

**Roman Słupek, Anna Diawoł,
Katarzyna Czajkowska, Aldona
Maria Piwko, Eugeniusz Sakowicz**

**Biuletyn
misjologiczno-religioznawczy**

Collectanea Theologica 80/3, 141-195

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (105)

ZAWARTOŚĆ: I. Aktualność nakazu misyjnego w kontekście zbawczej wartości religii pozachrześcijańskich; II. Rozmowy islamu z Zachodem – dialog czy perswazja; III. *Umma* w okresie przemian – ujęcie interdyscyplinarne; IV. Status mężczyzny w islamie*

I. AKTUALNOŚĆ NAKAZU MISYJNEGO W KONTEKŚCIE ZBAWCZEJ WARTOŚCI RELIGII POZACHRZEŚCIJAŃSKICH

Zdolność harmonijnego łączenia różnych aspektów wiary chrześcijańskiej zawsze stanowiła istotne wyzwanie dla myśli teologicznej. Osiągane wyniki miały wyraz nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej, ale także oddziaływały na praktykę życia chrześcijańskiego. Przykładem takiego wzajemnego oddziaływania jest chociażby wpływ soborowej nauki o religiach pozachrześcijańskich, Kościele i zbawieniu oraz jej posoborowych interpretacji na zaangażowanie w misyjną działalność Kościoła. Istnieje zauważalna korelacja między powierzchowną i jednostronną interpretacją nauczania soborowego na wskazane tematy, a osłabieniem zapału ewangelizacyjnego.

Celem niniejszego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy soborowe wskazanie na zbawczą wartość religii pozachrześcijańskich oraz na możliwość zbawienia bez formalnej przynależności do Kościoła ma oznaczać rezygnację z działalności misyjnej. Takie przekonanie, mniej czy bardziej wyraźnie, jest obecne w pewnych kręgach chrześcijańskich. Problem ten wydaje się ciągle aktualny, o czym świadczy choćby fakt, że jest regularnie podejmowany przez dokumenty Magisterium Kościoła¹.

* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

¹ Dobór źródeł do niniejszego opracowania uwzględnia zarówno charakter dokumentów, jak i czas ich powstania. Będzie to więc najpierw pochodząca z okresu bezpośrednio po soborze adhortacja apostołska Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975). Istotnym dokumentem będzie też pochodząca z 7 XII 1990 r. encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*. Aktualność podjętego problemu potwierdza najnowszy dokument *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji* wydana przez Kongregację Nauki Wiary (3 XII 2007).

Religie pozachrześcijańskie, Kościół i zbawienie w nauce Vaticanum II

Proces odnowy teologicznej dokonujący się od przełomu XIX i XX w. zaowocował także pogłębionym spojrzeniem na religie pozachrześcijańskie. Mogło się ono dokonać w szczególności w nauczaniu II Soboru Watykańskiego dzięki powrotowi do źródeł biblijnych i patrystycznych, w których dostrzeżono całe bogactwo spojrzenia na religie pozachrześcijańskie oraz przez bliższe poznanie tych religii. Pozwoliło to usunąć istniejące uprzedzenia i dostrzec w nich wiele autentycznych wartości. Nauczanie soborowe miało na celu przede wszystkim pastoralne wskazanie na postawę, jaką Kościół przyjmuje względem religii pozachrześcijańskich.

W sposób najbardziej wyraźny postawę tę ukazuje deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Wyrażone jest w niej przekonanie o istnieniu także w religiach pozachrześcijańskich elementów prawdziwych i świętych, rzeczywistych dóbr duchowych i moralnych. W nich to, jak przekonani są ojcowie soborowi, „odbija się promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”. Kościół nie odrzuca tych elementów. Spogląda na nie ze szczerym szacunkiem oraz zachęca swoich członków do poznawania się i współpracy².

Przedpole do takiego spojrzenia na inne religie przygotowane zostało w już w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Wskazano w niej na istnienie poza chrześcijaństwem elementów dobra i prawdy, które są przygotowaniem do głoszenia Ewangelii (*preparatio evangelica*)³; na dobre „uzdolnienia i wartości oraz obyczaje narodów”⁴, na „wszelkie dobro, jakie zostało zasiane w sercach i umysłach ludzi, we własnych obrzędach i kulturach narodów”⁵.

Ten motyw pozytywnego spojrzenia na inne religie przewija się także w innych dokumentach soborowych. Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes* jednoznacznie potwierdza słuszność nauki św. Justyna o ukrytej obecności w innych religiach „ziaren słowa” (*semina Verbi*)⁶. Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius*, wspominając inne religie, stwierdza, że dzięki Bożemu zrządzeniu są w nich elementy dobre i prawdziwe⁷.

Soborowe dowartościowanie religii pozachrześcijańskich motywowane jest powszechnym działaniem Ducha Świętego. On to „wszystkim daje możliwość

² *Nostra aetate*, nr 2.

³ *Lumen gentium*, nr 16.

⁴ *Tamże*, nr 13.

⁵ *Tamże*, nr 17.

⁶ *Ad gentes*, nr 11.

⁷ *Optatam totius*, nr 16.

uczestniczenia w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób⁸. Duch Święty już przez owe „zarodki słowa” przyzywa wszystkich ludzi do Chrystusa⁹.

Pozytywne spojrzenie na religie pozachrześcijańskie nie oznacza bezkrytycznej afirmacji tych religii w całości. Gdy mowa o wartościach w nich zawartych, pojawia się też jednoznaczne stwierdzenie, że „pod wieloma względami różnią się one [zasady życia, nakazy, doktryny – R.S.] od tych, które Kościół sam przestrzega i które zaleca”¹⁰. Świadomości bogactwa, jakie „szczodry Bóg udzielił narodom”, winien towarzyszyć wysiłek oświecenia tego bogactwa ewangelicznym światłem, wyzwolenia i podporządkowania Bogu¹¹, oczyszczenia, umocnienia i uwznioślenia¹² oraz uleczenia, wyniesienia i dopełnienia na chwałę Boga¹³.

Proces odnowy teologicznej, której owoce zawarte są w nauczaniu Vaticanum II, nie ominął także spojrzenia na Kościół, jego miejsce i misję w historii zbawienia. Gdy z jednej strony dowartościowano religii pozachrześcijańskie, z drugiej doprecyzowano w świetle źródeł biblijnych i patrystycznych także naukę o Kościele. Jednym z tych eklezyjalnych doprecyzowań była kwestia wzajemnej relacji między rzeczywistością Kościoła a zbawieniem. W historii chrześcijaństwa miała ona istotne miejsce, a rozpatrywana była przede wszystkim w powiązaniu z interpretacją starożytną formuły *Extra Ecclesiam nulla salus*¹⁴.

II Sobór Watykański w *Lumen gentium*, odwołując się do nauki o Chrystusie – jedynym Pośredniku i Zbawicielu, oraz o Kościele – sakramencie zbawienia, precyzuje, że sama przynależność do Kościoła nie przesądza jeszcze sprawy faktycznego osiągnięcia zbawienia. Podobnie też pozostawanie poza obrębem widzialnych struktur Kościoła nie jest jednoznaczne z utratą szansy zbawienia. Punkt ciężkości został położony nie na fakt przynależności konkretnego człowieka do Kościoła, ale na jego świadomość co do roli Kościoła w Bożym planie zbawienia. Głosząc tradycyjną naukę o stałej obecności Jezusa Chrystusa w Kościele i wynikającej z tego jego konieczności w działalności zbawczej, stwierdzono, że „nie mogliby zostać zbawieni tacy ludzie, którzy dobrze wie-

⁸ *Gaudium et spes*, nr 22.

⁹ *Ad gentes*, nr 15.

¹⁰ *Nostra aetate*, nr 2.

¹¹ *Ad gentes*, nr 11.

¹² *Lumen gentium*, nr 13.

¹³ *Tamże*, nr 17.

¹⁴ Z perspektywy podejmowanego zagadnienia nieocenioną pomoc stanowi publikacja B. S e s b o ũ é, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań 2007.

dząc, że Kościół katolicki został założony przez Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa jako konieczny, jednak nie chcieliby ani do niego wejść, ani w nim wytrwać¹⁵. Wskazując na tych, którzy przynależą do Kościoła, i na ich możliwość osiągnięcia zbawienia, wyraźnie stwierdzono, że „nie dostępuje jednak zbawienia, chociażby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła ciałem, ale nie sercem”. Fakt przynależności do Kościoła jest łaską. Ten kto z nią nie współpracuje, nie tylko nie będzie zbawiony, lecz jeszcze surowiej będą osądzony¹⁶.

W ukazanej relacji (Kościół – zbawienie) istnieje więc pewna dwoistość. Z jednej strony – jak zauważa J. Ratzinger – zbawienie jest eklezjalnie ustrukturyzowane i przekazywane przez Kościół, a z drugiej jest ono dostępne wszystkim ludziom bez względu na to, kiedy i gdzie wypadło im żyć. Pytanie o przynależność do Kościoła oraz pytanie o zbawienie pozostają co prawda w ścisłym związku, lecz nie są identyczne, nie wolno ich łączyć w sposób automatyczny¹⁷.

Posoborowy kryzys działalności misyjnej i jego przyczyny

Tak wytyczone przez II Sobór Watykański spojrzenie na religie pozachrześcijańskie, Kościół i zbawienie było rozwijane w okresie posoborowym zarówno w refleksji teologów, jak i w nauczaniu Kościoła. Wskazanie na obecność w religiach pozachrześcijańskich elementów prawdziwych i świętych oraz na możliwość zbawienia bez formalnej przynależności do Kościoła znalazło swój oddźwięk m.in. w pytaniach o konieczność i sensowność dalszego prowadzenia działalności misyjnej Kościoła. Podkreślanie zbawczej wartości religii pozachrześcijańskich dokonywało się nieraz kosztem nauki o konieczności dalszego głoszenia Ewangelii i przez to zdemobilizowało w jakiejś mierze zaangażowanie misyjne¹⁸. Na misjach pojawiły się poważne trudności z akceptacją sensu pracy misyjnej. Skoro możliwość zbawienia wyznawców innych religii istnieje także w ramach ich własnych religii, to czy nadal jest sens przekonywać ich do

¹⁵ *Lumen gentium*, nr 14.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie 1963-2003*, Warszawa 2009, s. 140; por. F. M. B a l d e, *Les religions, voies de salut?* ComF 32(2007) nr 5-6, s. 111-122.

¹⁸ B. Sesboüé zauważa, że bezpośrednie powiązanie motywacji do prowadzenia misji z troską o zbawienia ludzi (bez misji trafiłoby na pewno do piekła) było cechą nie tylko katolickiego podejścia do misji, ale także jest widoczne choćby w niektórych nurtach tradycji protestanckiej czy w islamie; t a ż, *Poza Kościołem*, s. 262, 284-285, 297.

chrześcijaństwa? Czy nie ograniczyć się w takim razie tylko do pomocy humanitarnej (idea tzw. *promotio humana*)?¹⁹

Wątpliwości i niejasności co do misji wśród narodów, jakie pojawiały się w okresie posoborowym, były dostrzegane i podejmowane przez Magisterium Kościoła. Już w dziesięć lat po soborze, wybiórczo interpretując jego nauczanie, stawiano – jak zauważył Paweł VI – twierdzenia i pytania typu: Narzucać prawdę, chociażby wziętą z Ewangelii, wytyczać drogę, chociażby do zbawienia, równa się gwałceniu wolności religijnej. Po cóż głosić Ewangelię, jeśli wszyscy osiągną zbawienie za prawość serca? Wiadomo, że świat i historia są pełne „nasion słowa”; chcieć więc nieść Ewangelię tam, gdzie już ona jest w nasionach, zasianych przez Pana, czyż to nie jest kierowanie się błędnym mniemaniem?²⁰

Kwestie te sygnalizował nie mniej wyraźnie Jan Paweł II w 25. rocznicę soborowego dokumentu o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*. Wciąż pojawiają się pytania: „Czy misje wśród niechrześcijan są jeszcze aktualne? Czyż nie zastąpił ich może dialog międzyreligijny? Czy ich wystarczającym celem nie jest ludzki postęp? Czy poszanowanie sumienia i wolności nie wyklucza jakiegokolwiek propozycji nawrócenia? Czy nie można osiągnąć zbawienia w jakiegokolwiek religii? Po cóż zatem misje?”²¹

Ostatnim, wartym odnotowania, głosem Kościoła, motywowanym podobnymi pytaniami, jest dokument Kongregacji Nauki Wiary zatytułowany *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji* z 3 grudnia 2007 r.²² Wśród wskazanych w nim motywów podjęcia tematu ewangelizacji na czoło wysuwa się stwierdzenie o narastającym zamieszaniu powodującym, że wielu ludzi nie słucha i nie wypełnia misyjnego nakazu Jezusa Chrystusa²³; sytuacja, z którą

¹⁹ Por. K. P i s k a t y, *Motywy chrześcijańskiej działalności misyjnej*, Nurt SVD 72(1996)1, s. 3-17; Z. K r z y s z o w s k i, *Misje ad gentes w kontekście religii pozachrześcijańskich w świetle posoborowej teologii*, Roczniki Teologiczne KUL LII(2005)z.6, s. 157-171; J. R ó z a Ń s k i, *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001 (*passim*).

²⁰ *Evangelii nuntiandi*, nr 80.

²¹ *Redemptoris missio*, nr 4.

²² L'Osservatore Romano 28(2007)nr 2, s. 50-55. O tym, że także osobiście ta sprawa jest bliska Benedyktowi XVI, świadczy choćby fakt, że w ramach piątego już spotkania papieża ze swymi byłymi studentami i doktorantami, gdy był profesorem teologii w Ratyźbonie, które odbyło się w Castel Gandolfo (28--30 VIII 2009), podjęto właśnie to zagadnienie. Hasło tego spotkania „krąg uczniów” brzmiało: *Misja wśród narodów: jej usprawiedliwienie i forma dzisiaj*; zob. „*Krąg uczniów*” profesora Ratzingera, Wiadomości KAI 30 VIII – 6 IX 2009, s. 31.

²³ K o n g r e g a c j a N a u k i W i a r y, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, nr 3 (dalej: *Nota doktrynalna*).

mamy do czynienia od dłuższego już czasu, w której dla wielu wiernych nie jest jasne, co stanowi istotną rację bytu ewangelizacji²⁴.

Wspomniane narastające zamieszanie wyraża się w głoszonych tezach, typu: Wszelkie próby przekonywania innych w sprawach religijnych są ograniczaniem ich wolności. Uprawnione jest jedynie prezentowanie własnych poglądów i zachęcanie innych, by postępowali w zgodzie z własnym sumieniem, bez zabiegania o ich nawrócenie do Chrystusa i na wiarę katolicką. Wystarczy pomagać ludziom, by byli bardziej ludźmi lub byli wierniejsi własnej religii, bez pytania o prawdziwość i zasadność wierzeń tych religii. Wystarczy budować wspólnoty zdolne zabiegać o sprawiedliwość, wolność, pokój i solidarność²⁵. Twierdzi się nawet – jak czytamy w *Nocie* – że przekonanie o tym, że otrzymano się w darze pełnię Objawienia Bożego, kryje w sobie postawę nietolerancji i jest zagrożeniem dla pokoju²⁶.

Nauczanie Magisterium Kościoła, ukazując istniejące wątpliwości i niejasności co do misji wśród narodów, szuka także przyczyn takiego stanu rzeczy. Wśród przyczyn owego zamieszania można wskazać przede wszystkim powierzchowną i jednostronną interpretację nauczania II Soboru Watykańskiego. Wymowny jest fakt, że w dokumentach soborowych tam, gdzie jest mowa o wartościach dobra i prawdy zawartych w innych religiach, jest też wyraźnie obecne uwrażliwienie, że nauka ta nie oznacza w żadnym wypadku rezygnacji z działalności misyjnej. Widać to choćby w dekreście o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Choć w religiach odbija się promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi, to jednak Kościół katolicki „jest zobowiązany nieustannie głosić Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko pojednał z sobą”²⁷. Podobnie jest

²⁴ *Tamże*, nr 10.

²⁵ *Tamże*, nr 3.

²⁶ *Tamże*, nr 10. W nr 3 jest jeszcze stwierdzenie: „Niektórzy utrzymują ponadto, że nie należy głosić Chrystusa tym, którzy Go nie znają, ani też nakłaniać ich do przystąpienia do Kościoła, ponieważ można rzekomo zostać zbawionym nawet nie znając Chrystusa i nie należąc formalnie do Kościoła”. Druga część tego zdania budzi pewne wątpliwości (zwłaszcza stwierdzenie: „można rzekomo zostać zbawionym”) i domaga się chyba doprecyzowania. W tej samej bowiem *Nocie doktrynalnej* (nr 7) czytamy, w nawiązaniu do nauczania soborowego, że „niechrześcijanie mogą się zbawić za sprawą łaski, której Bóg udziela «znanyymi sobie drogami»”. Intencją autorów *Noży* było chyba raczej, co należałoby zakładać, patrząc na dotychczasowe nauczanie Kościoła, wskazanie, że wyciąga się złe wnioski z wybiórczo traktowanego nauczania Kościoła, niż głoszenie, że nie można zostać zbawionym, nie znając Chrystusa i nie należąc formalnie do Kościoła.

