

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 5 – 2010

DOI 10.24425/snt.2010.112727

KS. ADAM WAŚ SVD

DIALOG CHRZEŚCIJAŃSTWA Z ISLAMEM

Pierwsza dekada XXI w. upłynęła pod znakiem konfrontacji i napięć, jakie cywilizacje islamska i zachodnia odziedziczyły po minionym tysiącleciu¹. W tym samym okresie nasiliła się krytyka stosunków międzyreligijnych, przyjmując formę konkretnych decyzji antydialogowych. Ewidentnym przykładem jest ogłoszone w styczniu 2011 r. zawieszenie przez stronę muzułmańską kontaktów Uniwersytetu Al-Azhar w Kairze z Watykanem. Mimo tych niepokojących faktów początek III tysiąclecia obfitował również w wydarzenia dialogowe, do których należą: papieskie spotkania z muzułmanami podczas jego pielgrzymek do Turcji (2006), Jordanii (2009) i Izraela (2009); słynny list uczonych muzułmańskich do przywódców świata chrześcijańskiego „Jednakowe słowa dla nas i dla was” z października 2007 r., zwołane z tej okazji do Watykanu Forum Katolicko-Muzułmańskie oraz zaangażowanie Arabii Saudyjskiej w dialog międzyreligijny. W kontekście lokalnym na uwagę zasługują m.in. Konwencje na Rzecz Dialogu Międzyreligijnego we Wrocławiu i jubileuszowy – X Dzień Islamu w Kościele katolickim w Polsce. Współczesne fakty (zarówno pozytywne, jak i negatywne) potwierdzają, że chrześcijaństwo i islam są dla siebie nieustannym wyzwaniem, które od 1. połowy VII w. do dziś przyjmuje szerokie spektrum: od walki przez różnorodne formy pośrednie po dialog. Konfrontacja i bliskość chrześcijaństwa i islamu wynikają zarówno z uniwersalnego i monoteistycznego charakteru obu religii, jak również z ich etnicznego, tzn. semickiego pokrewieństwa i geograficznego oddziaływania².

¹ Seria ataków terrorystycznych zapoczątkowanych 11 września 2001 r. w Nowym Jorku, konflikt wywołany publikacją karykatur Mahometa w zachodniej prasie, wojna iracka, następstwa wykładowi Benedykta XVI w Ratzbonie, spór o pojęcie „Allah” w Malezji, „jaśminowa rewolucja” w krajach arabskich i nowa fala imigrantów u bram Europy – to tylko wybrane „konfliktowe” wydarzenia z udziałem chrześcijan i muzułmanów w minionym dziesięcioleciu.

² Na temat kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich zob.: R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, tłum. I. Nowicka, Kraków 2004; F. Cardini, *Europa a islam. Historia nieporozumienia*, tłum. B. Bielańska, Kraków 2006; J.M. Gaudeul, *Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History*, t. 1: *Survey*; t. 2: *Texts*, Rome 1984; H. Goddard, *Histo-*

Przedmiotem niniejszego artykułu jest dialogowa strona relacji chrześcijańsko-muzułmańskich. Wobec kompleksowości omawianych zjawisk, jakimi są: dialog oraz obie tradycje religijne w bogactwie i różnorodności form ich wyrazu, przyjęto następujący sposób ukazania zasygnalizowanej problematyki. We wstępie zdefiniujemy pojęcie dialogu, odwołując się do dokumentów kościelnych. Następnie w trzech częściach: historyczno-teologicznej, praktycznej i teoretycznej ukażemy stosunek chrześcijaństwa do islamu. Przeważy stanowisko Kościoła katolickiego, ale zasygnalizowane zostaną również wybrane przykłady interpretacji i zaangażowania dialogowego Cerkwi prawosławnej oraz Kościołów protestanckich. Islam jako punkt odniesienia traktowany jest całościowo, mimo iż – podobnie jak chrześcijaństwo – stanowi rzeczywistość bardzo zróżnicowaną.

Dokumenty kościelne określają dialog jako „całokształt pozytywnych i konstruktywnych stosunków międzywyznaniowych z osobami i wspólnotami innych religii mających na celu wzajemne poznanie i obopólne ubogacenie”³. Dialog jest więc nie tylko rozmową, dyskusją czy debatą, lecz kompleksową relacją między religiami, osobami i wspólnotami w celu wzajemnego poznania i ubogacenia. Dialog chrześcijan z muzułmanami jest aktem osobowym, którego podstawą jest wolność ukierunkowana na prawdę⁴. Jako porozumienie w odniesieniu do prawdy, dialog oznacza szacunek do wiary i przekonań drugiego człowieka oraz korygowanie własnej postawy według zdobytej wiedzy. Nie oznacza kompromisowych negocjacji prowadzących do synkretyzmu czy eklektyzmu religijnego. Nie ma on jednak charakteru wyłącznie antropologicznego, lecz nade wszystko teologiczny. To Bóg dialoguje z człowiekiem, ofiarując ludzkości zbawienie⁵. Dla chrześcijan dialog jest istotnym elementem Trójjedynego Boga, który wchodzi w relacje ze stworzeniem z miłości i przez miłość. Stąd wynika dialogowa wizja Kościoła i człowieka. W dialogu pozareligijnym jego uczestnicy kierują się dobrem wspólnym, w dialogu międzyreligijnym kierują się poszukiwaniem prawdy i wypełnianiem Bożej woli⁶.

ria stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2009; K. Kościelniak, *XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej*, Kraków 2000; tenże, *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku*, Kraków 2001.

³ Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawy Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji* [dalej: DM], nr 3, tłum. pol. w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, oprac. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 44–59 (dokument opublikowano 10 VI 1984); Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacja Ewangelizacji Narodów, *Dialog i przepowiadanie* [dalej: DP], nr 9, tłum. pol. J.J. Pawlik, „Nurt SVD” 1993 nr 3, s. 75–106 (dokument opublikowano 19 V 1991).

⁴ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 203–205. Zob. też: tenże, *Granice dialogu*, tłum. M. Mijalska, Kraków 1999, s. 125–126.

⁵ DP 38.

⁶ T. Pikus, *Etiologiczna demarkacja dialogu religijnego w Kościele katolickim*, Warszawa 2006, s. 27–38.

O tak rozumianym dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim możemy mówić dopiero od 2. połowy XX w. Jednak kontakty chrześcijańsko-muzułmańskie noszące znamiona dialogu międzyreligijnego miały miejsce od początku islamu, tzn. od VII stulecia.

I. DIALOG W ASPEKCIE HISTORYCZNO-TEOLOGICZNYM

1. OD MAHOMETA DO 2. POŁOWY XX WIEKU

1.1. WCZESNY ISLAM A CHRZEŚCIJAŃSTWO

W okresie przedislamskim wspólnoty chrześcijańskie istniały głównie na południu i północy Półwyspu Arabskiego. W części północnej dominowali monofizycy Ghassanidzi i nestoriańscy Lachmidzi, a na południu – monofizyci w Nadżranie. Podróżujący w celach handlowych Mahomet poznawał różne odłamy chrześcijaństwa⁷. W tym kontekście tradycja muzułmańska podkreśla spotkanie, do jakiego miało dojść w pobliżu syryjskiego miasta Busry, gdy jako chłopiec podróżował jeszcze z wujem Abu Talibem. Według (legendarnego) przekazu mieszkający tam nestoriański pustelnik Bahira rozpoznał w Mahomecie przyszłego proroka. Kolejnym przykładem odwoływania się do wczesnych kontaktów z chrześcijanami jest reakcja Waraqa bin Nawfala (kuzyna pierwszej żony Mahometa – Chadidży), który – jako chrześcijanin i jeden z nielicznych – już we wczesnej fazie mistycznych przeżyć Mahometa dostrzegł ich ponadnaturalny charakter. Z wcześniejszych wydarzeń podkreśla się również ucieczkę prześladowanych muzułmanów do chrześcijańskiego królestwa Aksum (dzisiejsza Etiopia), gdzie w 615 r. znaleźli oni schronienie przed Kurajszytami⁸. Około roku 630 Mahomet, już jako polityczny i religijny przywódca Medyny, przyjął chrześcijańską delegację z Nadżranu. Podczas spotkania dyskutowano na temat prawd wiary w obu tradycjach, podejmując głównie zagadnienia jedyności i trójjedności Boga. Na uwagę zasługuje fakt, że chrześcijanom zezwolono na odmówienie modlitw w meczecie Proroka⁹.

⁷ Brak jednak udokumentowanych źródeł, że do takich spotkań dochodziło, a jeśli jest o tym mowa, byli to chrześcijanie nieortodoksyjni i nie zawsze obeznani w swej doktrynie. Por. J.M. Gaudeul, *Encounters and Clashes*, t. 1, s. 11.

⁸ Zob. biografia Mahometa: Ibn Ishaq, *Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen von Gernot Rotter*, Kandern 1999, s. 36–39, 65–71.

⁹ I. Shahid, *Nadżrān*, w: *Encyklopaedia of Islam* [CD-ROM Edition v. 1.0], Leiden 1999.

Ekspansja islamu dokonywała się błyskawicznie¹⁰, a jej siłą napędową były podboje, handel i małżeństwa mieszane. Ważną rolę w tym procesie odegrał podział ówczesnego chrześcijaństwa i sytuacja polityczno-religijna Bliskiego Wschodu. Pierwsze dwa wieki islamu to okres względnej tolerancji religijnej. Muzułmanie przejmowali w tym czasie istniejące struktury administracyjne łącznie z wykształconymi w tym zakresie chrześcijańskimi urzędnikami. O szczególnej współpracy chrześcijańsko-muzułmańskiej świadczy założona w 830 r. przez kalifa Al-Mamuna (783–833) instytucja naukowa znana pod nazwą Dom Mądrości (ar. *Bajt al-Hikma*), w której przetłumaczono na język arabski wiele greckich dzieł naukowych i religijnych, w tym Pismo Święte¹¹.

Żyjący na terenach muzulmańskich chrześcijanie posiadali „wyjątkowy” status, tzw. *zimmi*¹², który – podobnie jak żydom – gwarantował im ochronę życia i mienia oraz – w ograniczonym zakresie – dawał swobodę wyznawania religii, ograniczając kult do praktyk wewnątrzświątynnych. Chrześcijanom nie wolno było służyć w armii. W zamian za „bezpieczeństwo” płacili podatek pogłówny, tzw. *dżizję*. W praktyce oznaczało to, że – zachowując swoje prawa przy niższym niż muzulmanie statusie społecznym – byli obywatelami drugiej kategorii¹³.

