCollins Publishers 2002.
- Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, London: Wydawnictwo PULS 1992.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Watykan 6.08.1964.
- Pikus T., *O religii*, Warszawa: Centrum Katechetyczne Archidiecezji Warszawskiej 2002.
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1994.
- Przesłuchanie. Z ks. Robertem Skrzypczakiem rozmawia Marcin Jakimowicz*, „Gość Niedzielnny” 95 (2018) 10, s. 20.22–23.
- Ratzinger J., *Wiara. Prawda. Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ 2005.
- Ruthven M., *Islam. Bardzo krótkie wprowadzenie. Dżihad. Prorok. Koran*, tłum. K. Pachniak, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001.

- Sakowicz E., *Grzech. W Religiach Pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, J. Walkusz (red.), Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993, kol. 264–265.
- Sakowicz E., *Historia dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, w: *Czy islam jest religią terrorystów?*, E. Sakowicz (red.), Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2002, s. 15–18.
- Sakowicz E., *Papież Benedykt XVI wobec islamu*, „*Studia Loviciensia*” 15 (2013), s. 107–123.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich (Nostra aetate)*
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*
- Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich (Apostolicam actuositatem)*
- Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła (Ad gentes divinitus)*
- Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (Christus Dominus)*
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim (Gravissimum educationis)*
- Wizja Ezdrasza*, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, M. Starowieyski (red.), Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, s. 190–199.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2000.
- Zarzecki M., *Prawo szariatu*, w: *Czy islam jest religią terrorystów?*, E. Sakowicz (red.), Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2002, s. 99–107.

**Piotr Kaczmarek** – duchowny (diecezja łowicka). Doktor filozofii (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Obecnie rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu i wicerektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie. Absolwent studiów doktoranckich UKSW na kierunku Mariologii w Instytucie Kolbianum w Niepokalanowie, gdzie uzyskał licencjat kanoniczny. Adiunkt Akademii Katolickiej w Warszawie. Redaktor naczelny rocznika naukowego „*Studia Loviciensia*”. Obszar zainteresowań: filozofia, mariologia, religiologia, teologia duchowości, bibliografistyka. Autor ponad 40 artykułów naukowych oraz kilku książek: *Czy Bóg ukrył się w sylogizmie?* (2021), *Matka Boża a dialog z islamem* (2021), *Bibliografia duchowieństwa diecezji łowickiej do roku 2022. Wybór pozycji* (2022), *Katedralna Kapituła Łowicka 1992-2022* (2022). Adres do korespondencji: jormoseno@poczta.fm