²⁷ *Nostra aetate*, nr 2; por. I. D i a s, *Commenti da una prospettiva teologica asiatica*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071214_conf-stampa-nota_it.html (dostęp 28 V 2009).

w konstytucji dogmatycznej o Kościele, gdzie, wspominając o dobrach i wartościach innych religii, jednoznacznie dodano: „Kościół katolicki ustawicznie dąży do ponownego zespolenia całej ludzkości, wraz z jej wszystkimi dobrami, z Chrystusem głową, w jedności Jego Ducha”. Do katolickiej jedności Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie – w różny sposób do niej już należą lub są do niej przyporządkowani²⁸.

Podobną prawidłowość można zaobserwować w tych elementach nauczania Soboru, które dotyczą możliwości zbawienia bez formalnej przynależności do Kościoła. Zbawienie mogą osiągnąć ci, którzy bez własnej winy nie znają Ewangelii Chrystusa i Jego Kościoła, oraz ci, którzy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga. W ich przypadku istotne jest szczerze szukanie Boga, poznawanie Jego woli przez głos sumienia czy wysiłek prowadzenia, dzięki łasce Bożej, uczciwego życia²⁹. Z tą perspektywą ściśle związana jest jednak nauka o konieczności Kościoła w porządku zbawienia. Z całą wyrazistością ten sam dokument uczy, że „Kościół konieczny jest do zbawienia”, że Jezus Chrystus, jedyny Pośrednik i droga zbawienia, obecny w swoim Kościele, podkreślając znaczenie wiary i chrztu, „równocześnie potwierdził niezbędną Kościoła”³⁰.

Najbardziej wymownym świadectwem potwierdzającym, że zarówno wartości obecne w innych religiach jak i możliwość zbawienia bez formalnej przynależności do Kościoła, nie zwalniają z misji głoszenia Jezusa Chrystusa, był soborowy dekret o misyjnej działalności Kościoła. Przyjęty w przeddzień zakończenia soboru (7 XII 1965) i to największą liczbą głosów aprobujących w porównaniu z wynikami głosowań nad wszystkimi innymi dokumentami soborowymi³¹, wyraźnie zaznaczył, że Kościół jest misyjny ze swej natury³². Działalność misyjna jest istotną jego cechą, której – w celu zachowania swojej ewangelicznej tożsamości – nie może utracić³³. Łącząc w jednym zdaniu interesujące nas wątki, tenże dekret naucza, że choć Bóg znanymi sobie drogami

²⁸ *Lumen gentium*, nr 13; por. nr 17: „Tak więc Kościół modli się i równocześnie bardzo się stara, aby w Lud Boży, w Ciało Pańskie i Świątynię Ducha Świętego weszła pełnia całego świata”.

²⁹ *Tamże*, nr 16.

³⁰ *Tamże*, nr 14.

³¹ A. K m i e c i k, *Wprowadzenie do dekretu o misyjnej działalności Kościoła*, w: S o b ó r W a t y k a Ń s k i II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 425-426.

³² *Ad gentes*, nr 2.

³³ Także ten dokument (np. w nr 3 i 9), jasno stwierdzając konieczność kontynuowania działalności misyjnej, łączy ją z faktem obecności w innych religiach elementów „prawdy i łaŃki”, „ukrytej obecności Boga”.

może doprowadzić ludzi nie znających Ewangelii z przyczyn przez siebie nie zawinionych do wiary i zbawienia, to jednak na Kościele ciąży prawo i obowiązek ewangelizowania³⁴.

Powierzchnową i jednostronną interpretację nauczania II Soboru Watykańskiego, prowadzącą do osłabienia zaangażowania misyjnego, wyrażającą się choćby w stwierdzeniu: „Po cóż głosić Ewangelię, jeśli wszyscy osiągną zbawienie za prawość serca?”, zauważył i poddał krytyce Paweł VI już w dziesięć lat po zakończeniu Soboru. Przestrzegając przed tymi, którzy głoszą „zdania wątpliwe i niepewne, powstałe ze źle przyswojonej wiedzy”³⁵, tak uczył: „Ten zapal [konieczny dla głosiciela Ewangelii – R.S.] wymaga najpierw, żebyśmy odrzucili motywy usprawiedliwiania się, przeciwne ewangelizacji. Najbardziej podstawowymi ze wszystkich są te motywy, za pomocą których ktoś usiłuje znaleźć poparcie w takiej czy innej doktrynie podanej przez Sobór. (...) Ten, kto w dokumentach Soboru pilnie zgłębia te kwestie, z których bardzo powierzchownie wziętych czerpie się owe rzekome motywy, wyciągnie z nich zupełnie odmienne widzenie rzeczy”³⁶.

Właściwa interpretacja nauczania soborowego wyraża się więc m.in. w integralnym przyjęciu jego nauczania. „Uznanie elementów prawdy i dobra w religiach świata oraz powagi ich religijnych dążeń, a także sam dialog oraz gotowość do współpracy z nimi w celu obrony i promowania godności osoby i uniwersalnych wartości moralnych nie mogą być traktowane – jak słusznie zaznaczył Benedykt XVI w słowach do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary – jako ograniczenie misyjnego zadania Kościoła, które zobowiązuje go do nieustannego głoszenia Chrystusa jako drogi, prawdy i życia (por. J 14,6)”³⁷.

Drugą istotną przyczyną powodującą zwalnianie się z obowiązku ewangelizacji i działalności misyjnej *ad gentes* jest klimat kulturowo-społeczny przełomu II i III tysiąclecia. Jego wnikliwą diagnozę odnajdujemy przede wszystkim we wspomnianej *Nocie doktrynalnej* Kongregacji Nauki Wiary. Misyjne przepowiadanie Kościoła jest zagrożone przede wszystkim przez współczesne formy

³⁴ *Tamże*, nr 7.

³⁵ *Ewangelii nuntiandi*, nr 79.

³⁶ *Tamże*, nr 80. Podobnie ujął tę kwestię później Jan Paweł II: „Jedną z najpoważniejszych przyczyn słabego zaangażowania się w sprawy misji jest postawa obojętności szeroko rozpowszechniona, niestety, także wśród chrześcijan, często zakorzeniona w niewłaściwych poglądach teologicznych i nacechowana relatywizmem religijnym”; t e n ż e, *Redemptoris missio*, nr 36.

³⁷ B e n e d y k t XVI, *Obowiązkiem Kościoła jest przypominać o wielkich wartościach, które są zagrożone. Do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Nauki Wiary*, L'Osservatore Romano 29(2008) nr 3, s. 35-36.

relatywizmu, agnostycyzmu czy irenizmu. Cechuje je przekonanie, że wszystkie opinie mają równą wartość, oraz brak wiary w istnienie niezmiennej prawdy bądź w możliwość jej poznania³⁸. Jednym z przejawów relatywizmu jest swowista wizja ludzkiej wolności, która niczego nie uznaje za ostateczne, a za jedyne kryterium przyjmuje własne „ja” człowieka z jego zachciankami. W takim przypadku proponowanie innym tego, co w odniesieniu do siebie uważa się za prawdziwe, by i oni mogli to przyjąć, jest często postrzegane jako zamach na wolność drugiego człowieka; wszelkie próby przekonywania innych w sprawach religijnych traktowane są jako ograniczanie wolności³⁹. Ze wspomnianym relatywizmem związany jest też indywidualizm. Wyraża się on w liczącym wyłącznie na własne siły poszukiwaniu prawdy. Izoluje on człowieka, nie pozwala mu otworzyć się z ufnością na innych, przyjmować wypracowane i przekazane przez innych dobra. Człowiek przeniknięty takim duchowym indywidualizmem nie będzie zdolny sam ufnie zawierzyć tym, którzy mogą poręczyć własnym świadectwem pewność i autentyczność głoszonej prawdy, ani też nie będzie innym jej przekazywał⁴⁰.

Wobec niebezpieczeństwa relatywizmu i jego zgubnych skutków, nie tylko w odniesieniu do zaangażowania misyjnego, bardzo wymownie brzmią słowa J. Ratzingera. Stwierdza on, że prawdę powinno się zawsze pokornie przyjmować ze świadomością, że jej poznanie jest darem, którego człowiek może stać się niegodnym i którego nie może uznawać za swoją zdobycz. Wobec sceptycyzmu relatywistów i zarzutów o arogancję, mającą wyrażać się rzekomo w twierdzeniu, że we własnej religii znalazło się prawdę, która choć nie odrzuca elementów prawdy obecnych w innych religiach, jednak to właśnie ona zbiera je w całość, przekornie pyta: „Cóż to za poszukiwanie, któremu nigdy nie wolno dojść do celu? (...) Czy twierdzenie, że Bóg nie może nam dać daru prawdy, że nie może nam otworzyć oczu, nie jest wyrazem arogancji? Czy powiedzenie, że urodziliśmy się ślepi i prawda nie jest naszą sprawą, nie jest wyrazem pogardy dla Boga? Czy uznanie nas za skazanych na błądzenie w ciemności nie jest degradacją człowieka i jego tęsknoty za Bogiem?”⁴¹

³⁸ *Nota doktrynalna*, nr 4, 13.

³⁹ *Tamże*, nr 3-4.

⁴⁰ *Tamże*, nr 5.

⁴¹ J. R a t z i n g e r, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2005 s. 73-75; por. S. J a ś k i e w i c z, *Relatywizm – od idei do dyktatury. Wybrane zagadnienia z nauczania kard. Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI*, Częstochowskie Studia Teologiczne 34/2006, s. 15-25; J. K r ó l i k o w s k i, *Przejawy relatywizmu we współczesnym życiu Kościoła w teologii kard. Josepha Ratzingera, tamże*, s. 27-39; R. K o z ł o w s k i, *Relatywizm wobec dialogu międzyreligijnego. Propozycja Josepha Ratzingera*, *Filozofia Dialogu* 4/2006, s. 129-149.

Istotne motywy skłaniające do kontynuowania działalności misyjnej *ad gentes*

Choć przywoływane dokumenty Kościoła diagnozują sytuację w różnym czasie po Soborze, to wspólnym ich rdzeniem jest kwestia aktualności działalności misyjnej; troska o to, by nie stygął zapał ewangelizacyjny Kościoła. Kwestia ta była i jest podejmowana zarówno w nauczaniu Kościoła, jak i refleksji teologów. W kontekście wspomnianego kryzysu misji po Soborze, związanego zwłaszcza z powierzchowną i jednostronną interpretacją jego nauczania, sedno problemu wydaje się wskazywać J. Ratzinger: „Misje bez wątplenia pozostają w relacji ze sprawą zbawienia i podejmowane są ze względu na zbawienie ludzi. Nie jest to jednak jedyna, a być może nawet pierwszorzędną i najistotniejszą przyczyną prowadzenia misji. Nie podzielamy już poglądu, który żywił św. Franciszek Ksawery, iż bez misji wszyscy ludzie razem i każdy z osobna musieliby trafić do piekła”⁴². Zewnętrzne uzasadnienie misji naglącą potrzebą zbawienia niechrześcijan prowadzi wcześniej czy później do zniechęcenia wobec małej skuteczności misji oraz wydaje się zbyt uależniać zbawienie ludzi od wysiłków ludzkich⁴³.

O ile kwestia aktualności posłania misyjnego wiąże się ze zbawieniem, to raczej trzeba by akcent przenieść z możliwości zbawienia wyznawców religii pozachrześcijańskich na kwestię zbawienia chrześcijan; tych, którzy już poznali Jezusa Chrystusa i do których odnosi się posłannictwo misyjne. Istotę problemu zdają się wyrażać słowa papieża Pawła VI: „Ludzie, choćbyśmy nie głosili im Ewangelii, będą mogli zbawić się na innych drogach, dzięki miłosierdziu Bożemu, ale czy my sami możemy się zbawić, jeśli zaniechamy jej głoszenia z powodu gnuśności, lęku, «wstydzienia się Ewangelii» lub kierowania się fałszywymi poglądami?”⁴⁴

Posoborowe dokumenty Kościoła dotyczące podejmowanej kwestii, wobec pewnego kryzysu motywacji misyjnej, zawierają w sobie przesłanie o stałej aktualności posłania misyjnego⁴⁵ oraz motywują do realizacji tegoż posłannictwa. Z lektury tegoż nauczania można wyciągnąć ogólny wniosek, że najistotniejszy teologiczny motyw skłaniający do gorliwej działalności ewangelizacyj-

⁴² J. R a t z i n g e r, *Wykłady bawarskie*, s. 140-141. Istotnym impulsem, który zainspirował teologię katolicką do zgłębienia tej kwestii, było wystąpienie P. Glorieux podczas kongresu Unii Misyjnej Duchowieństwa w Strassburgu w 1933 r. zatytułowane *Konieczność misji i problem zbawienia niewierzących*; por. D. C o l o m b o, *Misje w poszukiwaniu swej istoty*, w: F. Z a p ł a t a (red.), *Współczesne dzieło misyjne*, t. I, cz. III, Warszawa 1974, s. 64-66.

⁴³ Por. A. K m i e c i k, *Wprowadzenie do dekretu*, s. 431.

⁴⁴ *Ewangelii nuntiandi*, nr 80.

⁴⁵ Jan Paweł II uczynił jej podtytułem encykliki *Redemptoris missio*.

nej wpływa z wyjątkowości i absolutności Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa⁴⁶. Konsekwencją przyjęcia w wierze tej prawdy o Wcielonym Synu Bożym są roszczenia chrześcijaństwa do wyjątkowej i jedynej w swoim rodzaju pozycji wśród religii świata, jego istotnej wyższości⁴⁷. Fenomen ten w refleksji teologicznej określa się mianem „wyjątkowości chrześcijaństwa”⁴⁸.

Wyjątkowość i absolutność Osoby Jezusa Chrystusa przejawia się na trzech zasadniczych płaszczyznach: objawienia, zbawienia i kultu religijnego. Biorąc pod uwagę pierwszą płaszczyznę, to Jezus Chrystus jawi się tu jako pełnia Bożego objawienia. Bóg objawiał się stopniowo w historii zbawienia. Wszelkie Jego objawieniowe manifestacje w dziejach miały charakter przygotowawczy. Stopniowe odkrywanie się Boga osiągnęło swoje doczesne spełnienie w Osobie Wcielonego Syna Bożego⁴⁹. Choć w religiach pozachrześcijańskich odbija się promień tej Bożej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi, to jednak chrześcijaństwo, w którym dokonana się pełnia Bożego objawienia, przekracza inne religie. Dokonuje się to zarówno w sensie ilościowym, jak i, przede wszystkim, w jakościowym⁵⁰.

Objawienie się Boga w Chrystusie jest przede wszystkim zupełnie inne co do sposobu (sens jakościowy). Bóg już nie tylko daje świadectwo o sobie przez dzieło stworzenia, wydarzenia zrealizowane w historii narodu wybranego czy w słowie kierowanym przez proroków, ale sam wkroczył w dzieje ludzkości, przybierając ludzką naturę. W Jezusie Chrystusie samodarowanie się Boga ludz-

⁴⁶ W celu zobrazowania tego spostrzeżenia zostało poniżej przywołane (w przypisach) nauczanie Jana Pawła II zawarte w *Redemptoris missio*.

⁴⁷ Roszczenia dotyczące wyjątkowego charakteru własnej religii występują nie tylko w chrześcijaństwie, ale także w judaizmie czy islamie. Są one tam o wiele intensywniejsze niż w chrześcijaństwie, które, jak uczy II Sobór Watykański, nie zamyka przecież drogi do zbawienia przed wyznawcami innych religii. Warto zaznaczyć, że mesjańskie roszczenia Jezusa, w porównaniu z roszczeniami innych tzw. założycieli czy reformatorów religii, są bez wątpienia w najwyższym stopniu wiarygodne, co stanowi przedmiot zainteresowania teologii fundamentalnej.

⁴⁸ Ogólny zarys tegoż zagadnienia podają za I. S. Ledwoń i M. Ruseckim. Szerzej na ten temat zob. I. S. L e d w o ń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: M. R u s e c k i i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1342-1352; t e n ż e, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006; M. R u s e c k i, *Wyjątkowość chrześcijaństwa pośród religii świata*, Studia Salvatoriana Polonica 2/2008, s. 133-142.

⁴⁹ Por. np. „Jeśli wrócimy do początków Kościoła, znajdziemy jasne stwierdzenie, że Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich, Tym, który sam jeden jest w stanie objawić Boga i do Niego doprowadzić”; *Redemptoris missio*, nr 5.

⁵⁰ Por. np. „Odczuwając potrzebę odkrywania i dowartościowywania wszelkiego rodzaju darów, przede wszystkim bogactw duchowych, jakich Bóg udzielił każdemu narodowi, nie możemy rozpatrywać ich oddzielnie od Jezusa Chrystusa, który stoi w centrum Bożego planu zbawienia”; *tamże*, nr 6.

kości jest jakościowo całkowicie inne i nowe w porównaniu z poprzednimi etapami. Także w aspekcie ilościowym objawienie dokonane w Chrystusie jest również najdoskonalsze – jest ono pełne i definitywne.