1.2. KOŚCIOŁY WSCHODNIE I CERKIEW PRAWOSŁAWNA WOBEC ISLAMU

Ze względu na bezpośrednie sąsiedztwo muzulmanie stali się najpierw wyzwaniem dla chrześcijaństwa wschodniego podzielonego na liczne odłamy¹⁴. To zróżnicowanie znalazło wyraz w stosunku do islamu. Lojalni wobec Bizancjum (głównie melkici) dopatrywali się w islamie działania szatana, dążącego do całkowitego zniszczenia prawdziwej wiary. Nieortodoksyjne ugrupowania chrześcijańskie (głównie nestorianie i jakobici) postrzegali islam jako dopust Boży, mający uwolnić ludy blisko- i środkowowschodnie od jarzma bizantyjskiego.

¹⁰ 633 r. – podbój południowej Mezopotamii; 635 r. – zdobycie Damaszku; 638 r. – zdobycie Jerozolimy; 642 r. – zdobycie Aleksandrii (założenie Al-Fustatu w Egipcie); 647 r. – zdobycie Trypolisu (Libia); 649 r. – zdobycie Cypru; 674 r. – zdobycie Krety; 698 r. – zdobycie Kartaginy; 711 r. – wkroczenie do Hiszpanii (zdobycie Toledo).

¹¹ Zob. M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 241–242.

¹² *zimmi* (arab.; w artykule zastosowano uproszczoną transkrypcję i transliterację) – określenie osoby należącej do grupy ludzi chronionych umową o protekcji (*ahl az-zimma*). W klasycznych czasach islamu zaliczano do nich chrześcijan, Żydów i sabejczyków, którym państwo gwarantowało autonomię instytucji, wolność wyznania i bezpieczeństwo w zamian za płacenie dodatkowych podatków.

¹³ Mimo wszystko chrześcijanom posiadającym status *zimmi* wiodło się lepiej niż muzulmanom w Hiszpanii po rekonkwisie, gdzie ich prześladowano, zmuszano do przyjęcia chrztu lub mordowano.

¹⁴ Zob. R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2005.

Ich sympatia do islamu była wynikiem represji jakich doświadczali ze strony Bizancjum po odrzuceniu postanowień pierwszych soborów. W takim paradygmacie Koptowie w VII w. uznali muzułmanów za wyzwolicieli¹⁵.

Negatywne reakcje na islam ze strony ortodoksji chrześcijańskiej były odpowiedzią na muzułmańską interpretację objawienia jako ostatecznej formy Bożego planu zbawienia, w którym Mahomet był ostatecznym przekazicielem tegoż objawienia. Islam interpretowano przede wszystkim w kategoriach apokaliptycznych. W wyniku debaty powstała literatura apologetyczno-polemiczna. Mahometa ukazywano w niej jako oszusta, Koran jako dzieło ludzkie, zaś islam jako zafałszowaną religię. Wśród teologów podejmujących teologiczną interpretację nowej rzeczywistości religijnej był Jan Damasceński (655–749), który pojmował islam w kategoriach chrześcijańskiej herezji powstałej pod wpływem arianizmu. Izmailici¹⁶ – jak nazywał wyznawców islamu – byli znakiem nadejścia Antychrysta. Wobec ekspansji islamu w podobnym tonie wypowiadał się jego uczeń Teodor Abu Kurra (ok. 750 – ok. 825), a także późniejsi teologowie: Bartłomiej z Odessy, Efthymios Zigabenos, a nade wszystko Niketas z Bizancjum. Jego dzieło pt. *Odrzucenie Koranu*, w którym głosił, że Mahomet skłania ludzkość do oddawania czci diabłu, kształtowało postawę prawosławnych chrześcijan wobec muzułmanów od IX do XIV w. W późniejszym okresie bizantyjskim to nastawienie uległo stopniowej zmianie za sprawą biskupa Gregora Palamasa, cesarza Manuela II Paleologa oraz patriarchy Gennadiosa Scholariosa. Z muzułmanami prowadzono popularne na wschodzie dysputy. Cesarz Manuel II Paleolog (1350–1425) prowadził taki rodzaj dialogu z wykształconym Persem w Ankarze¹⁷. Przykładem pozytywnego nastawienia do islamu w aspekcie teologiczno-politycznym byli też Georgios z Trapezuntu (1395/96 – ok. 1484) i Georgios Amiroutzes (ok. 1400–1468/70)¹⁸.

Po wielkiej schizmie wschodniej w 1054 r., a szczególnie po zdobyciu Konstantynopola przez Krzyżowców w 1204 r. „łacinnicy” stali się dla wielu Bizantyńczyków większym zagrożeniem niż muzułmanie. W okresie wypraw krzyżowych zacieśniały się relacje prawosławno-islamskie przeciw Zachodowi według zasady: „Lepszy turban sułtana niż papieska tiara”. Również w okresie Turcji Osmańskiej wschodni chrześcijanie uważali, że muzułmańskie panowanie nad Bizancjum i Bałkanami jest dużo korzystniejsze niż religijne podporządkowanie papieżowi i zachodniemu chrześcijaństwu.

¹⁵ Zob. A. Yannoulatos, *Der Dialog mit dem Islam aus orthodoxer Sicht*, w: *Ein Laboratorium für die Einheit*, red. R. Kirchschräger, A. Stirnemann, Innsbruck–Wien 1991.

¹⁶ Muzułmanów uważał za potomków Izmaela (Isma'ila), syna Abrahama (Ibrahima) i Hagar.

¹⁷ Fragment tekstu cesarza cytował papież Benedykt XVI w swoim wykładzie w Ratyźbonie 12 września 2006 r., co jednak w świecie muzułmańskim zostało opacznie zrozumiane i wywołało gwałtowne oburzenie.

¹⁸ Zob. V.N. Makrides, *Prawosławne spojrzenie na inne religie*, w: *Religie świata w dialogu*, red. U. Tworuschka, tłum. A. Wąs, Poznań 2010, s. 59–61.

Wraz z podjęciem walk wyzwoleniczych narodów bałkańskich w XIX w. powstała silna opozycja wobec islamu, która nasiliła się jeszcze bardziej po upadku kalifatu i powstaniu nowego państwa tureckiego w 1923 r. Turecki nacjonalizm okazał się jednak tragiczny w skutkach dla mniejszości chrześcijańskich: Asyryjczyków, Ormian i Greków. Inaczej wyglądała sytuacja w Rosji, gdzie przez długi czas dominowali Mongołowie (1223–1502). Praktykowana względna tolerancja religijna pozwoliła rosyjskiej Cerkwi prawosławnej rozwijać się¹⁹. Drugą połowę XX w. wypełniły krwawe konflikty między prawosławnymi i muzułmanami, czego przykładem jest Bośnia i Hercegowina podczas wojny w latach 1992–1995 oraz konflikt Rosji z Czeczenią, a także napięte stosunki między Grecją a Turcją.

1.3. ISLAM JAKO WYZWANIE DLA EUROPEJSKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA ZACHODNIEGO

W przeciwieństwie do chrześcijańskich Kościołów bliskowschodnich i Afryki Północnej islam nie stanowił dla większości europejskiego chrześcijaństwa problemu teologicznego i politycznego. Jedną z pierwszych prób ustosunkowania się do islamu przez chrześcijaństwo zachodnie (łacińskie) było uznanie przez Bedę Venerabilisa (672–735) saracenów²⁰ za potomków Hagar. Średniowieczne kontakty chrześcijańsko-muzułmańskie widziane są przede wszystkim w perspektywie przemocy towarzyszącej wyprawom krzyżowym. Historycy bardzo często odwołują się do krwawych wydarzeń z pierwszej krucjaty, kiedy po zdobyciu Jerozolimy 15 lipca 1099 r. fanatyczni krzyżowcy wymordowali żydowskich, muzułmańskich i chrześcijańskich (wschodniego obrządku) mieszkańców miasta²¹. Nie tak dramatycznie rozwinęła się sytuacja w Hiszpanii. Prawie ośmiowieczne (VIII–XV) współżycie muzułmanów z chrześcijanami i żydami uczyniło z południowej Hiszpanii miejsce szczególnej wymiany cywilizacyjnej, która zaowocowała powstaniem szkół i uniwersytetów, przekładem tekstów filozoficznych i teologicznych z języka arabskiego na łacinę. Tą właśnie dro-

¹⁹ H.D. Döpmann, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1977, s. 31–51.

²⁰ Saraceni to jedno z plemion arabskich. W średniowieczu (zwłaszcza w okresie wypraw krzyżowych) termin, którym określano Arabów i muzułmanów Bliskiego Wschodu.

²¹ Na temat wypraw krzyżowych zob.: J. Harpur, *Krucjaty. Wojna dwustuletnia. Starcie między Krzyżem a Półksiężycem na Bliskim Wschodzie 1096–1291*, Warszawa 2007; G. Lerner, *Krucjaty. Tysiąc lat nienawiści*, tłum. B. Rzepka, Kraków 2003; A. Maalouf, *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, tłum. K.J. Dąbrowska, Warszawa 2001; Th.F. Madden, *Historia wypraw krzyżowych. Nowe ujęcie*, tłum. A. Czwojdrak, Kraków 2008; *Krucjaty*, red. Th.F. Madden, tłum. M. Zwoliński, Warszawa 2007; S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 1–3, Warszawa 1997; J. Riley-Smith, *Historia krucjat*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2000; G. Tate, *Orient w czasach wypraw krzyżowych*, tłum. M. i A. Pawłowscy, Wrocław 1996.

gą dotarły do Europy tłumaczenia dzieł Arystotelesa i wielu innych starożytnych filozofów greckich. Pokojowe współistnienie chrześcijan i muzułmanów w Andaluzji nie oznaczało jednak akceptacji islamu. Stopniowo dokonujący się proces arabizacji chrześcijan wzbudzał zaniepokojenie Kościoła, a hiszpańscy chrześcijanie interpretowali islam apokaliptycznie²².

W połowie XII w. pojawiają się coraz częściej próby racjonalnego i pokojowego ustosunkowania się do islamu. Piotr Czcigodny (1094–1156), opat z Cluny, uważał, że islamowi należy przeciwstawić się rozumem i miłością, a nie orężem. Wyrażał to twierdząc: „Nie atakuję was bronią, jak czynią to często niektórzy z nas, lecz słowami; nie używam przemocy, lecz rozumu; nie okazuję wam nienawiści, lecz miłość”²³. Na jego zlecenie w 1143 r. Robert z Ketton przetłumaczył w tym celu Koran, który przez stulecia stanowił podstawę odniesienia do islamu. Na średniowiecznych teologów wpłynęły pisma i polemiczno-apologetyczne stanowisko Ojców Kościoła. Wyraźnie widać to w myśli św. Tomasza z Akwinu (1225–1274), dla którego muzułmanie nie byli „tylko” heretykami (jak np. dla Jana Damasceńskiego), lecz niewierzącymi (*infideles*)²⁴.

Wydarzeniem bez precedensu było spotkanie Franciszka z Asyżu (1181–1226) z sułtanem Malikiem al-Kamilem w Egipcie w 1219 r. podczas V wyprawy krzyżowej. Ogromne wrażenie wywarła na władcy świata islamskiego postawa i skierowane do niego słowa. W świecie nienawiści Franciszek dostrzegł w modlitwie i czci oddawanej Bogu pomost łączący muzułmanów i chrześcijan²⁵. W XIII w. franciszkanie i dominikanie podjęli misję wśród muzułmanów²⁶. Zakładała ona pogłębioną wiedzę o islamie i jego źródłach, a także znajomość języka arabskiego.

Klasycznymi przykładami dialogowego prowadzenia sporów międzyreligijnych z muzułmanami są: Raimundus Lullus (1232–1316) i Mikołaj z Kuzy (1401–1464)²⁷. Lullus zasłynął z tezy o pokojowym współistnieniu religii (*con-*

²² Zob. M. i U. Tworuschka, *Islam (Religie świata; Biblioteka Gazety Wyborczej, 3)*, tłum. A. Wąs, Warszawa 2010, s. 163. Na temat wpływów arabskich na Półwysep Iberyjski zob. też É. Lévi-Provençal, *Cywilizacja arabska w Hiszpanii*, tłum. R. Stryjewski, Warszawa 2006.

²³ Cyt. za: R.W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981, s. 27.

²⁴ Zob. H. Zirker, *Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses*, w: *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis*, red. H. Schmid, A. Reny, J. Sperber, Stuttgart 2003, s. 31.

²⁵ C.M. Paczkowski, *Chrześcijański mnich i muzułmański władca. Spotkanie świętego Franciszka z Asyżu z sułtanem Malekiem Al-Kamalem i jego rezultaty*, w: *Teologia bliźniego. Obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, red. W. Szczerba, M. Turowski, J. Zieliński, Białystok 2010, s. 57–70.

²⁶ Na temat zakonów i zgromadzeń katolickich podejmujących działalność misyjną wśród muzułmanów zob. J. Nosowski, *Chrześcijaństwo i islam. Konfrontacje, współistnienie, dialog*, „Przegląd Orientalistyczny” 1998 nr 1/2, s. 8–9.

²⁷ Zob. W.A. Euler, *Einheit der Religionen – Friede unter den Menschen. Begegnung mit nichtchristlichen Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus von Keus*, w: *Anstöße zu einem Dialog*

cordantia), którą zawarł w dziele pt. *Księga o poganinie i trzech mędrkach*²⁸. Żyd, chrześcijanin i muzułmanin przedstawiają w niej prawdy wiary pragnącemu nawrócić się poganinowi. Łącząc logikę z etyką Lullus pojmuje dialog międzyreligijny jako sposób odkrywania prawdy. Jej głoszenia nie zawęza do postawy ekskluzywistycznej. Punktem wyjścia są cnoty boskie: dobroć, wszechmoc, wieczność, władza, mądrość i doskonałość. Słowami jednego z mędrków Lullus wypowiada nurtujące go pragnienie: „O Boże! Jakże byłoby wspaniale, gdybyśmy [...] mieli jedno prawo i jedną wiarę”²⁹.

Ideę dialogowego podejścia do innych religii podjął Mikołaj z Kuzy. W dziele *De pace fide*³⁰ ukazuje wyznawców różnych religii zebranych przed Bożym tronem na soborze głoszącym, że wszystkie religie są zgodne w swej istocie. Kuzańczyk był przekonany, że jedyną prawdziwą religią jest chrześcijaństwo. Nie chodziło mu jednak o nawracanie innowierców, lecz o wykazanie zgodności innych religii z chrześcijaństwem. Celem dialogu międzyreligijnego jest zgoda w uznaniu wspólnej prawdy religijnej – opartej na prawdach chrześcijańskich. W kolejnym dziele *Cribratio Alkorani* Kuzańczyk wzywa do krytycznej analizy Koranu. Interpretując go w świetle Ewangelii, wykrywa obecne w nim biblijne treści i dochodzi do przekonania, że islam nie jest nową religią, lecz chrześcijańską herezją. O ile dla Lullusa punktem wyjścia był rozum, który – jako wspólny element ludzkości – umożliwiał każdemu poznanie chrześcijańskich prawd wiary, o tyle Kuzańczyk w punkcie wyjścia zakładał owe chrześcijańskie prawdy wiary, których odbicie znajdował w Koranie. Zasadnicza teza Lullusa dotyczy zgody między religiami (*concordantia*), natomiast Mikołaj z Kuzy stoi na stanowisku jedności wszystkich religii (*unitas*). W przeciwieństwie do islamu proponowanego przez obu uczonych, stoi islam ukazany w katechizmach z okresu kontrreformacji, będących wyrazem ówczesnego nurtu w teologii.

Okres od XV do XIX w. charakteryzuje podtrzymanie wzorców z przeszłości. Z pogardą o islamie wyrażał się Marcin Luter. Wpływ na jego postawę miała osmańska ekspansja w Europie i powierzchowna znajomość Koranu. Angażując się w opublikowanie Koranu, przełożonego przez Roberta z Ketton, chciał pokazać chrześcijanom, „jak bardzo przekłeta i diabelsko szkodliwa jest ta księga, pełna kłamstw, historyjek i niedorzeczności...”³¹.

Rozprzestrzenianie się islamu w południowo-wschodniej Europie w okresie od XV do XIX w. nadało relacjom prawosławno-muzułmańskim różne formy

der Religionen. Thomas von Aquin – Ramon Lull – Nikolaus von Kues, red. Ch. Lohr, Freiburg im Br. 1997.

²⁸ R. Lull, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Stuttgart 1998.

²⁹ Tamże, s. 16–17.

³⁰ N. von Keus, *Vom Frieden zwischen den Religionen*, Frankfurt am M.–Leipzig 2002.

³¹ Cyt. za: U. Dehn, *Nieudane relacje czy wspólnota abrahamowa? Spojrzenie na islam*, w: *Religie świata w dialogu*, red. U. Tworuschka, Poznań 2010, s. 87.

tolerancji religijnej, przymusowej islamizacji, konwersji i prześladowań³². Niezależnie od piętna kolonializmu i wielkich wojen światowych poprawa w stosunkach chrześcijańsko-muzułmańskich nastąpiła w XIX i XX w. W wyniku rozwoju arabistyki, orientalistyki i religioznawstwa na przełomie XIX i XX w. powstała nowa perspektywa postrzegania muzułmanów i wyznawanej przez nich religii. W XX w. znacznie powiększył się zakres wiedzy o historii islamu, Koranie i muzułmańskiej teologii. Dotyczyło to przede wszystkim misjonarzy i misjologów, którzy mieli możliwość pogłębienia wiedzy o świecie muzułmańskim. Krytyczne i naukowe studia nad islamem wpłynęły również na zmianę istniejącego od stuleci wizerunku tej religii w Kościele. Szczególną rolę odegrał Louis Massignon (1883–1962) i jego uczniowie Jacques Maritain, Georges C. Anawati (1905–1994) i Luis Gardet (1904–1986), których teologia w znaczący sposób kształtowała soborowe rozumienie islamu³³. Na Soborze Watykańskim II (1962–1965) nastąpiło otwarcie Kościoła katolickiego, który w świetle chrześcijańskiej prawdy o ostatecznym objawieniu wypracował teologiczne podstawy dialogu z muzułmanami i wyznawcami innych religii. Nową postawę Kościoła określono mianem *d i a l o g u*.

2. OD SOBORU WATYKAŃSKIEGO II DO WSPÓŁCZESNOŚCI

2.1. DEKLARACJA *NOSTRA AETATE* I POSOBOROWE NAUCZENIE PAPIESKIE

Bezpośrednio o dialogu międzyreligijnym mówi Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* z dnia 28 października 1965 r. Numer trzeci jest w całości poświęcony muzułmanom³⁴. Pierwsza jego część

³² V.N. Makrides, *Prawosławne spojrzenie na inne religie*, s. 61.

³³ W latach 60. XX w. doszło do przełomu w stosunkach chrześcijańsko-muzułmańskich, czego potwierdzeniem było zacieśnienie stosunków Watykanu z krajami arabskimi. W tym okresie Watykan nawiązał stosunki dyplomatyczne m.in. z Egiptem, Syrią, Iranem i Irakiem.

³⁴ „Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli jedyne Boga żywego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stworzyciela nieba i ziemi, który przemówił do ludzi. Starają się również poddawać z całej duszy Jego ukrytym postanowieniom, tak jak poddał się Bogu Abraham, do którego wiara islamska chętnie się odwołuje. Jezusa wprowadzie nie uznają za Boga, czczą Go jednak jako proroka, a Jego dziewiczą matkę Maryję darzą szacunkiem i niekiedy pobożnie Ją wzywają. Oczekują nadto dnia sądu, kiedy Bóg odda zapłatę wszystkim wskrzeszonym ludziom. Dlatego cenią życie moralne i czczą Boga szczególnie przez modlitwę, jałmużny i post. Nawet jeśli w ciągu wieków powstawały między chrześcijanami a muzułmanami liczne spory i uczucia wrogości, święty Sobór zachęca wszystkich, aby zapominając o tym, co było, czynili szczerze wysiłki zmierzające do wzajemnego zrozumienia i dla dobra wszystkich ludzi dbali wspólnie o sprawiedliwość społeczną, dobra moralne, a także o pokój i wolność oraz je wspierali”. DRN 3, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 334–335.

odnosi się do podstaw wiary muzułmańskiej oraz elementów kultu w islamie. Druga wzywa wyznawców obu religii do wzajemnego poznania i współpracy.