Także na płaszczyźnie zbawienia chrześcijaństwo jawi się jako wyjątkowa religia przez fakt, że Jezus Chrystus jest jedynym Odkupicielem i Zbawicielem zarówno całej ludzkości, jak i każdego człowieka. Zbawienie osiągnąć można tylko w Jezusie Chrystusie, ponieważ „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Każdy, kto kiedykolwiek zasługiwał na zbawienie, osiągał je na mocy historycznie dokonanego lub przewidzianego odkupieńczego dzieła Jezusa Chrystusa. Wszelkie zbawcze możliwości religii pozachrześcijańskich wypływają nie z czego innego, jak tylko z odkupieńczego dzieła Jezusa Chrystusa⁵¹.

W kontekście zbawienia, wyjątkowość chrześcijaństwa ujawnia się także wtedy, gdy weźmie się pod uwagę przekazywanie i dostępność tej zbawczej łaski Jezusa Chrystusa. W chrześcijaństwie owoce zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa są dostępne w Kościele dzięki ustanowionym przez Niego sakramentom świętym. Są one widzialnymi, pewnymi i skutecznymi znakami przekazu zbawczej łaski. Chrześcijanin może jej dostępować także dzięki innym aktom religijnym, które prowadzą do kontaktu z Bogiem (np. modlitwa, obrzędy liturgiczne). Przekazywanie zbawczej łaski Jezusa Chrystusa dokonuje się dzięki rzeczywistej obecności i skutecznemu pośrednictwu uwielbionego Pana obecnego we wspólnocie wierzących.

W religiach pozachrześcijańskich funkcje elementów zbawczych, a więc prowadzących do skutecznego zbawczego obcowania z Bogiem, mogą pełnić różnego rodzaju akty religijne. Nie ma jednak żadnej pewności, które to akty. W tym zakresie istnieją dość znaczne różnice między religiami, dlatego też jeżeli chodzi o ich wartość zbawczą – nie można wszystkich tych religii stawiać na równi⁵².

⁵¹ Por. np. „Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. (...) Ludzie zatem mogą wejść w komunię z Bogiem wyłącznie za pośrednictwem Chrystusa, pod działaniem Ducha. To Jego jedyne i powszechne pośrednictwo, bynajmniej nie stanowiąc przeszkody w dążeniu do Boga, jest drogą ustanowioną przez samego Boga i Chrystus jest tego w pełni świadomy. Jeśli nie są wykluczone różnego rodzaju i porządku pośrednictwa, to jednak czerpią one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa i nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się”; *tamże*, nr 5.

⁵² Por. np. „Powszechność zbawienia nie oznacza, że otrzymują je tylko ci, którzy w wyraźny sposób wierzą w Chrystusa i weszli do Kościoła. Jeśli zbawienie zostało przeznaczone dla wszystkich, musi ono być dane konkretnie do dyspozycji wszystkich. (...) wielu ludzi nie ma możliwości poznania czy przyjęcia ewangelicznego Objawienia i wejścia do Kościoła. (...) Dla nich Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która, choć ma tajemniczy związek

Także więc pod względem „jakości, ilości oraz dostępności” ustanowionych przez Boga i potwierdzonych Jego autorytetem środków zbawczych, chrześcijaństwo jest wyjątkowe i zdecydowanie przewyższa inne religie. Ma ono bowiem najwięcej środków zbawienia zarówno pod względem ilościowym, jak przede wszystkim jakościowym, oraz są one w nim najłatwiej osiągalne⁵³.

Trzecią płaszczyzną, na której wyraźnie widać wyjątkowość chrześcijaństwa motywującą do zaangażowania misyjnego, jest kult religijny. Jest on istotnym elementem każdej religii. Obrzędy religijne służą oddaniu chwały Bogu i nawiązaniu zbawczego kontaktu z Nim. Mogą też pełnić funkcję aktualizującą wydarzenia zbawcze dokonane w dziejach danej wspólnoty religijnej. W Jezusie Chrystusie, w którym dokonała się pełnia objawienia i zbawienia, ma miejsce też najdoskonalsza forma kultu Bożego.

Kult liturgiczny sprawowany w chrześcijaństwie (zwłaszcza zaś w Kościołach uznających sakramenty kapłaństwa i Eucharystii) zdecydowanie różni się od wszelkich aktów kultycznych w religiach pozachrześcijańskich. Ta zdecydowana wyższość kultu chrześcijańskiego – i to w sensie jakościowym – wyraża się choćby przez fakt, że w liturgii Kościoła uobecniane są rzeczywiste, dokonane w konkretnym miejscu i czasie, wydarzenia zbawcze. Zostały one zrealizowane w Osobie i Wydarzeniu Jezusa Chrystusa, a przede wszystkim w Jego paschalnym misterium, którego pamiętką i aktualizacją jest Ofiara eucharystyczna. Kult ten sprawowany jest przez wyświęconych sakramentalnie kapłanów. Oni to, nie na mocy własnych przymiotów czy zasług, lecz na mocy obietnicy Chrystusa, działają rzeczywiście w Jego imieniu a On sam w nich i przez nich.

Kult sprawowany w Kościele dokonuje się „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”; dokonuje go sakramentalnie sam Syn Boży. Miejsce wielu ofiar w różnych religiach zajmuje jedyna i najwyższa, nie mająca sobie równych, odkupieńcza ofiara krzyżowa Jezusa Chrystusa. Jest to więc kult doskonały i uniwersalny: sprawowany w imieniu wszystkich i za wszystkich ludzi. Rzeczywista obecność Jezusa Chrystusa, jedynego Odkupiciela i Zbawiciela człowieka, w kulcie chrześcijańskim nie jest jakimś jedynie postulatem chrze-

z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej. Łaska ta pochodzi od Chrystusa, jest owocem Jego ofiary i zostaje udzielana przez Ducha Świętego; pozwala ona, by każdy przy swej dobrowolnej współpracy osiągnął zbawienie”; *tamże*, nr 10.

⁵³ Por. np. „Odróżniając się od Chrystusa i od Królestwa, Kościół jest nierozzerwalnie z nimi złączony. Chrystus obdarzył Kościół, swe ciało, pełnią dóbr i środków zbawienia. (...) Stąd szczególnie i jedyna w swoim rodzaju relacja, która, nie wykluczając wprawdzie działania Chrystusa i Ducha poza widzialnymi granicami Kościoła, nadaje mu rolę specyficzną i konieczną”; *tamże*, nr 18.

ścijan, ale dokonuje się na mocy obietnicy danej przez Niego raz na zawsze wspólnocie Kościoła (por. np. Mt 18,20)⁵⁴.

Zupełna nowość i oryginalność Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa stawia więc chrześcijaństwo ponad innymi religiami i to w każdym sensie. Chrześcijaństwo ma nie tylko „więcej”, ale także „zupełnie inaczej”. To, co ma, jest darem, którym winno się dzielić; ma więcej i zupełnie inaczej, nie w duchu logiki ekсклюzywistycznej, wykluczającej innych ze zbawienia, lecz bardziej w duchu logiki daru i zadania. Chrześcijanie świadomi, że dar wiary zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa, powinni czuć się uprzywilejowani, a przez to bardziej zobowiązani do dawania świadectwa o Jezusie Chrystusie⁵⁵.

Skoro najistotniejszym motywem skłaniającym do gorliwego podejmowania misji jest prawda o Jezusie Chrystusie, jedynym Odkupicielu i Zbawicielu każdego człowieka, to wydaje się, że im większa wiara w tę prawdę i wynikające z niej, ukazane powyżej konsekwencje, tym większy powinien rodzić się zapal misyjny. Misje są sprawą wiary. Rodzą się z wiary w Jezusa Chrystusa. Są dokładnym wskaźnikiem wiary w wyjątkowość Osoby Jezusa Chrystusa i Jego dzieła – Kościoła. Historia chrześcijaństwa wydaje się potwierdzać tę zależność. Tak jak rozmach misyjny był zawsze oznaką żywotności wiary, tak kryzys wiary przekładał się na jego osłabienie. Misje i wiara są ze sobą wewnętrznie sprzężone. Z jednej strony wiara pobudza do misji, z drugiej zaś – jak zauważył to Jan Paweł II – misje odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską. Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana⁵⁶.

Oprócz powyższego wątku teologicznego w argumentacji na rzecz aktualności posłannictwa misyjnego obecny jest wątek antropologiczny. Jest on może mniej eksponowany, ale nie mniej istotny. Wyraża się on w przekonaniu, które Jan Paweł II ujął w słowach: „Każdy człowiek, by zrealizować w pełni swe powołanie, ma prawo usłyszeć Dobrą Nowinę Boga, który objawia się i daje siebie w Chrystusie”⁵⁷. Wątek ten został szerzej podjęty przez *Notę doktrynalną* Kongregacji Nauki Wiary. Podkreślono w niej istotną cechę każdego człowieka, która wyraża się w pragnieniu dzielenia się z innymi własnymi dobrami.

⁵⁴ Por. np. „Trzeba koniecznie łączyć wzajemnie te dwie prawdy, mianowicie rzeczywistość możliwości zbawienia w Chrystusie dla wszystkich ludzi i konieczność Kościoła w porządku zbawienia. Obie one przybliżają do zrozumienia jedynej tajemnicy zbawienia, tak że możemy doświadczać miłosierdzia Bożego i naszej odpowiedzialności. Zbawienie, które jest zawsze darem Ducha, wymaga współpracy człowieka w zbawieniu zarówno siebie samego, jak i innych. Tak chciał Bóg i dlatego ustanowił Kościół i włączył go w plan zbawienia”; *tamże*, nr 9.

⁵⁵ Por. *tamże*, nr 11; A. J o i n - L a m b e r t, *Annoncer le Christ et l'Évangile: un impératif expérientiel pour le chrétien*, ComF 32(2007) nr 5-6, s. 127-144.

⁵⁶ Por. *Redemptoris missio*, nr 2-4, 11, 36.

⁵⁷ *Tamże*, nr 46.

Przyjęcie przez wiarę bogactwa i piękna Ewangelii Jezusa Chrystusa w naturalny sposób przynagla do takiego dzielenia się. Odkryta w niej zbawcza prawda, rozpała w sercu tego, kto ją przyjmuje, miłość bliźniego, ta zaś powoduje, że dobrowolnie daje on innym to, co sam darmo otrzymał. W ten sposób w życiu chrześcijańskim aktualizuje się doświadczenie św. Pawła: „Caritas Christi urget nos – miłość Chrystusa przynagla nas” (2 Kor 5,14).

Niewierzącym w Chrystusa, których Bóg może rzeczywiście doprowadzić własnymi drogami do zbawienia, brakuje jednak w tym świecie najcenniejszego dobra, które stało się udziałem chrześcijan: nie znają prawdziwego oblicza Boga i piękna przyjaźni z Jezusem Chrystusem, nie doświadczają, jak wielkim darem jest życie w powszechnej wspólnotie przyjaciół Boga, uzyskanie od Niego pewności odpuszczenia grzechów i życie w miłości, która rodzi się z wiary. Mając świadomość, że życie w mroku, bez znajomości tej prawdy jest złem i często źródłem cierpień oraz dramatycznych czasem form zniewolenia, Kościół pragnie dzielić się tymi darami ze wszystkimi, by mieli pełnię prawdy i środków zbawienia oraz mogli „uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 21)⁵⁸. Jeśli dajemy ludziom – jak uczy, cytowany w dokumencie Kongregacji, Benedykt XVI – tylko wiedzę, umiejętności, znajomość możliwości technicznych i sprzęt, dajemy im zbyt mało⁵⁹.

W kontekście wątku antropologicznego należy jeszcze zauważyć wielką troskę o właściwe ukazanie relacji między głoszeniem Jezusa Chrystusa i dawaniami o Nim świadectwa a poszanowaniem wolności sumienia; wskazanie, że misja nie uszczupla wolności, ale działa na jej korzyść. Odnaleźć można ją zarówno w dokumentach II Soboru Watykańskiego (zwłaszcza w deklaracji o wolności religijnej), jak i we wspomnianych posoborowych dokumentach Kościoła. O ile błędem jest narzucanie czegoś sumieniu drugiego człowieka, to zupełnie czymś innym jest przedstawianie temuż sumieniu prawdy ewangelicznej o Jezusie Chrystusie i pozostawienie mu całkowitej, nie naruszającej wolności, możliwości wyboru i decyzji. Kościół, promując, niczego nie narzuca: szanuje ludzi i kultury, zatrzymuje się przed sanktuarium sumienia. Uczciwie pobudzanie rozumu i wolności człowieka do spotkania z Chrystusem i Jego Ewangelią nie jest bezprawną ingerencją w jego sprawy, ale uprawnioną propozycją i przysługą, dzięki której relacje między ludźmi mogą stać się bardziej owocne⁶⁰.

⁵⁸ *Nota doktrynalna*, nr 7; por. A. M a t o, *L'annuncio di Gesù Cristo celebra la libertà umana*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071214_conf-stampa-nota_it.html (dostęp 28 V 2009).

⁵⁹ *Tamże*, nr 2.

⁶⁰ *Evangelií nuntiandi*, nr 80; *Redemptoris missio*, nr 39; *Nota doktrynalna*, nr 5.

Proponowanie otrzymanej prawdy z pokorą i przekonaniem oraz świadczenie o niej w życiu stanowią wymagające i nie do zastąpienia formy miłości⁶¹.

Ukazywanie tego wzajemnego odniesienia jest tym bardziej niezbędne wobec sygnalizowanej powyżej koncepcji ludzkiej wolności, która pozbawiona jest koniecznego odniesienia do prawdy. Paweł VI ujął to w dobitnych słowach: „Dlaczego ma się mieć prawo do podawania jedynie tylko kłamstwa i błędu, rzeczy haniebnych i bezwstydných, a nawet często, niestety, do narzucania tego. (...) Czyżby było przestępstwem przeciw czyjejś wolności głosić z radością Ewangelię, którą otrzymaliśmy od najmiłosierniejszego Pana?”⁶²

* * *

Wyeksponowanie przez Vaticanum II nauki o obecności w religiach poza-chrześcijańskich elementów dobra i prawdy miało różnorodnie uwarunkowane konsekwencje. Nie wolno jej jednak postrzegać jako zakwestionowania rdzenia tożsamości chrześcijaństwa, tzn. wiary w jedyne pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa i misję zbawczą powierzoną przez Niego Kościołowi. Na tle innych religii jeszcze wyraźniej ukazuje się wyjątkowość Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła. Świadomość tej prawdy stoi dziś u podstaw głoszonej przez Benedykta XVI nauki⁶³ o tym, że powinniśmy odczuwać pragnienie i pasję oświecenia wszystkich narodów światłem Chrystusa, jaśniejącym na obliczu Kościoła; że zadanie misyjne nadal jest absolutnym priorytetem dla wszystkich ochrzczonych a żadna racja nie może usprawiedliwić jego spowolnienia lub zastoj. Cały Kościół musi się angażować w misję *ad gentes*, dopóki zbawcze panowanie Chrystusa nie zostanie w pełni urzeczywistnione: „Teraz wszakże nie widzimy jeszcze, aby wszystko było Mu poddane” (Hbr 2,8).

ks. Roman Słupek SDS, Bagno

⁶¹ *Caritatis in veritate*, nr 1.

⁶² *Evangelii nuntiandi*, nr 80.

⁶³ Por. *Orędzia na Światowy Dzień Misyjny w latach 2007-2009*.

II. ROZMOWY ISLAMU Z ZACHODEM – DIALOG CZY PERSWAZJA

Współczesne media postrzegane są jako jedno z najważniejszych narzędzi sprawowania władzy społecznej, kontroli oraz zarządzania społeczeństwem. Stanowią forum, na którym sprawy życia politycznego są prezentowane i rozważane, zarówno w skali narodowej jak i międzynarodowej¹. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wpływu środków masowego przekazu na budowanie relacji między światem islamu, a Zachodem. Przedstawiona zostanie także obecna sytuacja mediów w krajach arabskich, w których stary system cenzury i kontroli rządowej zaczyna się załamywać pod wpływem nowych możliwości dystrybucji i wymiany wiadomości oraz opinii.

O ile można podawać w wątpliwość wpływ globalizacji na wiele dziedzin życia, to w sferze środków komunikacji i informacji trudno zaprzeczyć jej znaczeniu. Od początku lat 80. XX w., kiedy to następował bardzo szybki rozwój nowoczesnych technologii, weszliśmy w nowy etap historii, który niekoniecznie, jak pisał Fukuyama, oznacza jej koniec. Postępująca dostępność środków masowego przekazu dała możliwość stopniowego poznawania tego, co dotychczas było odległe, gdzieś tam daleko i nas nie dotyczyło, natomiast wraz z wejściem w nowe stulecie zaczęliśmy się zastanawiać, jaki był tego sens i czy było nam to potrzebne, zwłaszcza że pojawiły się głosy, że teraz, kiedy już żyjemy w globalnej wiosce, zderzenie cywilizacji jest nieuniknione.