Deklaracja wskazuje na wspólną dla chrześcijan i muzułmanów koncepcję Boga, który jest Stwórcą i źródłem wszelkiego istnienia (*al-qādir ‘alā kulli szaj*). Zawarte w deklaracji przymioty Boga miłosiernego i litościwego (*ar-rahmān ar-rahīm*) bardzo często stosuje się w modlitwie i sformułowaniach muzułmańskich³⁵. Widziany z chrześcijańskiej perspektywy Bóg islamu jest obecny w dziejach człowieka. Objawia mu swoją wolę i komunikuje się z nim przez proroków³⁶. Deklaracja wyraża szacunek dla muzułmanów za ich całkowite poddanie się Bożej woli, nawiązując tym samym do arabskiej nazwy ich religii – islamu, choć tej deklaracja nie używa³⁷. Poza wspólną muzułmanom i chrześcijanom postawą wiary przywołano również postać Abrahama (arab. *Ibrāhīm*), uznawanego za ojca wiary w obu tradycjach³⁸. Sformułowania te były możliwe po wcześniejszym ogłoszeniu konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w której stwierdzono, że „plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich głównie muzułmanów; oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami jedyne i miłosiernego Boga, który będzie sędził ludzi w dniu ostatecznym” (KK 16). Poza tym deklaracja akcentuje życie po śmierci, sąd ostateczny i Bożą sprawiedliwość, które – podobnie jak w chrześcijaństwie – stanowią podstawowe wyznaczniki eschatologii muzułmańskiej. Wyróżniono również trzy filary islamu: modlitwę, jałmużnę i post, które odgrywają istotną rolę w kulcie obu tradycji. Deklaracja nie pomija różnic, z których najważniejsza dotyczy osoby Jezusa Chrystusa. Dokument podkreśla także rolę, jaką w religijności muzułmanów odgrywa Maryja³⁹.

Druga część trzeciego numeru *Nostra aetate* nawołuje do wzajemnego poznania i współpracy. Ojcowie soboru zaapelowali do chrześcijan i muzułmanów o oczyszczenie pamięci historycznej i wyciągnięcie wniosków z bolesnych doświadczeń minionych wieków, a jednocześnie zaproponowali wejście na drogę wzajemnego poznawania siebie, podjęcie wspólnych działań na rzecz wartości ogólnoludzkich⁴⁰.

³⁵ Przykładem jest *basmala*, tzn. formuła modlitewna, która brzmi: *Bi-smi l-lahi r-rahmani r-rahim* [W imię Boga miłosiernego i litościwego].

³⁶ Zob. R. Caspar, *Islam according to Vatican II*, „Encounter” 1976 nr 21, s. 4.

³⁷ *Islām* (arab.) oznacza dosłownie „poddanie się [Bogu]”.

³⁸ Posłuszeństwo Bogu wyraża się w heroicznej gotowości Abrahama do złożenia ofiary ze swego syna: w tradycji koranicznej jest nim Ismael (37,99–113), natomiast w tradycji biblijnej Izaak (Rdz 22,1–18).

³⁹ Maria (arab. Marjam) pojawia się w Koranie 34 razy. Jej imieniem nazwano też surę 19. Jako matka Jezusa zajmuje szczególne miejsce w Koranie i wśród słynnych muzułmańskich kobiet.

⁴⁰ Zob. R. Caspar, *Islam according to Vatican II*, s. 1–7; K. Gładkowski, *Muzułmanie w nauczaniu Magisterium Kościoła*, w: *Islam w Europie Wschodniej*, red. W. Nowak, J.J. Pawlik, Olsztyn 2001, s. 53–81.

W deklaracji islam porównywany jest z chrześcijaństwem, przy czym uznaje się w nim tylko to, co ma związek z tradycją chrześcijańską. Tak specyficznie islamskie elementy, jak prawo muzułmańskie (*szariat*), pielgrzymka do Mekki, prorok Mahomet i Koran zostały pominięte. Dokument podkreślił jednak pozytywne elementy islamskich prawd doktrynalnych i zasad moralnych oraz wezwał wyznawców obu religii do współpracy, aby urzeczywistniali duchowe i moralne wartości zawarte w ich tradycjach. Sobór wyznaczył Kościołowi nowy kierunek, którym konsekwentnie podążali kolejni papieże⁴¹.

PAWEŁ VI

Papież Paweł VI zachowywał dystans do kwestii teologicznych (tzn. podobieństw z islamem). W swoich wystąpieniach odnosił się z szacunkiem zarówno do muzułmanów, jak i do islamu. Wyraził to już w powstałej podczas soboru encyklice *Ecclesiam suam* (1964), w której napisał: „Zasługują oni [tj. muzułmanie – *przyp. A. W.*] na nasz podziw ze względu na to, co w ich religii jest prawdziwe i godne uznania” (nr 107). Daje temu wyraz również podczas podróży apostołskich do Jordanii i Izraela (1964), Turcji (1967), Teheranu, Dakki i na Filipiny (1970)⁴². Odwiedzając w 1969 r. Ugandę, Paweł VI pozdrowił muzułmanów zamieszkujących cały kontynent afrykański. Odniósł się z szacunkiem do wyznawanej przez nich wiary, podkreślając więzy chrześcijańsko-muzułmańskie i stwierdzając, „że to wszystko, co łączy chrześcijan i muzułmanów, służy prawdziwemu braterstwu”⁴³.

JAN PAWEŁ II

Jan Paweł II nadał dialogowi z islamem niespotykane dotąd w historii Kościoła znaczenie. Dialog międzyreligijny uważał za najlepszy sposób wzajemnego poznania. W opinii papieża wyznawcy obu religii potrzebują siebie na płaszczyźnie ludzkiej i społecznej, mając jednocześnie zobowiązanie wobec świata, który oczekuje od nich – jako ludzi wierzących – przykładu wzajemnego przebaczenia i prawdziwego oblicza pokoju. W tym duchu zapewnił muzułmanów już w 1981 r.: „[...] wasi chrześcijańscy bracia i siostry potrzebują Was i potrzebują Waszej miłości. A cały świat – w ogromnym pragnieniu autentycznego po-

⁴¹ Zob. A. Wąs, *Islam na drogach współczesnego Kościoła*, w: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007, s. 122–126.

⁴² Zob. T. Michel, *Christianity and Islam. Reflections on Recent Teachings of the Church*, „Encounter” 1985 nr 112, s. 1–22. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Recognize the Spiritual Bonds which Unite Us. 16 Years of Christian-Muslim Dialogue*, Vatican City 1994, s. 7–12.

⁴³ *Interreligious Dialogue*, oprac. F. Gioia, Boston 2006, s. 204, nr 263.

koju, braterstwa i harmonii – pragnie ujrzeć braterską koegzystencję chrześcijan i muzułmanów”⁴⁴.

Jan Paweł II przesunął akcent z szacunku i akceptacji (co charakteryzowało Sobór i pontyfikat Pawła VI) na dialog spotkania i otwartości. Podstawą papieskich wystąpień do muzułmanów była deklaracja *Nostra aetate* i zawarte w niej teologiczne podstawy dialogu. One pozwalały papieżowi nazywać wyznawców islamu braćmi i siostrami w wierze, którzy w duchu Abrahama czczą jednego Boga. Z okazji otwarcia katolicko-islamskiego sympozjum w Rzymie w 1985 r. papież powiedział: „Wasz i nasz Bóg jest jednym i tym samym Bogiem, a my jesteśmy braćmi i siostrami w wierze Abrahama”⁴⁵. Jan Paweł II podkreślał wspólne obu tradycjom elementy doktrynalne, do których zaliczał: 1) wiarę i oddawanie czci temu samemu Bogu, samoistnemu, wszechmocnemu, miłosiernemu, sprawiedliwemu, transcendentnemu i miłującemu; będącemu stwórcą świata i źródłem wszelkich wartości i godności ludzkiej oraz praw i obowiązków człowieka; 2) posłuszeństwo Bożej woli; 3) przygotowanie się na spotkanie z Bogiem na sądzie ostatecznym, przez przestrzeganie zasad moralnych i praktykowanie m.in. modlitwy, postu i jałmużny; 4) wiarę w zmartwychwstanie i życie wieczne⁴⁶. Jan Paweł II nawoływał chrześcijan i muzułmanów do dawania wspólnego świadectwa w coraz bardziej zlaicyzowanym i zmateralizowanym świecie. Apelował o zatroskanie o wymiar duchowy człowieka, życie według zasad moralnych, promowanie sprawiedliwości społecznej i pokoju, wsparcie uchodźców i prześladowanych, zaangażowanie w rozwiązywanie konfliktów politycznych oraz obronę rodziny i ludzkiego życia.

Wśród licznych pielgrzymek do krajów muzułmańskich najczęściej przywołuje się podróże Jana Pawła II do Maroka (1985), Izraela (2000) i Syrii (2001). Słowa wypowiedziane podczas tych pielgrzymek stały się symbolem papieskiej otwartości na islam i potwierdzeniem papieskich akcentów dialogowych tego pontyfikatu.

19 sierpnia 1985 r. Jan Paweł II wygłosił przemówienie do 80 tysięcy muzułmanów (w większości młodzieży) zebranych na stadionie w Casablance. Papież mówił o wspólnych elementach łączących chrześcijan i muzułmanów oraz o istniejących różnicach. Te ostatnie nazwał tajemnicą, którą należy uznać i uszanować. Natomiast do tego, co wspólne, zaliczył: dziedzictwo wiary w Boga i dawanie o nim świadectwa, walka o godność człowieka, odpowiedzialność młodych za kształtowanie świata, ludzką solidarność, rozwiązywanie problemów politycznych na drodze dialogu, wolność religijną i obronę rodziny oraz znaczenie modlitwy w życiu człowieka. Jan Paweł II zapewnił: „Kościół patrzy z szacunkiem i uznaje

⁴⁴ Przemówienie do przedstawicieli wspólnot muzułmańskich na Filipinach wygłoszone 20 lutego 1981 r. w Davao, nr 5, w: *Interreligious Dialogue...*, s. 273, nr 363.

⁴⁵ Tamże, s. 283, nr 442.