W naszych czasach żyje ponad miliard muzułmanów, zamieszkujących Afrykę Północną, Bliski Wschód, Środkową Azję, ponad połowę Afryki, część półwyspu indyjskiego i krajów malajskich, w samej Europie żyje ich kilkanaście milionów. Między Europą i światem islamu istnieją silne i niezaprzeczalne związki kulturowe i historyczne oraz ekonomiczne. Jednak obecnie relacje między nimi są przepełnione brakiem zrozumienia, a każdy błąd czy niezgrabna wypowiedź staje się przyczyną podsycania niechęci i reaktywowania stereotypów. Niezwykle ważne są więc rozmowy i chęć szerszego oglądu na wzajemne związki i zależności w celu uzyskania odpowiedzi, dlaczego tak się dzieje, co może stać się pierwszym krokiem do wzajemnego zrozumienia².

„Islam pojmowany jest często jako jedność, swoistego rodzaju monolit. Takie podejście jednak funkcjonuje tylko w językach europejskich – żadne z języków świata arabskiego nie ma jednego terminu na nazwanie tego zjawiska”³.

¹ Zob. W. P i s a r e k (red.), *Słownik terminologii medialnej*, Kraków 2006.

² K.W. S t u d n i c k i - G i z b e r t, *Współczesna cywilizacja zachodu postmodernizm i islam, Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego, Toruń 1999, s. 91.

³ M. D z i e k a n, *Jedna Księga wiele wspólnot*, Więź 3/2003, s. 31.

Na wstępie można zadać pytanie, czym jest islam i jak jest rozumiany. Dla autorki stoi za nim nie tylko religia, ale cała wspólnota społeczna i polityczna, która może żyć w różnych zakątkach świata, należeć do różnych narodów i dążyć do różnych celów, ale zawsze będzie ją łączyła modlitwa, jałmużna, pielgrzymka, post, wyznanie wiary. Autorka zdaje sobie sprawę, że świat islamu nie jest jednorodny i stały, nie ogranicza się tylko do krajów położonych na obszarze Bliskiego Wschodu. Na potrzeby niniejszej pracy będą jednak stosowane uogólnienia, które weszły na stałe do języka publicznego, chociaż obiektywnie wspólnota islamska może nie istnieć, to będąc zakorzeniona w świadomości zbiorowej, pojawiając się na co dzień w debacie publicznej, a nawet wpływając na decyzje polityczne, realnie funkcjonuje. Przyjmując, że ona istnieje, warto zastanowić się nad tym, jak oddziałuje ona na zewnątrz i jak reaguje na zewnętrzne wpływy.

Współistnienie dwóch kultur

Obecność społeczności muzułmańskiej w wielu krajach zachodnich powoduje współistnienie dwóch kultur, a co za tym idzie zwyczajów, obyczajów, języka. Współcześnie islam to nie tylko odległa religia w dalekiej cywilizacji, to integralna część społeczności europejskiej. O ile do początku XXI w. był on utożsamiany z religią i tradycyjnym społeczeństwem, co prawda nieprzystającym do realiów demokracji zachodniej, to jednak rzadko był kojarzony wyłącznie z terroryzmem i obawą o bezpieczeństwo i przyszłość. Konsekwencją wypadków z 11 września 2001 r. było wznoszenie na nowo wszystkich możliwych granic. Rozpoczęły się fale rozruchów i powszechne niezadowolenie z obecności społeczności muzułmańskiej w krajach zachodnich, przez co od dawna liberalny, otwarty Zachód zaczął się cofać i zmierzać w kierunku konserwatywnych postaw. Zaostrzenie wzajemnych niechęci wobec faktu, że już żyjemy obok siebie, rodzi konieczność podjęcia na nowo rozmowy dotyczącej tego, czym jest islam, jakie cele mu przyświecają, co oferuje, czy rzeczywiście daje tak różne od naszych wskazówki jak żyć, jak postępować.

Bardzo trudno określić liczbę muzułmanów w krajach zachodnich. Trudności wynikają często z faktu, że religia jest zaliczana do sfery prywatnej i bardzo rzadko pada o nią pytanie. Najliczniejsza grupa muzułmanów, jeśli chodzi o Europę, przede wszystkim ze względu na przeszłość kolonialną, mieszka we Francji, Niemczech i Wielkiej Brytanii. Na problemy z określeniem wielkości populacji arabskiej w Europie wpływa także zjawisko nielegalnej imigracji. Statystyki wskazują, że co roku z państw basenu Morza Śródziemnego do krajów Unii przybywa legalnie ok. 700 tys. osób. W tym samym czasie 0,5 mln obywateli arabskich dostaje się na kontynent nielegalnie. Główną przyczyna

jest stały wyż demograficzny oraz sytuacja ekonomiczna. Badania przeprowadzone przez instytucje unijne dowodzą, że w ciągu kilkunastu najbliższych lat liczba ludności arabskiej z obszaru Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu podwoi się. Europa musi się więc przygotować na ponad 20 mln nowych wyznawców islamu.

Dopóki muzułmanie byli wyalienowani ze sfery publicznej swoich nowych ojczyzn, obawiano się, że nie czując więzi z krajem i narodem, będą bez skrupulów działali na jego niekorzyść i kontestowali wszystkie podejmowane poza ich wspólnotą decyzje. W momencie jednak, kiedy zaczęli się zadomawiać w krajach przyjmujących, zaczęli wysuwać uwagi i roszczenia, których nie tylko nikt się nie spodziewał, ale też od nich nie oczekiwał. Za rok przełomowy w tym względzie uznaje się 1989, kiedy miały miejsce dwa wydarzenia aktywizujące społeczność muzułmańską w europejskiej sferze publicznej. Pierwsze dotyczyło reakcji społeczności muzułmańskiej na publikację w Wielkiej Brytanii książki S. Rushdiego, drugie zaktywizowało społeczność w obronie chust we Francji. Od tego momentu intensyfikacji ulega dialog polityczny i społeczny dotyczący obecności muzułmanów w Europie⁴.

Wraz z osiedleniem się na stałe muzułmanie zaczęli wypowiadać się w kwestiach publicznych i walczyć o takie same prawa, jakie przysługują innym wyznaniom. Od występującego w danym kraju europejskim rodzaju stosunków państwo – Kościół, zależał stopień, w jakim muzułmanie mieli wpływ na kształtowanie przestrzeni publicznej.

B. Louis stwierdza, „że powstanie idącej w miliony społeczności muzułmanów urodzonych i wykształconych w Europie, uważających się za europejczyków, będzie miało ogromne i niedające się przewidzieć konsekwencje dla Europy, islamu i stosunków między nimi”⁵.

Według badań, w 2050 r. co piąty obywatel Unii Europejskiej będzie wyznawał islam⁶. Takie kraje jak Wielka Brytania, Hiszpania, Holandia osiągną ten wynik nawet wcześniej. Niski przyrost populacji w Europie, narastająca imigracja oraz wysoki wskaźnik urodzeń w krajach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej sprawia, że przyszłości Europy będzie w dużym stopniu zależała od tego, jak będziemy obok siebie żyć i funkcjonować i jak będziemy ze sobą rozmawiać.

⁴ K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli – muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Kraków 2006, s. 38.

⁵ B. Lewis, *Europa a islam*, w: K. Michalska (red.), *Europa i co z tego wynika*, Warszawa 1990, s. 300.

⁶ A. Michaels, *A Fifth of European Union will be Muslim by 2050*, <http://www.faith-freedom.org/2009/08/08/a-fifth-of-european-union-will-be-muslim-by-2050>, s. 1.

Komunikacja Zachód – islam

„Przez poprawę relacji komunikacyjnych na pewno nie da się rozwiązać wielu problemów, ale wiele da się lepiej zrozumieć. Dopóki w relacjach pomiędzy Wschodem, a Zachodem dużą rolę będzie odgrywała wiedza i informacja, dopóty kondycja mediów będzie tutaj kluczowa”⁷.

S. Berlusconi premier Włoch oświadczył, że „standardy cywilizacji zachodniej i islamskiej są bardzo odmienne”, dodał ponadto, że „muzułmanie są zaoferowani”⁸.

Słowa te spotkały się z potępieniem zarówno w świecie zachodnim, jak i muzułmańskim. Jednak powody oburzenia były zupełnie inne. W mediach arabskich można było usłyszeć komentarze dotyczące tego, że Zachód po raz kolejny pokazuje swoją wyższość, próbuje oceniać i narzucać własny punkt widzenia, nie szanuje tego, co święte i gardzi wszelkim *sacrum*. W Europie natomiast chodziło przede wszystkim o kwestie poprawności politycznej.

Jak uważa K. Hafiz, pierwszym momentem pokazującym konflikt komunikacji między światem islamu a Zachodem, był okres po zakończeniu wojny w Zatoce Perskiej na początku lat 90. Dostrzeżono wtedy, jak zniekształcone były treści opisujące przebieg wypadków zarówno po stronie zachodnich dziennikarzy, jak i dopiero co raczkujących w medialnej przestrzeni reporterów bliskowschodnich.

Mimo wielości źródeł informacji na Zachodzie i sposobów ich prezentowania w krajach, gdzie dominującym wyznaniem jest islam, po jednej i drugiej stronie można dostrzec wspólną tendencję do uogólniania, przekazywania treści cząstkowych opartych na stereotypach. Zachód przedstawia islam i kraje islamskie jako okrutne, kierujące się przemocą, opresyjne wobec kobiet, z niskim odsetkiem osób wykształconych, ze społecznością, dla której każda prawda usprawiedliwiona wiarą jest niezaprzeczalna. Bliskowschodnią politykę zaczęto utożsamiać z fundamentalizmem, a fundamentalizm z terroryzmem, co prowadzi do prostej generalizacji, że wszyscy wyznawcy islamu przeciwstawiają się wolności, prawom człowieka i demokracji. Bliskowschodnie media natomiast przedstawiają rzeczywistość zachodnią jako zdehumanizowaną, skomercjalizowaną, seksistowską, niebezpieczną, kierującą się podwójnymi standardami, pseudopoprawnością polityczną, chcącą zmusić innych do tego, czego sami nie przestrzegają, a także jako rzeczywistość pozbawioną jakiegokolwiek świętości⁹.

⁷ K. H a f e z, *The West and Islam in the Mass Media*, ZEI Discussion Paper, C 61/2000, s. 5.

⁸ J. B a y l i s, S. S m i t h, *Globalizacja polityki światowej*, Kraków 2008, s. 679.

⁹ *Tamże*, s. 7.

Niewątpliwie na charakter komunikacji Zachód – islam wpływ mają zasady, które rządzą światem mediów, niezależnie od miejsca ich funkcjonowania. Po pierwsze, informacja ma się sprzedawać, co oznacza, że news musi przyciągać, czyli nieść ze sobą treści pokazujące różnice, konflikty, a do tego, by uzyskać szeroką publiczność, powinien być nacechowany silnymi emocjami. Warto się nad tym zastanowić w obliczu faktu, iż przepływ informacji opartych na naukowych badaniach i dokumentach jest niewielki. Media stanowią więc główne źródło wiedzy i niezaprzeczalnie mają ogromny wpływ na charakter współczesnych relacji międzykulturowych.

Dziennikarze są niejako kreatorami rzeczywistości międzynarodowej, powinni więc być raczej propagatorami publicznej dyplomacji niż sprzedawcami katastroficznych wizji. Dyskusję o islamie powinna poprzedzać wnikliwa analiza i szerszy ogląd zarówno po jednej jak i po drugiej stronie. Charakter i prawa rządzące środkami masowego przekazu niejako przyczyniają się do rozmów na poziomie uogólnień, jednak należy dodać, że media wychodzą naprzeciw zapotrzebowaniom społecznym i, choć same mogą być kreatorami poglądów, dostarczają informacji w opakowaniu dostępnym i zgodnym z myśleniem i oczekiwaniem społecznym. Powinniśmy się zastanowić, czy nie jest tak, że nie chcemy wiedzieć więcej, wolimy gotowy produkt, bez zbędnej refleksji, a gdy ktoś zarzuca nam jednostronność i brak głębszego poznania, przenosimy winę na media. I nie chodzi tylko o media zachodnie, społeczność muzułmańska także w poszukiwaniu własnej tożsamości nie chce się otworzyć i zobaczyć Zachód nie tylko przez pryzmat odrzucenia tego, co boskie. Czy nie jest tak, że w celu zachowania własnej tożsamości, jedna i druga strona musi się odróżnić, postawić w opozycji do innego, by znaleźć wspólny mianownik

Mamy jednak i prawo, i obowiązek uzyskiwać pewne i wiarygodne informacje, polegać na pewnym i rzetelnym źródle. Wiele zależy nie tylko od środowiska dziennikarzy, ale i naukowego, którego głównym zadaniem jest odkrywanie oraz przekazywanie prawdy jako takiej. Obecnie jeszcze ze zdwojoną siłą powinno się zachęcać do polemiki na temat islamu i rozmawiać o nim w szerszej perspektywie niż tylko ciągle odpowiadać na pytanie, czy mamy się go bać.

„Islam jako taki nie może być utożsamiany ze zbrodniczymi, zasługującymi na jednoznaczne potępienie czynami pewnych poszczególnych jednostek, nierzadko w sposób niedopuszczalny odwołujących się do nomenklatury muzułmańskiej. Nie można także zakładać, iż człowiek religijny żyjący w warunkach zachodniej demokracji, miałby być «gorszy» czy też «bardziej niebezpieczny» – jedynie ze względu na swą religijną perspektywę”¹⁰.

¹⁰ T. Stefaniuk, *Islam, Zachód, wartości*, w: K. Górak - Sosnowska, P. Kubicki, K. Pędziwiatr, *Islam i obywatelskość w Europie*, Warszawa, s. 7.

Media w krajach arabskich

„Na obszarze Bliskiego Wschodu, gdzie wolność słowa traktowana była do niedawna jako niebezpieczny luksus, a normą zamykanie niewygodnych rozgłośni, wreszcie gdzie publikacje i czasopisma odbiegające od oficjalnego stanowiska rządu są nadal konfiskowane – nowa technika wprowadziła tu zmiany, które trudno przecenić”¹¹.

Mimo wspólnych tendencji, jakie dominują w mediach zachodnich i tych działających w krajach muzułmańskich, istnieją podstawowe różnice między ich funkcjonowaniem i przestrzenią, w jakiej działają. Daniel Konta z Institute for Edvance Studies Lucca stwierdził, że w wyniku modernizacji technologicznej, która dotarła także na Bliski Wschód, świat arabski obecnie nadrabia zaległości za standardami infrastruktury komunikacyjnej. Stworzyły one po raz pierwszy możliwość dystrybucji i wymiany wiadomości i opinii, które wcześniej nie istniały. Nowe środki komunikacji, jak np. telewizja satelitarna, stworzyły nowe właściwości dla świata arabskiego, takie jak: szeroki wybór treści informacyjnych, możliwość wymiany zdań i opinii między społeczeństwami arabskimi, wiedza na temat tego, co inne, oraz nowe ramy w celu zrozumienia istniejącej sytuacji. Mimo postępującej pluralizacji środków masowego przekazu należy wskazać podstawowe problemy, z którymi obecnie muszą się mierzyć arabskie media. Większość z nich wynika z opóźnienia w rozwoju instytucji społecznych i autorytarnego charakteru rządów. Odpowiednio wielość źródeł informacji w krajach zachodnich wiąże się z pluralizmem politycznym i możliwością powstawania niezależnych prywatnych ośrodków medialnych, które przynoszą realne zyski ich właścicielom. W krajach arabskich do dzisiaj większość stacji nawet nie próbuje zarabiać na dostępie do informacji, gdyż są finansowane przez rządy i partie polityczne, istnieją dla propagandy a nie dla zysku. Z drugiej strony, jeśli już dojdzie do powstania prywatnego medium, to niezwykle istotne jest to, kto jest jego właścicielem, gdyż to on narzuca charakter treści informacyjnych: Middle East Broad Casting Center – londyńskie Bliskowschodnie Centrum Informacyjne – należy do szejka Walid bin Ibrahima, kuzyna saudyjskiego króla, Egyptian Space Chanel należy do ogromnego koncernu Egipskiej Unii Radia i Telewizji pozostającej i tak w rękach władz, libańskie kanały satelitarne były wprowadzane na rynek przez ówczesnego premiera Rafika Haririego¹². Wielość stacji telewizyjnych i radiowych nie świadczy więc o pluralizmie informacyjnym, gdyż w momencie braku środków na serwisy ich twórcy

¹¹ A. M r o z e k - D u m a n o w s k a, *Islam a globalizacja*, Studia Europejskie, t. XI, 2003, s. 62.

¹² N. S a k r, *Satellite Television and Development in the Middle East*, http://www.merip.org/mer/mer210/210_sakr.html, s. 7.

nabywają gotowe materiały po korzystnej cenie od tzw. kairskiego Hollywood kontrolowanego przez egipski rząd¹³. Kolejny problem podyktowany jest konfliktem o dominację na rynku między biznesem, a władzami państwowymi. W jego obliczu rzadko dochodzi do powstania lokalnych inicjatyw w zakresie mediów, gdyż z jednej strony władza, która ma monopol na wydawanie koncesji, żąda dostosowania tematów do jej potrzeb, z drugiej prywatny inwestor dysponujący gotówką jest na tyle ważnym partnerem, że jest ona w stanie zaakceptować niewygodne dla siebie treści¹⁴.