⁴⁶ E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1998)*, Warszawa 2000, s. 261–293; F. Arinze, *Church in Dialogue. Walking with Other Believers*, San Francisco 1990, s. 211–212.

wartości waszego postępowania religijnego, uznaje bogactwo waszej duchowej tradycji. [...] Sądzę, że my – chrześcijanie i muzułmanie – powinniśmy z radością uznać te wartości religijne, które są nam wspólne, i dziękować za nie Bogu”⁴⁷.

W Roku Jubileuszowym papież udał się do Egiptu. 24 lutego odwiedził słynny Uniwersytet Al-Azhar w Kairze, spotykając się z Wielkim Szejchem tej uczelni, Muhammadem Sayedem At-Tantawim. Obaj przywódcy religijni zgodnie zapewniali, że przyszłość ludzkości zależy od dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego⁴⁸.

W Syrii Jan Paweł II jako pierwszy w dziejach zwierzchnik Kościoła katolickiego modlił się w meczecie. 6 maja 2001 r. papież odwiedził Wielki Meczet Umajjadów w Damaszku⁴⁹ i wygłosił „orzędzie nadziei na dialog”⁵⁰. Powiedział wtedy m.in.: „Pragnę żywo, aby dzisiejsze spotkanie w meczecie Omajjadów było znakiem naszego zdecydowania dalszego prowadzenia dialogu międzyreligijnego między Kościołem katolickim a islamem. Dialog ten nabrał rozmachu w ostatnich dziesięcioleciach. I dzisiaj możemy być wdzięczni za przebytą dotychczas drogę”⁵¹. Zaapelował również do odpowiedzialnych za obie wspólnoty, aby ukazywali je „w pełnym szacunku dialogu, a nigdy jako wspólnoty w konflikcie”⁵². Jan Paweł II jest autorem licznych dokumentów poświęconych w całości lub częściowo dialogowi z islamem i muzułmanami⁵³.

BENEDYKT XVI

Benedykt XVI kontynuuje dzieło dialogu. Podobnie jak jego poprzednik obecny papież jest przekonany, że dla dialogu nie ma alternatywy. Już na począt-

⁴⁷ Cyt. za: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, B.L. Sherwin, H. Kasimov, Kraków 2001, s. 73.

⁴⁸ Przemówienie do Wielkiego Szejcha Uniwersytetu Al-Azhar Muhammada Sayeda At-Tantawiego podczas okolicznościowego spotkania na tej uczelni w dniu 24 lutego 2000 r. (za: *Interreligious Dialogue...*, s. 753, nr 1015).

⁴⁹ To przełomowe wydarzenie porównywane jest do papieskich odwiedzin w rzymskiej synagodze w 1986 r. i jego modlitwy przy Ścianie Płaczu w Jerozolimie w roku 2000.

⁵⁰ W ten trafny sposób określił to wystąpienie melchicki arcybiskup Damaszku. Zob. Jan Paweł II, *Pielgrzymka śladami św. Pawła. Grecja – Syria – Malta. 4–9 maja 2001*, oprac. K. Gołębiowski, R. Montusiewicz, Kraków 2001, s. 83.

⁵¹ Cyt. za: tamże, s. 83.

⁵² Tamże.

⁵³ Zob. *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 247–253. Na temat relacji Kościoła katolickiego z islamem zob.: E. Sakowicz, *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, Warszawa 1997; tenże, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000. Zbiór wszystkich dokumentów kościelnych na temat islamu zob. *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, red. CIBEDO, Regensburg 2009. Dokumenty poświęcone temu zagadnieniu znajdują się również w zbiorze wszystkich dokumentów kościelnych na temat dialogu międzyreligijnego *Interreligious Dialogue...*

ku pontyfikatu, 20 sierpnia 2005 r., spotkał się w Kolonii z przedstawicielami środowisk muzułmańskich, podkreślając znaczenie dialogu międzyreligijnego dla dobra ludzkości i jej przyszłych pokoleń. Benedykt XVI akcentuje przede wszystkim godność osoby ludzkiej, prawa człowieka i wolność religijną oraz poszukiwanie prawdy. Wiele kontrowersji wywołał referat wygłoszony na uniwersytecie w Ratyzbonie 12 września 2006 r. Niezależnie od krytyki, zwłaszcza w świecie islamskim, napięcia zaowocowały konstruktywnymi elementami dialogu. 13 października 2007 r. grupa 138 uczonych muzułmańskich rozesłała list do przywódców chrześcijańskich *Jednakowe słowo dla nas i dla was*⁵⁴. Wychodząc od przykazania miłości Boga i bliźniego w obu religiach autorzy podkreślili wspólną odpowiedzialność za pokój na świecie. Poza tym zaapelowali o ściślejszą współpracę między wyznawcami obu religii. Odpowiedzią strony katolickiej było zwołanie do Watykanu w dniach 4–6 listopada 2008 r. Forum Katolicko-Muzułmańskiego pod hasłem „Miłość Boga i miłość bliźniego”. Opracowano na nim wspólną deklarację, w której katolicy i muzułmanie przypominają o poszanowaniu godności człowieka i jego praw bez względu na religię, wyznanie, światopogląd⁵⁵.

9 maja 2000 r. w Jordaniі papież wezwał do wspólnego poszukiwania prawdy i dobra, mówiąc: „Zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie wspólnie powinni poszukiwać tego, co słuszne i prawdziwe”⁵⁶. Poza tym, odwołując się do współczesnych prób marginalizowania religii i wykorzystywania przesłania religijnego do osiągnięcia celów politycznych, Benedykt XVI powiedział: „Muzułmanie i chrześcijanie – właśnie ze względu na dziedzictwo naszej wspólnej historii, w której było tak wiele niezrozumienia – muszą dziś dążyć do tego, by byli znani i postrzegani jako czciciele Boga, wierni modlitwie, pragnący postępować i żyć zgodnie z prawami Wszechmocnego, miłosierni i współczujący, wytrwale dający świadectwo wszystkiemu, co prawdziwe i dobre, zawsze pamiętający o wspólnym pochodzeniu i godności wszystkich istot ludzkich, które zajmują najwyższe miejsce w stwórczym planie Bożym co do świata i historii”⁵⁷.

Kolejny istotny aspekt relacji chrześcijańsko-muzułmańskich obecnego pontyfikatu dotyczy współpracy na rzecz całej ludzkości. W tym kontekście w Jerozolimie papież powiedział: „Zapewniam was, że Kościół gorąco pragnie wspólnie działać na rzecz pomyślności rodziny ludzkiej. Mocno wierzy, że obietnica

⁵⁴ *Jednakowe słowo dla nas i dla was*, tłum. A. Skowron-Nalborczyk, S. Grodz, „Więź” 2008 nr 1, s. 31–54. Zob. A. Wąs, *Muzułmańska ‘Nostra aetate’*, „Więź” 2008 nr 1, s. 57–64. Strona internetowa dokumentu: <http://www.acommonword.com> [11.04.2011].

⁵⁵ Zob. tekst deklaracji: http://acommonword.com/en/attachments/108_FinalFinalCommunique.pdf [11.04.2011].

⁵⁶ Benedykt XVI, *Religia otwiera nowe horyzonty*, „L’Osservatore Romano” [wyd. pol.] 2009 nr 7(315), s. 12–13; wersja elektroniczna: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/zsw_meczetr_09052009.html [11.04.2011].

⁵⁷ Tamże.

dana Abrahamowi ma wymiar powszechny, obejmuje wszystkich mężczyzn i kobiety, niezależnie od ich pochodzenia czy pozycji społecznej. Modłę się o to, by muzułmanie i chrześcijanie – prowadząc dalej swój rozpoczęty już, pełen szacunku dialog – dogłębnie zrozumieli, jak nierozzerwalnie jedność Boga wiąże się z jednością ludzkiej rodziny”⁵⁸. Potwierdzeniem dialogowego charakteru obecnego pontyfikatu jest zapowiedź zwołania międzyreligijnego spotkania do Asyżu, w 25. rocznicę tego, które odbyło się 27 października 1986 roku.

2.2. WSPÓŁCZESNE ROZUMIENIE DIALOGU Z ISLAMEM W PERSPEKTYWIE PROTESTANCKIEJ I PRAWOSŁAWNEJ

Istnieje szerokie spektrum protestanckich opinii na temat islamu. Ewangelickie postrzeganie islamu przez wieki miało charakter polemiczno-apologetyczny⁵⁹. Wyraźna zmiana nastąpiła w latach 60. XX w. Na spotkaniu Ekumenicznej Rady Kościołów z muzułmanami w 1969 r. stwierdzono, że „judaizm, chrześcijaństwo i islam nie tworzą tylko historycznych więzi, lecz wyznają tego samego Boga-Stwórcę, który objawia się i jest sędzią”⁶⁰. W 2. połowie. XX w. protestancka retoryka koncentrowała się na zrozumieniu muzułmanów, przestrzeganiu praw człowieka i podkreślaniu świeckiego charakteru prawa. Jednocześnie zauważalne jest pomijanie teologicznej koncepcji o wspólnocie abrahamowej, którą Kościoły niemieckie od samego początku przyjęły tylko częściowo. Dyskusję na temat islamu zdominowały kwestie migracji i praw człowieka.

Stanowisko Ewangelickich Kościołów w Niemczech wyrażają dwa wielkie oświadczenia z roku 2000 i 2006⁶¹. Akcentują one bardzo wyraźnie ewangelicką

⁵⁸ Benedykt XVI, *Muzułmanie i chrześcijanie w dialogu*, „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 2009 nr 7(315), s. 27; wersja elektroniczna: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/zsw_muzulmanie_12052009.html [11.04.2011].

⁵⁹ W latach 30. XX w. holenderski teolog Hendrik Kraemer (1888–1965) opisał islam jako „wielki synkretyczny twór, w którym teokratyczny i legislacyjny islam, mistycyzm oraz różne wyrazy religijności pierwotnej, w których dominuje naturalistyczny duch prymitywnego postrzegania egzystencji, zostały połączone w jeden system. Zob. H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938, s. 215. G. Rosenkranz (1896–1983) natomiast opisuje islam zdominowany przez ogoławającą z wolności a wyptywającą z wiary postawę poddania się człowieka Bożej woli. Zob. G. Rosenkranz, *Evangelische Religionskunde*, Tübingen 1951, s. 172–176. Hamburski teolog Walter Freytag (1899–1959) postrzegał islam jako misyjno-teologiczne wyzwanie dla chrześcijaństwa. Ponieważ muzułmanie nie spotkali prawdziwych chrześcijan, ich religia mogła się szybko rozwijać. Zob. W. Freytag, *Der Islam als Beispiel einer nachchristlichen Religion*, w: *Reden und Aufsätze*, Teil 2, München 1961, s. 53–63 (za: U. Dehn, *Nieudane relacje...*, s. 87–88).

⁶⁰ *Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations*, oprac. S.E. Brown, Genf 1989, s. 4.

⁶¹ *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen – Eine Handreichung des Rates der EKD*, Gütersloh 2000; *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland – Eine Handreichung des Rates der EKD*, Hannover 2006.

perspektywę i zalecają kooperacyjną postawę wobec muzułmanów. Teologiczne przesłanie o jednym i tym samym Bogu pojawia się w ogólnych sformułowaniach dotyczących głównie modlitwy. W dokumencie z 2006 r. retoryka dialogowa staje się bardziej zachowawcza. Wyrazistsze staje się natomiast nawoływanie do misyjnego zaangażowania wśród muzułmanów. Z wielką ostrożnością podejmowane jest zagadnienie Boga, a coraz bardziej artykułowane są takie kwestie antropologiczno-teologiczne, jak uznanie Mahometa za proroka, koraniczne odrzucenie chrześcijańskiej prawdy o ukrzyżowaniu Jezusa oraz zrozumienie grzechu i łaski⁶².

Kościół prawosławny nie wydał dokumentu porównywalnego do katolickiej deklaracji *Nostra aetate*. Prawdziwy dialog został podjęty w połowie XX w. w konsekwencji działań katolickich (Sobór Watykański II) i protestanckich (Światowa Rada Kościołów). W dialogu ważną rolę odgrywa także antropologia obu religii. W niektórych nurtach teologii prawosławnej aktualne jest stanowisko Jana Damasceńskiego postrzegające islam jako chrześcijańską herezję. Generalnie jednak ocena islamu odbiega od polemicznych opinii z przeszłości. Podejmowane są też próby wypracowania nowych form współistnienia na podstawie tego, co wspólne. Istotnymi elementami są praktyki ascetyczne i duchowe doświadczenia w mistycznych kierunkach obu tradycji⁶³.

II. PRAKTYCZNY WYMIAR DIALOGU

1. PŁASZCZYZNY I FORMY DIALOGU

Kościół chrześcijański realizują dialog z islamem na wielu płaszczyznach. Watykańskie dokumenty ujęły różnorodność dialogu w cztery podstawowe formy, określając je jako: dialog życia, dialog dzieł, dialog wymiany teologicznej i dialog doświadczenia religijnego⁶⁴. Dialog życia praktykuje każdy, kto żyje w zgodzie z wyznawcami innych religii. W sąsiedztwie, szkole, pracy, życiu społecznym i kulturalnym w polityce i gospodarce. We wszystkich tych sferach wartości i tradycje religijne przenikają się automatycznie. Szczegól-

⁶² Zob. U. Dehn, *Nieudane relacje...*, s. 91–92.

⁶³ Zob. V.N. Makrides, *Prawosławne spojrzenie na inne religie*, s. 64–65.

⁶⁴ DM 28–35; DP 46. Na temat dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego zob.: M. Borrmans, *Guidelines for Dialog between Christians and Muslims*, New York 1990; L. Kauling, *Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung*, Münster 2004; Ch.W. Troll, *Unterscheiden um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog*, Freiburg im Br. 2008; E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem...*; J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.

ną płaszczyzną dialogu życia jest wychowanie dzieci i młodzieży oraz kontakty ich rodziców. Dzieci można uczyć wzajemnego zaufania i wrażliwości na inność, pielęgnując jednocześnie ich tożsamość, aby w przyszłości mogły wspólnie stać na straży pokoju, wolności i sprawiedliwości społecznej. Dialog dzieł jest kontynuacją dialogu życia; jest niesieniem konkretnej pomocy potrzebującym, którzy cierpią, niezależnie od przynależności religijnej. Przypomniał o tym Jan Paweł II w przemówieniu w Damaszku: „Dialog międzyreligijny przyniesie różne formy współpracy, przede wszystkim w wypełnianiu obowiązku pomocy biednym i słabym. To właśnie świadczy o prawdziwości naszej czci Bogu”⁶⁵.

Dialog wymiany teologicznej dotyczy kwestii doktrynalnych i prawd wiary. Wymaga zachowania szczerości wobec innych i wierności własnej tradycji. Koncentrując się na tym, co wspólne, i na różnicach, uczy wzajemnego szacunku. W szerokim znaczeniu nie obejmuje on tylko debaty teologów, lecz dotyczy także opinii ekspertów z różnych dziedzin (np. bioetyki, pedagogiki, prawa, filozofii). Ich poglądy odgrywają ważną rolę w przekazywaniu i odkrywaniu wiedzy o elementach kulturowych w tradycjach religijnych. Ważne miejsce w realizacji dialogu na płaszczyźnie teologicznej zajmuje rozwój teologii religii i teologii dialogu.

Dialog doświadczenia religijnego ma szczególne znaczenie. Zakorzeni w duchowości własnych tradycji wyznawcy obu religii z szacunkiem odnoszą się do innych form kultu. Medytacja, modlitwa, mówienie o wierze i sposobach jej wyrażania, o poszukiwaniu Boga i doświadczeniach mistycznych otwiera najbardziej osobiste wymiary przeżycia religijnego. Ten rodzaj dialogu pomaga odkrywać głębię własnej tradycji, przy jednoczesnym zrozumieniu duchowości drugiej strony, co z kolei prowadzi do wymiany doświadczeń egzystencjalnych uczestniczących w dialogu osób. Na płaszczyźnie dialogu doświadczenia religijnego odbyły się dwa ważne spotkania modlitewne w Asyżu, na które zostali zaproszeni również muzułmańscy przywódcy religijni. Pierwsze miało miejsce 27 października 1986 r., a drugie 24 stycznia 2002 r. Oba potwierdziły możliwość doświadczenia „jedności” ludzi wierzących bez niwelowania istniejących różnic. Jan Paweł II „pozwolił” uczestnikom być sobą przed Bogiem wobec innych, a Bogu „umożliwił” kontakt z każdą tradycją i poszczególnym wierzącym z osobna⁶⁶. Modlitwa, medytacja, czytanie słowa Bożego nadają rzeczywistości wymiar transcendentny, a w kontekście dialogowym uprzytamniają, że źródłem dialogu jest Bóg.

⁶⁵ Cyt. za: Jan Paweł II, *Pielgrzymka śladami św. Pawła*, s. 84.

⁶⁶ Teksty wystąpień podczas obu spotkań zob.: L. Sosnowski, *Asyż nadzieja świata*, Kraków 2002.

2. GŁÓWNE INSTYTUCJE DIALOGOWE

2.1. PAPIESKA RADA DS. DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Oficjalnym organem Kościoła katolickiego w dialogu z islamem jest Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego. Powstała na strukturach powołanego 19 maja 1964 r. Sekretariatu dla Niechrześcijan, w ramach którego powołano Biuro ds. Kontaktów z Islamem, które w roku 1974 objęło specjalną Komisję ds. Islamu. W marcu 1989 r., po wejściu w życie decyzji Konstytucji Apostolskiej *Pastor Bonus* (28 czerwca 1988), zmieniono nazwę Sekretariat dla Niechrześcijan na Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, która to Rada istnieje do dziś⁶⁷. Organem Rady jest biuletyn *Pro Dialogo*⁶⁸. Od 1967 r. Kościół katolicki za pośrednictwem Sekretariatu, a później Rady, przesyła muzułmanom orędzia – życzenia na zakończenie ramadanu i na obchodzone przez nich z tej okazji święto *Id al-Fitr*⁶⁹. Teksty orędzia nawiązują do wspólnego islamowi i chrześcijaństwu systemu wartości, elementów wiary i płaszczyzn wzajemnej współpracy, a także do aktualnych problemów na świecie⁷⁰.

Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego reprezentuje Kościół katolicki na następujących forach katolicko-muzułmańskich: Islamsko-Ka-

⁶⁷ W ponad 40-letniej historii na czele Sekretariatu dla Niechrześcijan, a potem Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego stali: kard. Paolo Marella (1965–1973), kard. Sergio Pignedoli (1973–1980), abp Jean Jadot (1980–1984), kard. Francis Arinze (1984–2002), abp Michael L. Fitzgerald (2002–2006); Paul Joseph Jean Poupard (2006–2007). Od 26 czerwca 2007 r. przewodniczącym jest kard. Jean-Louis Tauran. Obecny przewodnicząc Rady syntezę koncepcji dialogu międzyreligijnego zawarł w publikacji *Interreligiöser Dialog – Chance oder Risiko?*, „CIBEDO – Beiträge” 2008 nr 4, s. 10–13. W latach 2006–2007 czasowo Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego podporządkowano Papieskiej Radzie ds. Kultury. Na temat Rady zob. M. Aydin, *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims since the Second Vatican Council*, Washington D.C. 2002, s. 51–58; M.L. Fitzgerald, *Twenty-five Years of Dialogue. The Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue*, „Islamochristiana” 1989 nr 15, s. 109–120; G. Wita, *Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego – powstanie i działalność*, w: *Chrześcijaństwo i muzułmanie razem w przewyciężaniu ubóstwa*, red. M.T. Kozubek, T. Czakański, W. J. Szytk, Katowice Panewniki 2010, s. 85–94.

⁶⁸ Periodyk nosi tę nazwę od 1994 r. Zastąpił on ukazujący się w latach 1966–1993 „Biuletyn”.

⁶⁹ *Id al-Fitr* (arab.), dosłownie „święto łamania postu” jest drugim co do ważności świętem islamskim. Charakteryzuje się odmawianiem specjalnej modlitwy zwanej *musallā* i zbieraniem jałmużny (*zakat al-fitr*), którą przekazuje się bezpośrednio najuboższym. Obchody święta trwają z reguły trzy dni.

⁷⁰ Zob. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Meeting in Friendship. Messages to Muslims for the End of Ramadan* (1967–2000), Vatican City 2000. Teksty przesłań na stronie internetowej Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/index.htm [10.04.2011].

tolicki Komitet Łączności⁷¹, Komitet Wspólny⁷², Komitet Koordynacyjny⁷³. 25 kwietnia 2002 r. podpisano deklarację z przedstawicielstwem ds. religijnych rządu Turcji w sprawie promowania dialogu międzyreligijnego, czego szczególnym wyrazem są kontakty na szczeblu akademickim i współpraca profesorów Uniwersytetu w Ankarze i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie⁷⁴.