W kształtowaniu nowego oblicza mediów arabskich ważny jest także wspomniany już czynnik zewnętrzny. Powtarzając słowa A. Schleifera, bez względu na wydarzenie na Bliskim Wschodzie, zachodnim społeczeństwom jawi się on tak, jak chcą tego zachodni dziennikarze¹⁵. Mimo zróżnicowania krajów arabskich pod względem zarządzania, rozwoju, praktyk religijnych, gospodarki, media zachodnie traktują je nadal jednakowo, przez pryzmat obrazów, jakie dostarcza konflikt izraelsko-arabski, co negatywnie wpływa na postrzeganie przez obywateli tych państw świata zewnętrznego. Istotną rolę w kształtowaniu międzynarodowej opinii publicznej w konflikcie izraelsko-palestyńskim odgrywiają media. W codziennych serwisach informacyjnych relacjonują ruchy stron, skupiając się tylko na wybranych aspektach złożonego problemu. Ogromne znaczenie ma to, czy daną sytuację przedstawia stacja zachodnia czy arabska. Dziennikarze z Zachodu koncentrują się przede wszystkim na suchym przekazie, podając przeważnie liczbę ofiar lub wyniki przeprowadzanych rozmów, unikając tym samym osądów moralnych. Te same wydarzenia opisywane przez arabskiego dziennikarza uzasadnia się poświęceniem i walką partyzancką. Przy czym każda z relacji zawiera dodatkowe komentarze, determinując w ten sposób spojrzenie na daną problematykę. Bardzo trudno więc o bezstronność. Rozbieżność między mediami arabskimi i zachodnimi co do oceny i prezentowania konfliktu izraelsko-arabskiego negatywnie wpływa na budowanie relacji świata arabskiego z Zachodem, a co za tym idzie, na dialog międzykulturowy i procesy modernizacyjne w krajach rozwijających się¹⁶.

Medium, które może w niedalekiej przyszłości stać się niezależną platformą wymiany wiadomości i opinii jest internet. Co prawda, nie można stwierdzić, że internet jest niczym nieograniczonym przekąźnikiem, na którym zarówno mieszkańcy świata zachodniego jak i islamskiego mogą prowadzić swobod-

¹³ *Tamże*, s. 3-5.

¹⁴ *Tamże*, s. 5-7.

¹⁵ A. S c h l e i f e r, *Media and Religion in the Arab-Islamic World*, <http://www.arabmediasociety.com/>, s. 4-6.

¹⁶ *Tamże*, s. 7.

ną debatę, to jednak nie ulega wątpliwości, że przez brak pośrednika – dziennikarza – przekazywane treści płyną bezpośrednio, co je uwiarygodnia, pokazuje rzeczywiste nastroje społeczne, wzajemną niechęć lub zupełnie odwrotnie podejmowane są próby dialogu.

Na początku XXI w. społeczność arabska stanowiła tylko 1% wszystkich użytkowników internetu na świecie, ale sytuacja ta szybko ulega zmianie. Badania wskazują, że obywatele arabscy tworzą najbardziej aktywne pod względem informacyjnym społeczeństwo, bardziej zainteresowane sferą publiczną od reszty społeczności na świecie¹⁷. Wynika to z faktu, że dostęp do sieci w krajach takich jak Egipt czy Jordania jest bardzo tani i zrelatywizowany. Rozszerzająca się dostępność do internetu w krajach islamskich rodzi także wiele problemów, a do tego nadrabianie przez nie zaległości w sieci jest spowalniane przez władze.

J. Esposito twierdzi, że w porównaniu do pozostałych religii monoteistycznych, które przez wieki dojrzywały do wymogów czasów współczesnych, islam przechodzi zmiany gwałtownie i pod wielką presją technologiczną. To z jednej strony może być bardzo budujące, z drugiej zaś może doprowadzić do zgubienia pierwotnej przyczyny tych zmian¹⁸.

Mimo zmian, jakie dokonują się w świecie arabskim za pośrednictwem internetu, nadal cenzura i kary są częste. Przykładowo, w maju 2009 r. w Egipcie blogger został aresztowany za to, że wykorzystał sieć do wyrażenia poglądów niezgodnych z obowiązującą linią rządu¹⁹. Rządy poszczególnych krajów wykorzystują różne metody do regulowania dostępu do internetu, jak dekrety, ustawy zarządzenia, instrumenty technologiczne, stały monitoring. Przykładowo, kuwejckie prawo prasowe z 2006 r. dopuszcza aresztowanie za publikację internetowe sprzeczne z zasadami islamu i interesem państwowym²⁰. Prawo prasowe Omanu z 1984 r. cenzuruje treści polityczne, kulturowe i dotyczące sfery seksualnej. Syryjski kodeks karny cenzuruje treści, które są przekazywane poza granice kraju. Rządy w Egipcie i Syrii wykorzystują stan wyjątkowy do podejmowania nadzwyczajnych decyzji w stosunku do użytkowników internetu bez

¹⁷ G. R. Bunt, *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London 2003, s. 14.

¹⁸ *Islam on the internet. National Public Radio Special Report*, 30 March 2002, <http://www.npr.org/programs/watc/cyberislam/>, s. 8.

¹⁹ *Egypt: new comic crimes written by the state security - Blogger in custody, on charges of exploitation of the democratic climate*, Arabic Network for Human Rights Information, 14 May 2009, <http://www.anhri.net/en/reports/2009/pr0514-2.shtml>, s. 1.

²⁰ *Country Profile: Kuwait*, BBC News, 11 March 2009, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/country_profiles/791053.stm, s. 2.

potrzeby orzeczeń sądowych w tej sprawie²¹. W Emiratach Arabskich federalne prawo internetowe z 2007 r. zakazuje działalności w internecie obrażającej święte miejsca, zasady religijne, tradycyjne prawo rodziny, a także rozprzestrzeniania treści służących grupom terrorystycznym oraz wszelkim agresywnym działaniom²². W styczniu 2008 r. Arabia Saudyjska wprowadziła 16 artykułów prawnych, nakładających kary nie tylko grzywny, ale także pozbawienia wolności, na wszystkich, począwszy od operatorów stron internetowych, skończywszy na partiach politycznych, którzy nie tylko złamią obowiązujące zasady, ale także udowodni się im zamiar popełnienia takiego czynu.

Według Human Rights Watch, podczas gdy w krajach arabskich permanentnie blokuje się strony internetowe stawiające w negatywnym świetle władze, poruszające problemy społeczne i naruszające zasady religijne, to w minimalnym stopniu kontroluje się strony bojowników islamskich, dotyczące produkcji broni i nawołujące do walki przeciw Zachodowi²³. Może to wynikać z faktu, że służby krajów arabskich prowadzą odmienną walkę z terroryzmem niż Zachód. Podczas gdy Unia Europejska chce zwalczać wszystkich użytkowników internetu publicznie podżegających do terroryzmu, analitycy islamscy zachęcają internautów do wchodzenia na takie strony i zbijania argumentów radykałów. Zachodni operatorzy serwerów blokują strony z treściami terrorystycznymi, natomiast ci z krajów arabskich deklarują, że wolą je obserwować i monitorować²⁴. Taka autokontrola może jednak nie zdać egzaminu, zważywszy że na muzułmańskich forach dostrzega się działania terrorystyczne każdej nacji, z wyjątkiem własnej. Jeden z wielu wypowiadających się na stronie Islamicity stwierdził, że zjawisko terroryzmu islamskiego zostało tak naprawdę zainicjowane przez Zachód pozbawiony po zimnej wojnie wroga. Niestety, według niego ataki na WTC potwierdziły to, co Zachód wykreował²⁵. Mimo tego muzułmanie, jeżeli nawet przyznają w rzeczywistości wirtualnej, że zjawisko to istnieje, to uznają je za marginesowe i odcinają się od niego.

Dzięki dostępowi do internetu społeczności arabskiej możemy także śledzić zmiany postaw i opinii. W czasie kampanii Baracka Obamy blogersi z Syrii,

²¹ *Background: The State of Human Rights in Morocco*, Human Rights Watch, November 2005, <http://www.hrw.org/reports/2005/morocco1105/4.htm>, s. 3.

²² *UAE cyber crimes law*, Gulf News, 2 November 2007, http://archive.gulfnews.com/uae/uaessentials/more_stories/10018507.html, s. 1.

²³ *Technology as a restraint: Internet censorship and surveillance*, Human Rights Watch, 10 January 2007, <http://www.hrw.org/legacy/wr2k7/essays/shrinking/5.htm>.

²⁴ J. Donovan, *Islamic Militants take jihad to the Internet*, Radio Free Europe, 16 June 2004, <http://www.rferl.org/content/article/1053350.html>, s. 2.

²⁵ *Jihad Online: Islamic Terrorists and the Internet*, Report of Anti-Defamation League 2002, <http://www.adl.org/internet/jihad.asp>, s. 5.

Egiptu i Iranu wypowiadali się na jego temat pozytywnie i z nadzieją na radykalną zmianę polityki USA w stosunku do regionu bliskowschodniego. Pół roku jego prezydentury skłoniło ich do wypowiedzi przeciwnych, pełnych żalu i niespełnionych oczekiwań. Kiedy podczas interwencji USA w Iraku koordynator Salampax na swoim blogu publicznie w języku angielskim wypowiedział słowa potępienia, nieświadomie zapoczątkował w swoim regionie zjawisko wirtualnego pomostu²⁶. „Nigdy nie śniło nam się narzędzie doskonalsze niż to, do którego przekonał nas Abbasyd Khilafah. Jeżeli dzięki prostemu powielaniu świętego tekstu mogliśmy dotrzeć z nim do całej Europy, niewyobrażalnym jest co możemy uczynić teraz. Niewątpliwie nadchodzi dla współczesnego świata renesans wiary, dlatego nie możemy ignorować najpotężniejszego dzisiaj środka komunikacji”²⁷.

Komunikacja, jaka odbywa się za pośrednictwem sieci, nie zawsze wskazuje na chęć porozumienia, jednak toczą się tam rozmowy długie i na argumenty, a nie, jak do niedawna, na armaty. Palestyńczyk próbuje przekonać Izraelczyka, Izraelczyk kłóci się z Syryjczykiem, ten zaś podejmuje polemikę z Amerykaninem, który odpowiada Palestyńczykowi, już rozpoczynając debata z Europejczykiem. Internet daje nam więc możliwość lepszego poznania, zwrócenia uwagi na zwykłego człowieka, jego przekonania, religię, opinie.

Na koniec warto sięgnąć do źródeł islamu i zastanowić się, czy rzeczywistość jest to religia promująca zasady życia społecznego, które różnią się od tych wypracowanych na Zachodzie, czy wręcz przeciwnie, islam to religia od środka nastawiona na komunikację i dialog, wymianę poglądów, czyli podstawowe zasady demokracji zachodnich. „Ani Arab nie ma żadnej wyższości nad nie-Arabem, nie-Arab nie ma żadnej wyższości nad czarnym, ani też czarny nie ma wyższości nad białym człowiekiem. Wszyscy jesteście dziećmi Adama, a Adam został stworzony z gliny”²⁸.

Islam, jak zapisano w Koranie, jest religią dialogu wolnego od uprzedzeń rasowych kulturowych językowych i narodowościowych. Dialog ten oparty jest na przekonaniu, że jednostka nie jest w stanie żyć w pojedynkę i zapewnić sobie bezpieczeństwo bez współpracy z innymi. Komunikacja ta nie ogranicza się jedynie do muzułmanów, ale wychodzi na zewnątrz, budując wspólną przestrzeń dialogu i zrozumienia na poziomie wielokulturowym.

²⁶ E. Zuckerman, *Meet the Bridgebloggers. Who speaking and who's listening in the International Blogosphere*, Harvard 2005, <http://ethanzuckerman.com/meetthebridgebloggers/ezuckermanbridgeblog122305.html>, s. 3.

²⁷ *Renaissance of Faith*, 20 July 2001, <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC0107-327>, s. 1-2.

²⁸ T. Stefaniuk, *Islam, Zachód, wartości*, s. 16.

Problem polega na tym, że wersety Koranu można interpretować na wiele sposobów, i niejednokrotnie dochodzi tu do nadużyć, a konkretne hasła podparte niekoniecznie czystą religijnością wychodzą naprzeciw zapotrzebowaniom politycznym danych grup²⁹.

Nadem Elias – przewodniczący Centralnej Rady Muzułmańskiej w Niemczech – stwierdził, że „kiedy przegląda się Koran, nie znajduje się żadnego miejsca, w którym znajduje się terrorystyczne działanie”³⁰.

„Islam należy przede wszystkim traktować jako skończony i pełny system religijny, obejmujący wszystkie aspekty życia ludzkiego, zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym; jest to system zawierający elementy demokracji, choć nie koniecznie demokracji w obecnym wariantcie europejskim – a więc w wariantcie akcentującym liberalizm, indywidualizm, relatywizm, wolność sumienia”³¹.

„Islamistyczna interpretacja tego pojęcia jest niekoniecznie przeciwstawna do wartości demokratycznych, ale w odróżnieniu od demokracji zachodniej bazuje na wspólnotocie – nie jednostce, i kładzie nacisk na religijne podstawy państwa”³².

Może więc nie należy mówić o konflikcie dwóch cywilizacji, ale o ich różnych drogach prowadzących w założeniach do tak naprawdę tego samego, problemem natomiast jest sposób, w jaki przekazujemy sobie nawzajem treści, nie próbując bardzo często zrozumieć, że różnice nie zawsze muszą dzielić.

Przyszłość w dużym stopniu zależy od obu stron, albo wzajemnie dostosują swoje wartości i rozwiązania instytucjonalne, wzbogacając swoje cywilizacje nawzajem, albo przyjmą pozycje konfrontacyjne, zwalczając swoje kultury i nie pozwalając się w pełni rozwinąć żadnej z nich, albo w końcu, żyjąc obok siebie, będą udawały, że druga strona nie istnieje, a swoją egzystencję będą ograniczały do gett, ulegających stopniowej fundamentalizacji.

Dzisiaj jest za wcześnie, by wskazywać na ostateczne rozstrzygnięcie i zdecydować, w którą stronę zmierzamy, czy w stronę dialogu i zrozumienia opartego na poszanowaniu tego, co inne, ale i ciekawe, czy też obieramy drogę w kierunku zaostrzania konfliktu, podsycania niechęci i wzbudzania strachu wobec tego, co inne. Wiele zależy od tego, czy jesteśmy w stanie wyzbyć się własnych obaw, wierząc, że tak naprawdę mamy jeden cel, ale różne narzędzia, i obrać wspólny kierunek.

Anna Diawol, Kraków

²⁹ A. S z y m a ń s k i, *Objaśnienie islamu*, Rocznik Nauk Politycznych, Pułtusk 2002, s. 329.

³⁰ *Tamże*, s. 324.

³¹ T. S t e f a n i u k, *Islam, Zachód, wartości*, s. 13.

³² *Tamże*.

III. UMMA W OKRESIE PRZEMIAN – UJĘCIE INTERDYSCYPLINARNE

Tradycyjne ujęcie wspólnoty islamskiej

„Ojczyzna, którą powinien miłować i której powinien bronić muzułmanin, nie jest tylko kawałkiem ziemi. Tożsamość, która go określa, nie jest tożsamością reżimu. Sztandar, którym powinien się chlubić i z którym powinien zginąć, nie jest sztandarem narodu. Ojczyzną muzułmanina jest każdy kraj rządony zgodnie z prawami islamu”¹. Obserwacja współczesnego zasięgu islamu, powtarzając za L. Winowskim, uderza trwałością jego pierwotnych zdobyczy i instytucji². W świecie islamu przeważa, cytując J. Chłopeckiego, magiczna świadomość przeszłości³. Dzień 16 lipca 622 r. decyduje o tym, że islam, w stopniu o wiele większym niż inne religie, zostaje sprzęgnięty z życiem społecznym i politycznym⁴. Mit działalności Proroka i funkcjonowania pierwszej *ummy* zdaje się stanowić hasło rozpoznawcze i ułatwiać kontakt wewnątrz społeczności muzułmańskiej. Parafrazując J. Locke’a, w przypadku islamu religia jest jedynie podłożem, na którym rozwijają się jakości⁵. Islam jest zarówno wiarą religijną, oznaką tożsamości indywidualnej i grupowej, doktryną, jak również ideologią polityczną⁶. Islam stworzył wspólnotę złożoną z odmiennych plemion, narodowości i grup politycznych, w której jedynym czynnikiem integrującym była, powtarzając za J. Wachem, religia⁷. Islam z samej swej istoty jest systemem policentrycznym, dlatego z góry skazane na niepowodzenie są spekulacje dotyczące rozdziału religijnego i świeckiego życia muzułmanina⁸. Dzieje islamu wykazują istnienie tej zasady również na płaszczyźnie filozofii, nauki i sztuki, których metody tak przedstawiano i opracowywano, by ujawniały jedność, nie odróżniając nigdy *sacrum* od *profanum*. W językach muzułmańskich nie ma słowa na określenie doczesności czy świeckości⁹.

¹ S. Q u t b, *Milestones*, Kuwait 1978, s. 194-195.