Konstruktywny dialog z muzułmanami prowadzą również polscy katolicy. Od 2001 r. z inicjatywy Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów obchodzony jest w naszym kraju Dzień Islamu. Wpisanie go do kalendarium oficjalnych wydarzeń religijnych w Polsce jest wymownym gestem dialogowym Episkopatu, który wyraża szacunek do muzułmanów żyjących w Polsce i zachęca muzułmanów do odpowiedzialności za kształtowanie klimatu dialogu międzyreligijnego w naszym kraju. Dzień ten jest w skali Kościoła powszechnego wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju⁷⁵.

2.2. PRAWOSŁAWNE CENTRUM PATRIARCHATU EKUMENICZNEGO

Oficjalny dialog prawosławno-islamski prowadzony jest dziś w formie instytucjonalnej. Rozpoczął się spotkaniem prawosławnych i muzułmanów w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w Hellenic College/Holy Cross

⁷¹ W skład powstałego w 1995 r. Komitetu wchodziły cztery ważne organizacje islamskie: Światowa Liga Muzułmańska (World Muslim League) i Światowy Kongres Muzułmański (World Muslim Congress) z siedzibą w Arabii Saudyjskiej, Międzynarodowa Islamska Rada ds. Misji i Pomocy Humanitarnej (International Islamic Council for Da'wa and Relief) w Kairze (Egipt) oraz Islamska Organizacja Edukacji, Nauki i Kultury (Islamic Education Science Culture Organization) w Rabacie (Maroko). Na temat historii Islamsko-Katolickiego Komitetu Łączności zob. <http://www.dialogue.com.go.to> [11.04.2011].

⁷² *Joint Committee* skupia przedstawicieli Stałego Komitetu ds. Dialogu z Religiami Monoteistycznymi Uniwersytetu Al-Azhar w Kairze oraz Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego w Rzymie. Powstał 28 maja 1998 r. Coroczne spotkania odbywały się na zmianę w Rzymie i Kairze. Nawiązując do wizyty Jana Pawła II w Uniwersytecie Al-Azhar, która miała miejsce 24 lutego 2000 r., dotychczasowe spotkania były organizowane w takim czasie, aby uwzględnić ten dzień, który muzułmanie nazywali Dniem Dialogu. P.L. Celata, *Report of the Secretary on the Activities of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue Between November 2001 (Last Plenary) and May 2004*, „Pro Dialogo” 2004 nr 2–3(116–117), s. 162 n. Niestety w styczniu 2011 r. strona muzułmańska zawiesiła działalność Komitetu.

⁷³ *Coordination Committee* powołany 18 marca 2002 r. na sesji Rady ze Światowym Towarzystwem Misji Islamskiej (*World Islamic Call Society*), którego siedziba znajduje się w Trypolisie (Libia). W regularnych spotkaniach uczestniczą również chrześcijanie innych Kościołów oraz wyznawcy islamu z innych krajów.

⁷⁴ Kh. Akasheh, *Considerations on Forty Years of religious Dialogue with Muslim (A Raport)*, „Pro Dialogo” 2004 nr 2–3(116–117), s. 198.

⁷⁵ T. Czakański, *Dzień Islamu w Kościele katolickim w Polsce – idea i charakter*, w: *Chrześcijanie i muzułmanie...*, s. 11–29.

Greek Orthodox School of Theology in Brookline/Massachusetts z udziałem patriarchy Konstantynopola w 1985 r. Dziś dialog ten prowadzi założone w 1966 r. Prawosławne Centrum Patriarchatu Ekumenicznego Chambésy k. Genewy we współpracy z Fundacją Al al-Bajt (Amman, Jordania)⁷⁶. W 1997 r., podczas 8. spotkania, wydano wspólną deklarację prawosławno-islamskiego dialogu. Obie strony przyjęły podstawowe zasady: jedność rodziny ludzkiej oraz pokój i sprawiedliwość wobec jakiegokolwiek ideologii wojny. Sympozja na temat relacji prawosławia i islamu zorganizował również grecko-prawosławny Kościół w Grecji we współpracy z szyitami (Ateny 1990 i 1992, Teheran 1994 i Ateny 1997)⁷⁷.

2.3. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW

Pierwsze spotkanie dialogowe chrześcijan i muzułmanów zorganizowane przez działającą od 1948 r. Światową Radę Kościołów odbyło się w 1969 r. w Cartigny, w Szwajcarii⁷⁸. Dwa lata później Rada oficjalnie rozpoczęła działalność międzyreligijną. W 1993 r. opublikowała dokument odnoszący się bezpośrednio do islamu pt. *Relacje między chrześcijanami i muzułmanami: Refleksje ekumeniczne*, w którym ukazano islam jako zjawisko kompleksowe i zróżnicowane, wskazano na podobieństwa między obiema tradycjami i podkreślono znaczenie dialogu życia w kontaktach chrześcijańsko-muzułmańskich⁷⁹.

III. UWAGI NA TEMAT DIALOGU

1. ZASADNOŚĆ I CELE DIALOGU Z ISLAMEM

Konieczność prowadzenia dialogu z islamem nie wynika z taktyki lub własnych interesów, lecz jest wartością samą w sobie. W dokumencie *Postawy Kościoła wobec wyznawców innych religii* czytamy: „Dialog nie jest oportu-

⁷⁶ Ta inicjatywa przyczyniła się dotychczas do zorganizowania wielu obustronnych spotkań (np. Chambésy 1986, Amman 1987, Chambésy 1988, Sztambuł 1989, Amman 1993, Ateny 1994, Amman 1996, Sztambuł 1997, Amman 1998, Manama/Bahrajn 2002).

⁷⁷ Zob. <http://www.centreorthodoxe.org/index.php?lang=fr&smenu=smenu8&nav=dialogues9> [11.04.2011].

⁷⁸ Wykaz spotkań chrześcijańsko-muzułmańskich zorganizowanych przez Radę zob. *Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations*, zebrał S.E. Brown, Genf 1989. Zob też: <http://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/list-of-major-meetings-1969-2001.html> [11.04.2011].

⁷⁹ Ökumenischer Rat der Kirchen, *Beziehungen zwischen Christen und Muslimen. Ökumenische Überlegungen*, „Materialdienst der EZW” 56(1993) nr 1, s. 169-179.

nistyczną taktyką danej chwili, ale opiera się na racjach, pogłębionych przez doświadczenie, refleksję, a także same trudności”⁸⁰. Jan Paweł II ujął te treści w encyklice *Redemptoris missio* w następujący sposób: „Dialog nie rodzi się z taktyki czy wyrachowania, ale jest działaniem mającym swe uzasadnienie, wymogi, godność: wypływa z głębokiego szacunku dla tego wszystkiego, co w każdym człowieku działał ten Duch, który «tchnie tam, gdzie chce»”⁸¹.

Za dialogiem z islamem przemawia zbawcze działanie Boga, który w powszechnej historii zbawienia na różne sposoby zawiera przymierze z człowiekiem i powołuje wszystkich ludzi do życia w łączności z nim. Wobec prawdy, że przymierze to przyjęło najdoskonalszą formę w Jezusie Chrystusie, a cała ludzkość – jako wyraz miłości Stwórcy – tworzy jedną wspólnotę, Kościół posoborowy odkrywa w islamie Bożą obecność, której dowodem są pozytywne wartości zawarte w tradycji muzułmańskiej.

Na drodze dialogu chrześcijanie i muzułmanie osiągają następujące cele:

1) **Korygowanie stereotypów i fałszywych wyobrażeń.** Pomagając we wzajemnym poznawaniu i zrozumieniu obu tradycji, usuwa odziedziczone stereotypy i uprzedzenia. W autentycznym dialogu należyte miejsce zajmują podobieństwa i różnice, które uczestnicy dialogu ukazują we właściwej perspektywie.

2) **Uświadomienie zagrożeń i lęków oraz ich pokonywanie.** W dialogu tego typu chrześcijanie i muzułmanie odkrywają zarówno zagrożenia, jak i istniejące bogactwo różnorodności. Dialog pomaga pokonywać pojawiające się ze strony muzułmańskiej obawy przed utratą tożsamości i suwerenności, a ze strony chrześcijańskiej lęk przed islamem polityczno-radykalnym i terroryzmem. Wskazuje drogi urzeczywistnienia religijnej i kulturowej tożsamości w społeczeństwie pluralistycznym.

3) **Budowanie pokoju.** Podstawowym argumentem za prowadzeniem dialogu z muzułmanami jest konieczność wypracowania pokojowego i sprawiedliwego współistnienia w pluralistycznym społeczeństwie. Każdy udany dialog chrześcijańsko-muzułmański jest widocznym znakiem pokojowego potencjału istniejącego w obu religiach. Stworzenie atmosfery pokojowej przez chrześcijan i muzułmanów odbiera argumenty radykałom i fundamentalistom, którzy wykorzystują to przesłanie do celów politycznych, akcji terrorystycznych i prowadzenia wojen, niemających nic wspólnego z religią. W tym kontekście znaczenia nabierają słowa Hansa Künga: „[...] nie ma pokoju między narodami, jeśli nie ma pokoju między religiami. Ale nie ma pokoju między religiami, jeśli nie ma między nimi dialogu”⁸².

⁸⁰ DM 20.

⁸¹ RMis 56.

⁸² H. Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München–Zürich 2004, s. 19.

4) **Doprecyzowanie i pogłębienie wiary.** Uczestnicy dialogu znajdują się w sytuacji, kiedy muszą sobie stawiać pytania dotyczące ich własnej tradycji i prawd, w które wierzą. Dialog chrześcijańsko-muzułmański nie prowadzi do utraty tożsamości. Przeciwnie, jak uczy doświadczenie, spotkania, rozmowy i dysputy dialogowe pomagają w pogłębieniu wiary. Konfrontacja z inaczej myślącym i wierzącym partnerem dialogu staje się wyzwaniem, które mobilizuje do poszukiwania szczegółowych odpowiedzi i wyjaśnień. Troska o własną tradycję nie wyklucza otwarcia się na wyznawców innych religii. Poza tym, jako ludzie wierzący, którzy żyją w coraz bardziej zeświecczonym świecie, zdają sobie sprawę, że w procesie marginalizacji religii są powołani do dawania świadectwa o Bogu.