² L. W i n o w s k i, *Z zagadnień prawa i państwa islamu*, Prawo. Acta Universitatis Wratislaviensis 12(1964) nr 19, s. 252.

³ J. C h ł o p e c k i, *Ciągłość, zmiana i powrót. Szkice z socjologii wychowania*, Rzeszów 1997, s. 108.

⁴ Z. G r z y w a c z, W. P a ł u b i c k i, *Religia a religie*, Gdańsk 2000, s. 25.

⁵ J. O c h m a n, *Religia, jej istota i peryferie*, Przegląd Religioznawczy 175(1995) nr 1, s. 102.

⁶ M. R u t h v e n, *Islam*, Warszawa 2001, s. 14.

⁷ J. W a c h, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 84.

⁸ E. S ł u c z a ń s k i, *Polityczna rola islamu w Azji Południowo-Wschodniej*, Warszawa 1971, s. 1.

⁹ S. H. N a s r, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988, s. 32.

Kultura muzułmańska pozwala się wyjaśniać i rozpatrywać w kategoriach jungowskich archetypów wyznaczających drogę indywidualizacji, rozwoju uwieńczonego poczuciem pełni i harmonii¹⁰. Islam zbudowany został na pięciu filarach, wyznaniu wiary – *szahada*, modlitwie – *salat*, jałmużnie – *zakat*, miesięcznym poście – *saum* oraz pielgrzymce – *hadżdż*, które należy wypełniać w sposób formalnie doskonały. Islam jest religią o charakterze normatywnym i wspólnotowym, co stanowi, powtarzając za Samirem Khalil Samirem, jego nieprawdopodobną siłę¹¹. „Wierni gromadzą się, by w tym samym czasie wykonywać te same gesty i odmawiać te same modlitwy. To zespolenie w czasie daje nieprawdopodobne poczucie siły i buduje jedność muzułmanów”¹². Islam jest religią przystępną, muzułmanin nie gubi się w skomplikowanych rozważaniach na temat tego, co może, a czego nie może czynić. Tam, gdzie pewne kwestie nie zostały uregulowane, pozostaje uciekanie się do autorytetów *fukaha*¹³. Uчени w prawie nie tworzyli nigdy odrębnej grupy społecznej, ich działalność nie uległa instytucjonalizacji, ale odgrywali w dziejach poszczególnych państw i społeczeństw islamu dużą rolę¹⁴. Większość muzułmanów jednak nie ma możliwości odpowiedniego kształcenia, tym chętniej poddając się autorytetowi¹⁵. Słowo *szari'a* oznacza drogę, po której zmierza muzułmanin, bądź też z niej zbacza, nie może być natomiast wobec niej obojętny¹⁶. Ów legalizm muzułmański jest doskonałym narzędziem kontroli społecznej. Społeczeństwo uregulowane pod każdym względem, otoczone ramami całościowego projektu, staje się przewidywalne¹⁷. Zakres moralności w islamie obejmuje wskazania dotyczące wiary, rytuałów, zachowań społecznych, kierunków intelektualnych, zwyczajów jedzenia, sposobów mówienia oraz innych aspektów ludzkiego życia. Tożsamości muzułmańskiej nie wyznacza jednak przestrzeganie rytuałów i praktyk wiary, a raczej przynależność do specyficznej tożsamości zbiorowej, tworzącej muzułmańską kulturę¹⁸.

Kult, powtarzając za E. Underhillem, ogranicza religijny egoizm i łamie różnice socjologiczne. Akty kultowe przyczyniają się do łączenia osobników mo-

¹⁰ E. Machut-Medecka, *Archetypy islamu*, Warszawa 2003, s. 15.

¹¹ G. Paulocci, C. Eid, *Islam. Sto pytań*, Warszawa 2004, s. 23.

¹² *Tamże*, s. 23-24.

¹³ J. Danecki (red.), *Kultura Islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 71.

¹⁴ L. Winowski, *Z zagadnień prawa i państwa islamu*, s. 255.

¹⁵ *Tamże*, s. 68.

¹⁶ S. Ziauddin, *Islam*, Warszawa 2005, s. 45.

¹⁷ G. Paulocci, C. Eid, *Islam. Sto pytań*, s. 25.

¹⁸ M. Ruthven, *Islam*, s. 16.

bilizowanych tym samym centralnym doświadczeniem¹⁹. Teologia islamska wnioskuję, że między Bogiem, mężczyznami, kobietami i innymi stworzeniami zachodzi stosunek zależności, ich światy i działania są od siebie zależne, jeśli ucierpi jeden, będą cierpiały wszystkie²⁰. Światopogląd islamu jest w znacznej mierze zorientowany na konsensus. Do czegokolwiek dąży wspólnota, powinna to czynić na zasadzie powszechnej zgody – *idźmy*, konsultacji – *szury* i interesu publicznego – *istislahu*. Społeczność powinna się zorganizować, by wypełniać zadania i realizować cele, członkowie społeczeństwa mają prawo w nich uczestniczyć i zostać wysłuchani, a w konsekwencji obarczeni też są kolektywną odpowiedzialnością²¹. Islam stał się głównym punktem odniesienia do zachowań tej społeczności. Udziela gotowych wzorców rozrywki, relacji z bliźnimi, a nawet umierania, tworząc stałe ponadczasowe symbole i wzorce²². Odstąpienie od nich jest niemożliwe, uważane nie za zwykłe niedopatrzenie lub niedbałość, ale brak dostatecznej moralności i zasad²³. Islam pozostaje głównym dystrybutorem czasu, a wspólnota żyje w rytmie odprawianych pięć razy dziennie modlitw, nie znając innego początku cywilizacji niż wystąpienie Proroka²⁴. „Wiara organizuje dzień powszedni muzułmanina, choćby przez obowiązek pięciu modlitw, wpływa też na życie wyznawcy w ciągu tygodnia, każąc mu świętować piątek, a także kształtuje jego plany w ciągu roku dzięki ramadanowi i skłania wiernego do zorganizowania sobie pielgrzymki do Mekki przynajmniej raz w życiu”²⁵. Muzułmanie od dziecka czytają Koran i biegle posługują się jego znaczeniami. Bez względu na to, jak daleko los popchnął muzułmanina, zawsze będzie wracał do świętych miast, kiedy nie będzie w stanie do nich dotrzeć, będzie się zwracał w ich kierunku podczas modlitwy²⁶. „Każda kultura ma u swego początku wybuch żywiołu religijnego. Kiedy żywioł religijny danej kultury lub danego jej okresu wyczerpuje się, wyczerpuje się tym samym sama kultura”²⁷. W przypadku islamu, powtarzając za E. Machut-Mendecą, to religia kształtowała kul-

¹⁹ W. E. H o c k i n g, *The Meaning of God in Human Experience*, New Haven 1912, cyt. za: J. W a c h, *Socjologia religii*, s. 66.

²⁰ S. Z i a u d d i n, *Islam*, s. 34.

²¹ J. D a n e c k i (tłum.), *Mahomet. Mądrość Proroka (Hadisy)*, Warszawa 1993, s. 53.

²² E. M a c h u t - M e n d e c k a, *Archetypy islamu*, s. 6.

²³ I. K r a s i c k i, *Ideologia islamu*, Warszawa 1981, s. 22.

²⁴ J. D a n e c k i, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 1997, s. 250.

²⁵ E. M a c h u t - M e n d e c k a, *Archetypy islamu*, s. 14.

²⁶ I. K r a s i c k i, *Ideologia islamu*, s. 46.

²⁷ A. G ó r s k i, *Na progu kultury*, Warszawa 1998, s. 10-11, cyt. za: B. O l s z e w s k a - D y o n i z i a k, *Człowiek i religia. Studium z zakresu genezy i społecznej funkcji religii*, Wrocław 2002, s. 58.

ture, dominując nad nią przez wieki²⁸. Dla islamu centralną ideą jest pojęcie wspólnoty rozumianej jako „całokształt stosunków charakteryzujących się wysokim stopniem więzi osobistych, głębią emocjonalną, moralizatorską, stałością społeczną i kontynuacją w czasie. Może ona być wspólnotą lokalną, religijną i narodową, rasową, zawodową lub ludową, jej pierwowzorem jest rodzina”²⁹. Świat muzułmański uważa, że jego historyczną misją jest łączenie ludzi we wspólnotę przekraczającą granice narodowe i polityczne³⁰. Wspólnota ta nie jest osadzona w rasie, narodowości, regionie, zajęciu, ani nie jest więzią krwi. Jest wyznaczana przez wspólną tożsamość, która przenika granice i polityczne bariery³¹. *Umma* nie jest wspólnotą komunalną, respektuje prawa do własności prywatnej, a zarobkujący, odwzajemniając się, wypełnia pewne zobowiązania wobec społeczeństwa i płaci podatki swemu państwu. W rzeczywistości jednak *umma* spełnia funkcje opiekuńcze, broniąc kobiet, biorąc w opiekę wdowy, sieroty, niepełnosprawnych³². Społeczności muzułmańskiej obce są: walka klas, kasty społeczne, dominacja jednostki nad społeczeństwem i społeczeństwa nad jednostką. „Klasowy konflikt został zastąpiony współpracą i harmonią, a lęk i podejrzliwość ustąpiły miejsca wzajemnemu zaufaniu i pewności siebie”³³. Nigdzie w Koranie nie znajdzie się wzmianki o wyższości człowieka nad człowiekiem³⁴. Islamski system gospodarczy, powtarzając za H. Abdalatem, został ustalony na bazie systemu moralnego³⁵. „Biada oszustom! Tym, którzy kiedy otrzymują, domagają się od ludzi pełnej miary; jednakże, a kiedy mierzą lub ważą dla nich, to przyczyniają się do ich straty”³⁶. Stan zamożności w Koranie nie jest traktowany jako przywilej lub zasługa jednostki, ale jako próba zesłana przez Allaha, który jest jedynym faktycznym posiadaczem.

Istnieje tylko jeden naród muzułmański niezależnie od tego, jak jest rozproszony. Istnieje jeden rząd muzułmański kierujący społecznością wszystkich wiernych³⁷. „I niech powstanie spośród was naród, który wzywa do dobra, nakazuje to, co jest uznane, i zakazuje tego, co jest naganne. Tacy będą szczę-

²⁸ E. Machut - Mendeccka, *Islam jako wiara i kultura*, Albo Albo. Problemy psychologii i kultury 3/2003, s. 124.

²⁹ R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York 1966; H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, Białystok 1993, s. 61.

³⁰ A. Scaraebel, *Islam*, Kraków 2004, s. 28.

³¹ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, s. 60.

³² E. Machut - Mendeccka, *Archetypy islamu*, s. 10.

³³ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, s. 163-164.

³⁴ E. Machut - Mendeccka, *Islam jako wiara i kultura*, s. 128.

³⁵ *Tamże*, s. 164-165.

³⁶ J. Bielański (tłum.), *Koran*, Warszawa 1986, Sura LXXXIII, w. 1-3, s. 714.

³⁷ S. H. Nasr, *Idee i wartości*, s. 31.

śliwi!”³⁸ Państwo jest szczególnym przypadkiem struktury politycznej, tak jak Kościół jest szczególnym przypadkiem struktury religijnej. W rzeczywistości muzułmańskiej nie ma się jednak do czynienia ani z typowym państwem, ani ze strukturą religijną. Państwo nie może być definiowane wyłącznie w kategoriach zamkniętej jednostki terytorialnej, jego mieszkańcy w kategoriach posiadanego obywatelstwa. Nomokratyczny charakter islamu rodzi konieczność powołania jednostki będącej z założenia strukturą eklezjalną³⁹. W tym przypadku, powtarzając za R. Starkiem i W. S. Bainbridgem, państwo to „całkowite zawłaszczenie kulturowych środków przymusu przez jedną wyraźnie wyodrębnioną grupę specjalistów”⁴⁰. Gdy ze społeczeństwa nie wyłoniło się państwo lub uległo ono rozpadowi, nie występuje prawdziwy monopol religijny, który może zapewnić jedynie państwo. Poważne załamanie funkcjonowania państwa i jego gospodarki może zniszczyć spójność religijnej ortodoksji, powodując okresowe cofnięcie się procesu ewolucji odpowiadające ogólnemu regresowi społeczeństwa⁴¹. Od początku historii, powtarzając za K. Kościelniakiem, władza świecka wiązała się ze sferą *sacrum*, by legitymizować się przed ludem, a wyznawcy religii potrzebowali przychylności rządzących, by móc swobodnie uprawiać swój kult⁴². „Niejednokrotnie odchylenia polityczne były potępiane w imię religii, a podziały religii postrzegane były jako wystąpienia przeciw autorytetowi władzy świeckiej”⁴³. Między tymi obszarami negocjacji istniała z natury płynna władza, a że specjaliści i systemy religijne pojawiały się wcześniej niż polityczne, religia przejmowała ją pierwsza. „Gdy tylko religii udawało się zawiązać skuteczne przymierze z państwem, działała na rzecz powstrzymania rozwoju polityki jako niezależnej specjalności”⁴⁴. Państwo, powtarzając za R. Cohenem, jest jedną z wielu form integracji, nawiązującą wybiórczo do wszystkich rodzajów władzy, struktur i wartości, które tworzą i podtrzymują organizacyjne ramy społeczeństwa⁴⁵. Jego suwerenność wykonawcza i sędownicza może

³⁸ J. B i e l a w s k i (tłum.), *Koran*, Sura III, w. 104, s. 76.

³⁹ M. L a n g, *Religia i polityka w islamie*, Bliski Wschód. Społeczeństwa – polityka – tradycje 1/ 2004, s. 114.

⁴⁰ R. S t a r k, W. S. B a i n b r i d g e, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 106.

⁴¹ *Tamże*, s. 149.

⁴² K. K o ś c i e l n i a k, *Relacja państwo – religia w ujęciu islamu i katolicyzmu. Studium historyczno-porównawcze na temat sekularyzacji*, *Analecta Cracoviensia*, xxxiv/2002, s. 330.

⁴³ G r o u p e d e R e c h e r c h e s I s l a m o - C h r é t i e n, *Etat et religion*, *Islamochristiana* 12/1986, s. 49-72, cyt. za: *tamże*.

⁴⁴ R. S t a r k, W. S. B a i n b r i d g e, *Teoria religii*, s. 356.

⁴⁵ R. C o h e n, *Introduction*, w: R. C o h e n, E. R. S e r v i c e (red.), *Origins of the State The Anthropology of Political Evolution*, Philadelphia 1978, s. 2, cyt. za: J. Z d a n o w s k i, *Plemiona, chiefdomy i państwa na muzułmańskim Bliskim Wschodzie. Interpretacja badań i po-*

być częściowa, a zdolność do efektywnego działania zależy, powtarzając za G. Ben-Dorem, od historycznych, kulturowych, gospodarczych i politycznych uwarunkowań istniejących na danym obszarze w określonym czasie⁴⁶.

Według Koranu pojęcie *ummy*, używane 62 razy, może oznaczać jednocześnie „naród”, „nację”, „społeczność”, „wspólnotę”⁴⁷. Zdaje się przeważać rozumienie *ummy* w kategorii formacji synkretycznej, kształtowanej stopniowo, opatrzonej posłannictwem, którego powodzenie zależy od jedności narodu i wiary⁴⁸. „Wy jesteście najlepszym narodem, jaki został utworzony dla ludzi: wy nakazujecie to, co jest uznane, a zakazujecie tego, co jest naganne; i wierzycie w Boga”⁴⁹. Definicja *ummy* wynika z pierwszego zdania Konstytucji Medyneńskiej: „To jest pismo Proroka, wiernych i tych, którzy się do nich przyłączyli i wraz z nimi dokładali starań, by szerzyć wiarę. Tworzą oni jedną społeczność wśród innych ludzi, wyróżniającą się między nimi”⁵⁰. Stosunki łączące członka *ummy* ze społecznością miały nie tylko charakter społeczny, zyskiwały również wymiar moralny, a odejście od *ummy*, porzucenie wspólnoty, to wykroczenie przeciw Bogu⁵¹. „Nikt jednak nie wchodzi w jej skład na mocy przypadku czy z urodzenia. Człowiek zostaje wybrany i włączony do *ummy* jako istota rozumna. *Umma* nie jest wspólnotą powstałą z natury, lecz na mocy decyzji, jest społeczeństwem”⁵². Koran formułuje *ummę*, ale nie zawiera szczegółów dotyczących organizacji wspólnoty. Występuje tam jedynie rozróżnienie na władzę prawną-religijną Boga – *hukm* i władzę cywilną – *ulu l-amr*⁵³. Cała władza należała do Allaha, a władza ziemską, powtarzając za M. B. Piotrowskim, była jego darem dla ludzi⁵⁴. *Umma* utożsamio-

lemik, w: M. R. Sławiński (red.), *Orient wczorajszy, orient dzisiejszy. Acta Asiatica Varsoviensia*, Warszawa 1999, s. 65.

⁴⁶ G. Ben-Dor, *State and Conflict in the Middle East*, Boulder 1983, s. 1-34, w: *tamże*, s. 59.