6) **Urzeczywistnianie wartości.** Nade wszystko podkreślenie godności osoby ludzkiej, która pochodzi od samego Boga. Dialogowa postawa chrześcijan i muzułmanów pomaga im wspólnie występować przeciw aborcji, sterylizacji i eutanazji. Poza tym pomaga traktować wyznawców obu religii jako równych obywateli w państwie, gdzie laickość nie musi oznaczać bezbożności, a wolność religijna jest udziałem wszystkich. Wartością staje się również wzajemna pomoc i wspólne pokonywanie trudności⁸³.

6) **Kształtowanie stosunków międzysąsiedzkich.** Codziennosc stwarza ramy, w których dialog staje się realny. Podczas spotkań, do których dochodzi na wielu różnorodnych płaszczyznach, chrześcijanie i muzułmanie odkrywają sposoby wspólnego kształtowania społeczeństwa, w którym żyją, uczą się i pracują, przejmując jednocześnie odpowiedzialność za nie.

2. JAKOŚĆ DIALOGU

Na jakość dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego wpływają następujące czynniki:

1. **Partnerzy dialogu.** Dialog musi dokonywać się na tym samym poziomie. Nie może dochodzić do spotkania w warunkach, w których jedna ze stron czuje się silniejsza, choćby z tej racji, że jest większością lub posiada władzę. Spotkania i rozmowy rozumiane jako instrument jakichkolwiek wpływów (politycznych, religijnych czy innych) nie są dialogiem. Niezależnie od stopnia trudności dialogu, należy szukać sposobów dotarcia do środowisk sceptycznie do niego nastawionych.

2. **Atmosfera dialogu.** Podstawą dialogu jest szacunek, życzliwość i otwartość. Dialogu nie da się prowadzić w atmosferze tzw. „poprawności reli-

⁸³ Zob. A. Wąs, *Nieemożliwe uczynić możliwym. O dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim*, w: *Dialog w żywole wyobraźni*, red. J. Stranz, Poznań 2008, s. 231–232; Th. Lemmen, M. Miehler, *Miteinander leben. Christen und Muslime im Gespräch*, Gütersloh 2001, s. 8–9.

gijnej” i przesadzonej grzeczności. Partnerzy dialogu powinni uznać swą inność i fakt, że wspólnie dzielą przestrzeń pluralistycznej rzeczywistości. Zaangażowanie się w dialog zakłada także umiejętne opanowanie emocji, zarówno odnoszących się do własnych wartości i tradycji, jak i tych, które dotyczą partnera dialogu. Konkretny dialog oznacza dialog z innymi, a nie o innych.

3. **Krytyczne i twórcze spory.** Autentyczny dialog chrześcijańsko-muzułmański nie może unikać trudnych kwestii, jak choćby praw człowieka czy wolności religijnej. Dialog chrześcijańsko-muzułmański daje szansę stawiania krytycznych pytań o wiarę drugiego człowieka oraz możliwości jej poznania. Staje się on środkiem do odkrywania prawdziwego obrazu chrześcijanina i muzułmanina – takiego obrazu, w którym oni sami siebie rozpoznają.

4. **Granice dialogu.** W dialogu istotna jest umiejętność akceptowania istniejących różnic, których – choćby z racji teologicznych – nie da się przekroczyć, ale należy zachować ostrożność, aby nie doprowadzać do ich przeakcentowania. Prowadzony w otwartości i prawdziwości dialog, nie musi zatrzymywać się na granicy różnic religijnych, lecz powinien ich również dotyczyć.

5. **Warunki prowadzenia dialogu.** Dialog powinien być prowadzony w spokoju, bez paniki i patosu. Stanowiska ekstremalne – we wszystkich formach i kategoriach – bardziej szkodzą dialogowi, niż mu pomagają. Jeśli idee dialogu będą przenikały świadomość wyznawców obu religii, zataczać będą coraz szersze kręgi. Dialog ma szansę powodzenia, jeśli nie pozostanie wyłącznym przedmiotem zainteresowania elit. Prowadzenie dialogu dla samego dialogu nie ma bowiem racji bytu. Podobnie jak traci on sens bez zasady wzajemności.

6. **Praktyczny wymiar dialogu.** Dialog nie jest tylko teorią. Zrozumienie i bycie zrozumianym nie mogą być celem samym w sobie, lecz mają także określone implikacje społeczne. Dialog powinien przyczynić się na przykład do procesu integracji imigrantów pochodzenia muzułmańskiego na Zachodzie czy do poprawy sytuacji mniejszości chrześcijańskich w krajach islamskich. Jego przedmiotem są również liczne problemy codziennego życia, wymagające współcześnie konkretnych odpowiedzi. Przykładowo, nie chodzi o teoretyczne wspieranie idei pokojowej, lecz również o praktyczne zaangażowanie się we wszystko, co służy jego urzeczywistnieniu. Dialog należy prowadzić w określonym kontekście, w którym często znajdują się przyczyny problemów i konfliktów. Nie można go natomiast podejmować w izolacji od wartości i ich źródeł. Praktyczne odniesienie dialogu we wszystkich odmianach gwarantuje jego uczestnikom wyjście z niekończących się dyskusji. Dialog stał się alternatywą dla konfliktów i napięć. Jednak nie może pełnić tylko funkcji „strażaka”. Będąc często odpowiedzią na zaistniały kryzys, powinien być przede wszystkim działaniem profilaktycznym, które jest częścią pewnego procesu, obejmującego wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji⁸⁴.

⁸⁴ Zob. A. Wąs, *Niemożliwe uczynić możliwym*, s. 234–236.

ZAKOŃCZENIE

Dzieje kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich mają znamiona konfrontacji i wzajemnego przenikania. Charakteryzują się ambiwalencją: nie brak w nich zarówno twórczych debat intelektualnych oraz prób dialogowego zbliżenia wyznawców obu religii, jak i pełnych przemocy walk i obraźliwych tekstów polemicznych. Dialogowe formy współistnienia towarzyszą wyznawcom obu religii od początku islamu. Dialog w rozwiniętej formie rozpoczął się dopiero na Soborze Watykańskim II dzięki teologicznym podstawom opracowanym przez Ojców soborowych. Minione dekady pokazały jednak, że nie jest on łatwym przedsięwzięciem. Jeśli pozostanie on wyłącznie w sferze idei i powierzchowności, może nastąpić intensyfikacja napięć na tle religijnym, które będą realizacją tezy Samuela Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”⁸⁵. Z czysto praktycznych względów nie ma dla dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego alternatywy. Ten rodzaj dialogu stanowi najlepszy sposób na odkrywanie prawdy oraz kształtowanie postaw tolerancji i szacunku dla innych. Chrześcijanie i muzułmanie występują w tej sytuacji jako ludzie wiary, którzy powinni sobie uświadomić, że są powołani do współpracy i odkrywania w dialogu więzi danych im przez Boga.

Przyszłość dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego zależy od rozwiązania istniejących problemów oraz kompleksowego kształtowania postaw sprzyjających rozwojowi relacji międzyreligijnych. Do najważniejszych problemów należą: balast przeszłości; brak samokrytycyzmu; manipulacja przesłaniem religijnym w osiąganiu celów politycznych; fanatyzm religijny; odmienne rozumienie praw człowieka i brak zasady wzajemności. Natomiast na rozwój autentycznego dialogu wyznawców obu religii wpłyną: wiedza o partnerze dialogu (zdobywana na wszystkich płaszczyznach, włącznie z teologiczną); kultura bycia w przyjmowaniu inności; szacunek wobec różnic; wspólne zaangażowanie na rzecz pokoju i dawanie świadectwa o wartościach głoszonych przez obie tradycje religijne⁸⁶.

W dialogu międzyreligijnym chrześcijanie i muzułmanie kroczą wspólnie drogą w interakcji z partnerem zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Jest to rodzaj ogromnego zaufania – nade wszystko w Bożą Mądrość, która jest większa od ludzkich możliwości poznania. Niech na tej drodze wszystkim towarzyszą słowa Jana Pawła II, który na początku III tysiąclecia powiedział: „Dialog musi być kontynuowany”.

⁸⁵ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2003.

⁸⁶ Zob. F. Arinze, *Christian-Muslim Relations in the 21st Century*, „Pro Dialogo” 1998 nr 1(97), s. 81–92.

Christian-Muslim Dialogue

Summary

Since the beginning of Islam in the 7th century Christians and Muslims have been a permanent challenge for themselves. The confrontation and the closeness which accompany them through the entire history are rooted in the universal and monotheistic character of both religions. From the Christian point of view it would be difficult to talk about interreligious dialogue or at least its modern developments, without the Second Vatican Council (1962–1965) and the declaration *Nostra aetate*. The Council recognized in it the spiritual, moral and cultural values present in different religions, emphasizing spiritual and moral values between Muslim and Christians. For the first time in the history of the Catholic Church, the Council's fathers officially called for the co-operation with Muslims. This is the starting point of the real dialogue between Christians and Muslims.

This article attempts to describe and analyse – in three parts – some aspects of the dialogical initiatives of Christian-Muslim relations. A greater part of it refers to the Roman Catholic Church, but some examples of interpretation and dialogical initiatives of the Orthodox and Protestant Churches are included as well. Islam as a point of reference is taken as a whole. After a short introduction containing a general definition of dialogue and its interreligious form the first part deals with historical facts which shaped the dialogical attitudes. The selected historical facts build a background for some theological ideas on Islam in orthodox, catholic and protestant traditions. The second part focuses on the practical aspects of dialogue – its forms and representative institutions, i.e. the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, World Council of Churches and Orthodox Center of the Ecumenical Patriarch in Chambésy which are engaged in the dialogue on behalf of the main Christian Churches. The third part offers some ideas concerning arguments for dialogue, its efficiency and quality which might be important for the future of dialogue.

The modern history of Christian-Muslim relations shows that the dialogue between adherents of these two largest religions is possible despite that it is not an easy undertaking. The author underlines that there is no alternative to dialogue as there is no better way to defeat prejudices and heal the wounds of the past.

Słowa kluczowe: dialog międzyreligijny, chrześcijaństwo, islam, Kościół, Sobór Watykański II

Keywords: Interreligious dialogue, Christians, Muslims, Islam, Church, Second Vatican Council