⁴⁷ A. S. Dallas, *Ummah*, w: J. Espósito (red.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, t. iv, New York-Oxford 1998, cyt. za: M. M. Dzianek, *Jedna Księga, wiele wspólnot*, *Więź* 533(2003) nr 3, s. 32.

⁴⁸ J. Modrzejewska-Leśniewska, *Islam*, w: P. Kaczorowski (red.), *Nauka o państwie*, Warszawa 2006, s. 195.

⁴⁹ J. Bielański (tłum.), *Koran*, Sura III, w. 110, s. 77.

⁵⁰ J. Danczkowski (tłum.), *Konstytucja Medyneńska*, *Przegląd Religioznawczy* 167(1993) nr 1, s. 37-40.

⁵¹ Tenże, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, s. 35.

⁵² R. al-Faruqi, *Tawheed: Its Implication for Thought and Life*, Washington 1982, s. 139, cyt. za: S. Ziauddin, *Islam*, s. 56.

⁵³ Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, *Etat et religion*, s. 331.

⁵⁴ M. B. Piotrowski, *Istoriczieskije sudby muzulmanskowo predstavlienija o vlasti*, w: I. M. Smiljanskaja (red.), *Socialno-politicheskoje predstavlienija w islamie*, Moskwa 1987, s. 6.

na została z tworem teokratyczno-politycznym istniejącym dopóty, dopóki ma swojego przywódcę, imama, który nadaje jej kształt i sens⁵⁵. Dominowała idea jedności, ugruntowania dążeń zbiorowych, solidarnościowych i kooperacyjnych. W celu ich umocnienia budowany był meczet, wspierana rodzina i mobilizowane wojsko do walki z niewiernymi⁵⁶. „*Umma* jest zatem miejscem, w którym muzułmanin najwyraźniej uświadamia sobie więź łączącą wszystkich wiernych. Zadaniem *ummy* jest obrona wiary wewnątrz wspólnoty i na zewnątrz niej, a także jej rozkrzewianie”⁵⁷. *Umma* jest pojęciem świadomości religijno-politycznej i chociaż nigdy nie stanowiła rzeczywistej wewnętrznej spójności, to jednak taka jedność zawsze istniała, zarówno w odbiorze wewnętrznym, jak i zewnętrznym⁵⁸.

Poszukiwanie nowego wzorca wspólnoty islamskiej

Dziedzictwo kulturowe islamu – *turas* – jest bardzo często obiektem manipulacji. Wybiera się te tradycje, które w danym momencie najlepiej służą interesom państwa lub danej grupy⁵⁹. Utożsamienie ze zreformowanym islamem, powtarzając za E. Gellnerem, odgrywa rolę nobilitującą w pewnych kręgach społecznych. Obywatel nowoczesnego państwa nie może już utożsamiać się z lokalnym folklorem i przesądami⁶⁰. W procesie odpowiadającym strukturalnemu różnicowaniu świata zachodniego islamscy teologowie stracili władzę⁶¹. W wielu krajach islamskich gwałtownie kurczył się system tradycyjnego sądownictwa i edukacji. Uniwersytety uległy częściowemu zeświecczeniu, sądy włączono do systemu cywilnego, programy szkolne konstruowano tak, by uniknąć potrzeby odwoływania się do Koranu i hadisów. Ustawodawstwo zainspirowane było zachodnimi modelami od statusu osobowego po organizację bankowości, w dowodach tożsamości nie wpisywano już wyznania⁶². Badania socjologiczne wykazały, że 90% miejsca w muzułmańskich mediach, gazetach, książkach poświęca się reklamom, nowoczesnej muzyce, strojom w stylu zachodnim, nie-

⁵⁵ M. M. Dz i e k a n, *Jedna Księga*, s. 32.

⁵⁶ H. A. J a m s h e e r, *Jedność arabska. Geneza idei w tradycji wczesnego islamu*, Warszawa 1995, s. 46.

⁵⁷ G. R i s s e, *Umma*, w: F. K ö n i g, H. W a l d e n f e l s (red.), *Leksykon Religii*, Warszawa 1977, s. 500.

⁵⁸ I. K r a s i c k i, *Ideologia islamu*, s. 30.

⁵⁹ J. D a n e c k i, *Problem dziedzictwa kulturowego we współczesnym islamie*, w: A. M r o z e k - D u m a n o w s k a (red.), *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, Warszawa 1985, s. 226.

⁶⁰ E. G e l l n e r, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 26.

⁶¹ S. B r u c e, *Fundamentalizm*, Warszawa 2006, s. 58-59.

⁶² E. S i v a n, *Radykalny islam*, Kraków 2005, s. 70.

zależnej dynamicznej pracy, wyjazdom zagranicznym, a tylko 10% treściom i programom religijnym⁶³. Religia, chociaż jest obecna, składała się z płytkich gestów i nic nieznaczących symboli. „Co z tego, że będę uczył, że pobieranie odsetek jest zabronione przez *szari'at*, skoro cała nasza uświęcona prawem struktura ekonomiczna jest na nim oparta? Co z tego, że będę uczył wersetów Koranu poświęconych cnotcie skromnego stroju, jeśli moi uczniowie widzą dekolty i minispódniczki w miejscach publicznych?”⁶⁴

Teoretycy wielkiej modernizacji zakładali, że w muzułmańskich państwach za industrializacją i urbanizacją w gospodarce podąży modernizacja zachowań i mentalności społecznej, a w końcu sekularyzacja i demokratyzacja struktur politycznych. Zaraz jednak po opublikowaniu optymistycznych wyników badań przeprowadzanych w Turcji, Libanie i części państw afrykańskich okazały się one nieaktualne, rzeczywiste zmiany były inne od zakładanych⁶⁵. Niektórzy, jak A. Inkels, czy D. Smith, zwrócili uwagę, że społeczeństwa i państwa tworzą zachowania, marzenia, wartości, a nie instytucje, które powstają na ich bazie. Nowoczesność jest pewnym stanem umysłu, którego nie da się po prostu zaszczerpić⁶⁶. Większość jednak upatrywała przyczyny niepowodzeń w naturze tamtejszych społeczeństw, a nie w ich reakcji na sposób modernizacji. Lewicujący teoretycy teorii centrum i peryferii dostrzegali presję wywieraną na tamtejsze państwa przez wielkie imperia, motywowane chęcią dominacji ekonomicznej, proponując im własną socjalistyczną wersję wyzwolenia. Zachód ingerował w przemiany na muzułmańskim Wschodzie, wywołując perturbacje, których zachodnie państwa nie doświadczały podczas swojej modernizacji. Zewnętrzna ingerencja udowodniła tamtejszym społeczeństwom, że jedyna droga do udziału w życiu politycznym prowadzi przez konstytucyjnie zagwarantowane wybory, a indywidualne prawa mogą być chronione tylko na mocy aktów autoryzowanych przez obcych jurystów⁶⁷.

Kolonializm, powtarzając za M. Bennabim, nie był jednak głównym źródłem nieszczęść muzułmańskiej *ummy*, to muzułmanie utracili zdolność budowania państwa na trwałych fundamentach i utrzymywania go przez dłuższy czas⁶⁸. Przyczyny były różne, poszukiwanie nacjonalistycznej hegemonii jed-

⁶³ A. 'A b d a l - M u ' t i, *Egyptian Broadcasting. Dirasat 'Arabiyya*, w: E. S i v a n, *Radykalny islam*, s. 17.

⁶⁴ *Tamże*, s. 20-21

⁶⁵ Ch. B e n a r d, Z. K h a l i l z a d, *The Government of God. Iran's Islamic Republic*, New York 1984, s. 3-5.

⁶⁶ *Tamże*, s. 4.

⁶⁷ E. S a k o w i c z, *Dostosować to co ludzkie, do tego co boskie*, Homo Dei 258(2001) nr 1, s. 263.

⁶⁸ E. S i v a n, *Radykalny islam*, s. 92.

nej grupy nad drugą, dyktatorskie rządy, kasta rodzinna lub wojskowa, która nie umiała utrzymać jedności elity politycznej lub dotrzymać interesu społeczeństwa. Utrzymujący się brak kalifatu wykazał, powtarzając za R. Markowskim, że istnienie władzy centralnej nie jest najistotniejsze w jej funkcjonowaniu⁶⁹. Do fragmentacji doszło także na płaszczyźnie autorytetu teologicznego, który nie musiał mieć odpowiedniego wykształcenia, ale środki oddziaływania zarówno materialne, jak i duchowe⁷⁰. Podstawową bolączką było, powtarzając za M. Al-Bahim, zeświecczenie elit, które dyskretnie osłabiały pozycję islamu, jeśli nie chciały oficjalnie przyznać się do rozdziału religii i państwa. Nacjonalizm – czy to arabski, czy perski – osłabił solidarność religijną. Islamski establishment podporządkowany władzy był bezsilny i skupił się na szukaniu sposobów usprawiedliwienia jej działań⁷¹. Najwięksi ulemowie stali się urzędnikami państwowymi, zależnymi finansowo i personalnie. Obserwatorzy tego procesu całość prawa stworzonego po XI w. przez jurystów uznali za „podejrzaną”, gdyż prawnicy stosowali się zazwyczaj bardziej do potrzeb rządzących niż wiernych.

Świadomość powiązania państwa i społeczeństwa z religią okazała się jednak silniejsza od rzeczywistości. Wpływów religii w poszczególnych krajach nie da się jednak jednoznacznie ocenić. W krajach o znacznym wpływie islamu, np. Libanie czy Indonezji, skłaniano się raczej ku zmniejszeniu jego wpływu, w bardziej zlaicyzowanych krajach, jak Pakistan czy Jordania, oczekiwano ich powiększenia⁷². Do islamu zaczęły powracać rzesze wykształconych członków społeczeństwa, klasy średniej i proletariatu, chłopci nigdy od niego nie odeszli⁷³. W badaniach Zogby International muzułmanie zwracali się głównie ku takim wartościom, jak rodzina, stałe zatrudnienie i religia⁷⁴. W badaniach Gallupa w odpowiedzi na pytanie o rzecz, bez której człowiek nie może się obejść, respondenci najczęściej wymieniali życie duchowe⁷⁵. Badania przeprowadzone w Kuwejcie w latach 1979-1981 wśród studentów zakwalifikowanych jako

⁶⁹ R. Markowski, *Władza islamu a władza kościoła*, w: A. Wąńka (red.), *Religie w dobie pluralizmu i dialogu*, Szczecin 2004, s. 96.

⁷⁰ P. Marshall, *Islamska kontrreformacja*, W Drodze 385(2005) nr 9, s. 73.

⁷¹ M. Al-Bahim, *Mustaqbal al-Islam wa-l-Qarn al-Khamis 'Ashir al-Hijri*, Cairo 1978, cyt. za: E. Sivan, *Radykalny islam*, s. 16.

⁷² The Pew Research Center For The People & The Press (wyd.), *Views of a Changing World, How Global Politics View: Their Lives, Their Countries, The Word, America*, Washington, 2002, cyt. za: P. Kubicki, *Spoleczeństwa islamu – system wartości oraz stosunek wobec Zachodu*, Bliski Wschód 1/2004, s. 102.

⁷³ E. Sivan, *Radykalny islam*, s. 156.

⁷⁴ J. Zogby, *What Arabs Think: Values, Beliefs and Concerns*, w: P. Kubicki, *Spoleczeństwa islamu*, s. 102.

⁷⁵ Gallup Poll of the Islamic World, *The Gallup Poll Tuesday Briefing. Subscriber Report*, w: *tamże*, s. 102.

„nowocześni” wykazały, że 99% z nich niezależnie od płci umieściła religię w hierarchii przynależności grupowej na pierwszym miejscu przed rodziną, obywatelstwem państwa narodowego i ideologią polityczną⁷⁶. Islam stanowi w dalszym ciągu rodzaj tradycyjnej konstytucji, na podstawie której „burżuazja” może krytykować, a czasem też kontrolować „technokratycznych mameluków na szczytach władzy”. Kiedy udaje się ich wreszcie przekonać, by rozpisali uczciwe wybory, jest wielce prawdopodobne, że stracą władzę na rzecz fundamentalistów. Gdy współcześni politycy nie mogą znaleźć żadnego ziemskiego uzasadnienia dla rządzącego reżimu, odwołują się do uzasadnienia pozaziemskiego. Religia w świecie muzułmańskim nie działa na wolnym rynku, powtarzając za J. J. G. Jansenem, a odejście od niej jest albo społecznie niemożliwe, albo prawnie zakazane⁷⁷.

„Poszukiwana autentyczność nie oznacza bynajmniej wiernych imitacji dawnych modeli. Współczesne wyzwania są tak złożone i rewolucyjne, że w przeszłości islamu można szukać tylko inspiracji”⁷⁸. Powtarzając za M. Abduhem, nie należy też bezkrytycznie podchodzić do obcych wzorców i nieracjonalnie czerpać z nich gotowych rozwiązań⁷⁹. Muzułmanie zawsze odczuwali swoją wyższość nad „ludźmi o ordynarnych i podłych charakterach, ograniczonych umysłach i ciężkich do pojęcia językach”⁸⁰. Świat muzułmański przyniósł świetnie zarządzane państwo, uzbrojenie, naukę, wydajność, higieniczny tryb życia. Świat muzułmański przeprowadzał reformy rolne, stosował rozwiązania socjalne, wykazywał się pomysłowością technologiczną i popierał emancypację kobiet, zanim Zachód zdążył o tym pomyśleć. Islam jest czynnikiem społecznie progresywnym i zapewnia sukces militarny, naukową i kulturową produktywność, politycznie i prawnie zaawansowaną wspólnotę i jest w stanie rozwiązać wszystkie problemy, o ile dopuści się go do głosu. Naukowe studia S. Lariego, dotyczące kultury zachodniej, poświęcają jej tylko skromną partię książki, a za takie zjawiska jak antyislamska propaganda, społecznie wykluczeni, traumatyczne doświadczenia dzieciństwa, alkohol, autor niezwykle eklektycznie obarcza winą Freuda, Dale Carnegie i Encyklopedię Britannicę⁸¹. „Muzułmanie, patrząc z troską na ginącą Europę, chcą jej pomóc a nie podbić i zniewolić, jak

⁷⁶ T. G. Carroll, *Islam and Political Community in the Arab World*, International Journal of Middle East Studies 18(1986) nr 2, s. 185-204.

⁷⁷ J. J. G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków 2005, s. 14.

⁷⁸ E. Sivan, *Radykalny islam*, s. 88.

⁷⁹ J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991, s. 97.

⁸⁰ Al-Masudi, *Kitab At-tanbih wa al-iszraf*, w: Ch. Bernard, Z. Khalilzad, *The Government of God*, s. 86.

⁸¹ M. Lari, *Western civilization Through Muslim Eyes*, w: tamże, s. 76.

to głosi wroga islamowi propaganda. Doprawdy system życia, który proponuje islam jest jedynym aktualnym modelem egzystencji, będącym w stanie zaradzić bolączkom współczesnego świata⁸².

Znaki i symbole islamu to współczesny język kultury politycznej, podstawa komunikacji wychodząca naprzeciw pozytywnym ocenom tradycji historycznej w oczach społeczeństwa. Symbolika polityki wyrażana za pomocą języka religii nigdy nie jest neutralna i może zostać zastosowana zarówno do uprąmocnienia aktualnej hierarchii władzy, jak i obrony zasad sprawiedliwości społecznej w wypowiedziach opozycjonistów. Na arenie politycznej islamu, powtarzając za A. Mrozek-Dumanowską, trwa walka o kontrolę nad tworzeniem i interpretacją symboli religijnych⁸³. Nawet współczesne elity władzy są zmuszone uciekać się do uczuć religijnych swoich obywateli, gdyż jest to, powtarzając za S. A. A'lem Maudoodim, najlepszy sposób uzyskania ich posłuchu i poparcia⁸⁴. Jednakże tradycyjna struktura organizacji politycznej islamu uległa zasadniczym przekształceniom, zastąpiona przez odrębne państwowości o różnym charakterze i zaznaczające się odrębności narodowościowe⁸⁵. Ich mieszkańcy zmuszeni byli szukać nowej tożsamości obywatelskiej i narodowej, zdolnej zastąpić przynależność do wielkiego imperium islamu⁸⁶. Elity muzułmańskie zdawały sobie sprawę z ekonomicznej i militarnej słabości świata muzułmańskiego, która nie pozwalała należycie lansować siły kulturowej. Powstanie nowego państwa wojskowego, powtarzając za S. Hawwą, jest główną przyczyną upadku islamu, który ze swoim słabym, chaotycznym, tracącym kontakt z rzeczywistością modelem państwowości nie mógł zwyciężyć⁸⁷.

Dostrzegano potrzebę wejścia na drogę postępu, jako warunku koniecznego zajęcia należytej pozycji na arenie międzynarodowej, ale jedyną, jaka się jawiła, była droga zachodnia⁸⁸. W okresie kolonialnym sekularyzacja była narzucana muzułmanom, mimo tego nie ustała ona, gdy nastąpił kres władzy kolonialnej,

⁸² Tamże, s. 36.

⁸³ M. M e n d e l, *Islamic Fundamentalism as an Ideological Instrument of Social Communication*, w: O. H u l e c, M. M e n d e l (red.), *Threefold Wisdom. Islam, the Arab World and Africa. Papers in Honour of Ivan Hrbek*, Praha 1993, s. 176; cyt za: A. M r o z e k - D u m a n o w s k a, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2000, s. 78-79.

⁸⁴ S. A. A ' l a M a u d o o d i, *Islam – dzisiaj*, Warszawa 1991, s. 25.

⁸⁵ L. W i n o w s k i, *Z zagadnień prawa i państwa islamu*, s. 25.

⁸⁶ E. M a c h u t - M e n d e c k a, *Wstęp*, w: t a ż (red.), *Oblicza współczesnego islamu*, Warszawa 2003, s. 5.

⁸⁷ S. H a w w a, *Jund Allah: Thaqafa wa-Akhlaq*, Beirut 1971, s. 510; E. S i v a n, *Radykalny islam*, s. 62.

⁸⁸ H. A. J a m s h e e r, *Jedność arabska w perspektywie historycznej*, w: E. M a c h u t - M e n d e c k a (red.), *Oblicza współczesnego islamu*, s. 70-71.

czego można po części upatrywać w sukcesie naserowskiej koncepcji „socjalizmu muzułmańskiego”⁸⁹. W społeczeństwie muzułmańskim, powtarzając za B. Tibim, doszło, co prawda, do częściowej sekularyzacji normatywnej, nie powiodła się jednak próba sekularyzacji strukturalnej⁹⁰. Ponieważ nie nastąpił strukturalny proces różnicowania się społeczeństwa, sekularyzacja pozostała orientacją pochodzenia zewnętrznego, pozbawioną społecznych podstaw koniecznych do jej umocnienia⁹¹. Wszędzie tam, gdzie nowoczesność wycisnęła swoje piętno, nie popchnęło to cywilizacji muzułmańskiej w stronę jej rozwoju, lecz w stronę afirmacji purytańskiej wersji tradycji⁹². Doszło do buntu wśród ulemów syryjskich w odpowiedzi na próby nacjonalizacji i wykreślenia z konstytucji zapisu o wyznaniu głowy państwa w 1973 r., pojawiły się bunt studentów w Egipcie przeciwko zniesieniu sądów religijnych w 1957 r. i przeciw ustawie o statusie osobistym w 1974 r.⁹³ W obliczu pogarszających się warunków ekonomicznych i kurczenia możliwości rozdzielenia państw, rządy miały trudności w dalszym podtrzymywaniu misternych sieci klienteli i sojuszów zabezpieczających ich władzę⁹⁴. W demonstracjach Braci Muzułmanów w Północnej Syrii w latach 60. XX w. słyhać było: „Ani baasistowski, ani komunistyczne, chcemy państwa islamskiego”⁹⁵.

Modernizacja gospodarcza, która miała być lekarstwem, raczej selektywna i wyspowa, zmusiła społeczeństwa do życia targanego podwójną moralnością między gospodarką tradycyjną a nowoczesną produkcją. Pozornie pozytywne efekty spotęgowały problemy, eksplozję demografii, rozwarstwienie majątkowe, niedostatek mieszkań, załamanie tradycyjnej struktury rodziny⁹⁶. W Arabii Saudyjskiej czy Iranie w ograniczonym stopniu można było zdobyć wykształcenie i poprawić swój życiowy byt⁹⁷. Sudan stanął na skraju bankructwa. Wartości religijne przysłoniła „kultura pepsi-coli, fast-foodów

⁸⁹ J. D a n e c k i, *Fundamentalizm i teokracja. Próba charakterystyki współczesnego islamu*, Euhemer. Przegląd Religioznawczy 161(1991) nr 3, s. 66.

⁹⁰ B. T i b i, *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm muzułmański*, w: J. D a n e c k i (red.), *Bliski Wschód*, s. 28.

⁹¹ B. T i b i, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 49.

⁹² E. G e l l n e r, *Postmodernizm, rozum i religia*, s. 35.

⁹³ E. S i v a n, *Radykalny islam*, s. 72.

⁹⁴ A. M r o z e k - D u m a n o w s k a, *Islam a demokracja*, w: t a ż (red.), *Islam a demokracja*, Warszawa 1999, s. 15.

⁹⁵ E. S i v a n, *Radykalny islam*, s. 77.

⁹⁶ T. A. K i s i e l e w s k i, *Nowy konflikt globalny*, Warszawa 1993, s. 35-36.

⁹⁷ B. B. L a w r e n c e, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, cyt. za: B. B l a i m (tłum.), *Specyfika państwa muzułmańskiego*, w: A. F l i s (red.), *Ernest Gellner. Między filozofią a antropologią*, Lublin 1989, s. 51.

i jasnych strojów”. Niezależnie od swoich defektów moralnych, powtarzając za E. Sivnem, konsumpcjonizm nie współgrał z gospodarką muzułmańską, stwarzając nowe potrzeby i rozbudzając oczekiwania, których ta nie mogła spełnić. Na kompletny rozdzwitek wskazuje fakt, że nawet prasa fundamentalistyczna drukowała na błyszczącym papierze kolorowe reklamy bielizny męskiej, naczyń stołowych, samochodów i mieszkań w wieżowcach⁹⁸. Z nieufnością zaczęto traktować nowoczesny system edukacji, który dawał dziecku nowy rodzaj tożsamości. Z nieufnością odnoszono się do nowych instytucji publicznych, które czyniły z muzułmanina obywatela zobowiązanego zagłosować w wyborach i konsumenta nieobojętnego na reklamę. Przysparzało to konfliktów z tradycyjnym środowiskiem, wymagało zajęcia stanowiska, co dla starszych było nieosiągalne. Wielu młodym przyszło to natomiast bez większego wysiłku. „Potrafili błyskawicznie przetrzącać się od jednej tożsamości do drugiej, w tym samym tempie, w jakim zmieniali sukienki i dżinsy na *dżalabijje* i *milaje*”⁹⁹.

Nie pomogło zastosowanie rozwiązań demokratycznych, powtarzając za S. Qutbem, gdyż rewitalizacja nie jest możliwa bez „sprawiedliwej dyktatury”, która przyznawałaby swobody polityczne wyłącznie przestrzegającym prawo. „Demokracja jako forma władzy zbankrutowała na Zachodzie, po co więc wprowadzać ją na Bliskim Wschodzie”¹⁰⁰. Demokracja to rządy większości, natomiast w islamie jakość moralna i wiedza religijna interpretujących prawo sprawia, że ich opinia jest uznawana bez względu na liczbę¹⁰¹. Demokrację, powtarzając za M. Mawdudim, należało odrzucić jako sprzeczną z zasadami islamu. Inaczej podchodził do tego H. Al-Turabi, który stwierdzał, że skoro uświęca ona wolę ludu, a lud pragnie porządku islamskiego, nie można mu się sprzeciwić¹⁰². W opinii wielu demokracja była społeczną formą konsultacji *szury*, a liberalizm nowszym wydaniem tradycji różnych odłamów w łonie islamu *milal*¹⁰³. Demokratyzacja i liberalizacja była jednak wprowadzana odgórnie przez rządy, które mogły wdrażać tylko pewien jej zakres, bez wypuszczania władzy z rąk¹⁰⁴. W większości krajów islamskich istniał niewielki zakres moż-

⁹⁸ E. S i v a n, *Radykalny islam*, s. 27.

⁹⁹ E. M a c h u t - M e n d e c k a, *Archetypy islamu*, s. 153.

¹⁰⁰ S. Q u t b, *Tafsir Surat al-Shura*, cyt. za: E. S i v a n, *Radykalny islam*, s. 21.

¹⁰¹ M. A. D a n n a w i, *Al-Tariq ila Hukum Islami*, w: *tamże*, s. 94.

¹⁰² M. M a h m o u d, *The Discourse of the Ikhwan of Sudan and Secularism*, w: D. W e s t e r l u n d (red.), *Questioning the Secular State: The World-wide Resurgence of Religion in Politics*, London 1996, s. 170; S. B r u c e, *Fundamentalizm*, s. 133.

¹⁰³ J. W r o n i e c k a, *Rodzime elementy demokracji w świetle źródeł arabskich. Kryzys czy odnowa współczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej*, w: A. M r o z e k - D u m a n o w s k a (red.), *Islam a demokracja*, s. 69.

¹⁰⁴ A. M r o z e k - D u m a n o w s k a, *Islam a demokracja*, w: *tamże*, s. 16.

liwości powszechnej politycznej partycypacji¹⁰⁵. „Są tacy, którzy mówią, że należy utworzyć partię islamską wzorowaną na obecnych partiach politycznych. Ale zamiast obalać bezbożne państwo, partia taka dodatkowo by je wzmacniała i zwiększała jego legalność”¹⁰⁶. Hezbollah nie miała zamiaru prowadzić legalnej kampanii i partycypować w wyborach¹⁰⁷. Bracia Muzułmanie w 1987 r. stanęli do wyborów, natomiast w 1990 r. zbojkotowali wybory wobec zaplanowanego zwycięstwa Narodowej Partii Demokratycznej. Z czasem, powtarzając za A. Mrozek-Dumanowską, partie islamskie zaczynały się jednak oswajać z ideą parlamentaryzmu, o czym świadczy zajmowanie przez ich członków wysokich stanowisk w rządach Egiptu, Jordanii, Pakistanu czy Tunezji. Jednak według definicji demokracji A. Antoszewskiego, obejmującej rywalizację polityczną, odpowiedzialność egzekutywy i gwarancje praw człowieka, żaden z tych czynników w czystej postaci nie wystąpił w krajach muzułmańskich¹⁰⁸.

„W procesie sekularyzacji Zachodu Bóg został dwukrotnie zdetronizowany, a następnie zastąpiony. Najpierw jako źródło suwerenności przez lud, a następnie jako obiekt czci przez naród”¹⁰⁹. W państwach islamskich, broniących się przed wartościami Zachodu, zapoczątkowany został jednak proces laicyzacji życia zbiorowego, o czym świadczyła polityka Atatürka w Turcji, Sir S. A. Khana w Indiach, Nasera w Egipcie czy Reżów w Iranie¹¹⁰. Był on jednak w porównaniu do państw zachodnich wyraźnie mniej zaawansowany. Rządy państw muzułmańskich współpracujących z Zachodem nie stanowiły rzeczywistych partnerów w podejmowaniu decyzji¹¹¹. Skutkiem tego naraziły się na manipulację działalnością polityczną – Algieria, wielką nędzę i brak perspektyw – Sudan czy w końcu bezpośrednią interwencję militarną – Iran. „Narastające napięcia, z jednej strony wynikające ze zróżnicowania państw muzułmańskich pod względem ustrojowym, a z drugiej z coraz liczniejszych klęsk wewnętrznych i zewnętrznych, musiały się rozładować”¹¹². Na ulicach krajów

¹⁰⁵ S. Bruce, *Fundamentalizm*, s. 51.

¹⁰⁶ E. Sivan, *Radykalny islam*, s. 153.

¹⁰⁷ A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy*, s. 55.

¹⁰⁸ A. Antoszewski, *Współczesne teorie demokracji*, Studia z Teorii Polityki. Acta Universitatis Wratislaviensis, t. ii, 2003/1997, s. 7-30.

¹⁰⁹ B. Lewis, *What Went Wrong, Western Impact and Middle East Response*, cyt. za: P. Kłodkowski, *Polityczna misja islamu*, w: M. A. Cichocki, D. Karłowicz (red.), *Teologia Polityczna*, Warszawa 2004, s. 39-40.

¹¹⁰ H. Przybylski, *Politologia. Zarys problematyki*, Katowice 1996, s. 336.

¹¹¹ A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a globalizacja*, w: L. Starosta (red.), *Studia Europejskie*, t. xi, Gdańsk 2002, s. 65.

¹¹² J. Bohdanowicz, *Fundamentalizm jako ruch religijny i społeczno-polityczny*, w: A. Chodurski i in. (red.), *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Toruń 2000, s. 67.

muzułmańskich pojawiły się stopy książek autorstwa mistrzów teorii *dżihadu* późnego średniowiecza Ibn Tajmijji czy Ibn Kathira, rozchwytywane przez ludzi pochodzących z różnych grup społecznych, nierzadko młodych i ubranych w nowoczesne stroje¹¹³. „Rządy w świecie islamskim znajdują się dzisiaj w stanie apostazji. Posiliły się przy stole kolonialistów i krzyżowców, komunistów i syjonistów. Z islamu nie zachowują nic poza samą nazwą, chociaż modlą się poszczą i udają muzułmanów”¹¹⁴. Państwo świeckie nie potrafiło zaproponować żadnego rozwiązania kryzysu, państwo muzułmańskie obiecało przynajmniej wybawienie¹¹⁵. Pisano, jeżeli rewolucja francuska ustanowiła prawa człowieka, jeżeli rewolucja rosyjska zbliżyła ludzi do rozwiązania kwestii klasowej, to wielka rewolucja islamska ustanowiła to wszystko 1300 lat wcześniej¹¹⁶.

„Życie polityczne islamu jest unikalne w swojej strukturze, w swoich funkcjach i w celach. Nie jest ono ani pragmatyczne, ani też instrumentalistyczne. Nie jest ono teokracją, nie jest ono dyktaturą proletariatu. Życie polityczne islamu nie jest też demokracją w potocznym tego słowa znaczeniu”¹¹⁷. 3 marca 1924 r. w Turcji po raz pierwszy w historii odważono się oddzielić religię od państwa¹¹⁸. W wyniku upadku kalifatu pojawiły się nowe ujęcia relacji religia – państwo. Islamiści propagowali odnowienie państwa islamskiego opartego na *szari’acie*. Zwolennicy demokratyzacji postulowali różne formy laicyzacji państwa. Wreszcie umiarkowani reformatorzy twierdzili, że laicyzacja, jako fenomen zachodni, nie odpowiada sytuacji państw muzułmańskich¹¹⁹. Odebranie władzy instytucjom religijnym było jednym z niewielu zwieńczonych sukcesem elementów „programu przymusowej modernizacji”¹²⁰. Islam, powtarzając za S. Kotobem, jest moralną ideologią implikującą idee polityczne, społeczne, ekonomiczne, mogące w pełni kształtować organizm państwowy i międzynarodowy¹²¹. Suwerenność państwa muzułmańskiego nie jest sprawą decyzji politycznej władcy ani kwestią ludu. Celem państwa islamskiego jest zaprowadzenie sprawiedliwości, ochrona wszystkich obywateli. Kwestia religijnych i rasowych mniejszości nie powstaje dopóty, dopóki ich przedstawiciele prze-

¹¹³ J. D a n e c k i, *Polityczne funkcje islamu*, s. 67.

¹¹⁴ E. S i v a n, *Radykalny islam*, s. 153.

¹¹⁵ B. T i b i, *Fundamentalizm*, s. 40.

¹¹⁶ R. P. M i t c h e l l, *The Society of Muslim Brothers*, w: H.A. J a m s h e e r, *Jedność arabska*, s. 78.

¹¹⁷ H. A b d a l a t i, *Spojrzenie w islam*, s. 168.

¹¹⁸ K. K o ś c i e l n i a k, *Relacja państwo-religia*, s. 336.

¹¹⁹ G r o u p e d e R e c h e r c h e s I s l a m o - C h r é t i e n, *Etat et religion*, s. 337.

¹²⁰ S. B r u c e, *Fundamentalizm*, s. 60.

¹²¹ S. K o t o b, *Islam religią przyszłości*, b.m.w. 1995, s. 9.

strzegają ładu i prawa państwowego. Państwo nie może być poddane władzy żadnego ugrupowania czy partii politycznej, która nie wyznaje islamskiej ideologii. Administrację i życie publiczne konstituuje umowa społeczna, której jedną stroną są ludzie, drugą Allah¹²². Dla prawnika w zlaicyzowanym świecie, powtarzając za S. H. Aminem, prawo stanowi żywy byt, będący odbiciem celów i potrzeb społeczeństwa, któremu służy. Prawo islamskie jest obiektywnym zjawiskiem, które wykracza poza myślenie i rozumowanie istot ludzkich¹²³. „Podział na sferę religijną i świecką, na *sacrum* i *profanum*, laicko-religijna dychotomia nie miała nigdy miejsca ani nie powstanie w historii islamu”¹²⁴.

Stosunki międzynarodowe są w islamie określone przez pryzmat zasady jedności rodzaju ludzkiego oraz bezwzględnego poszanowania życia i pokoju¹²⁵. Od kiedy islam przyniósł posłannictwo jedności, powtarzając za H. M. Tahir Ahmadem, wysiłki w celu jej osiągnięcia są stale podejmowane, czego przykładem jest ustanawianie międzynarodowych ciał, stosowanie coraz szybszych środków komunikacji i transportu¹²⁶. Potępiona jest bezprawna okupacja i ekspansja. Obowiązuje honorowanie traktatów międzynarodowych i utrzymywanie pokoju opartego na braterstwie narodów¹²⁷. Państwo islamskie, powtarzając za H. Abdalati, powinno odgrywać żywotną rolę na arenie międzynarodowej. „Tylko islam gwarantuje pokój w wymiarze indywidualnym, społecznym, ekonomicznym, narodowym i ponadnarodowym”¹²⁸. Za największe zagrożenia międzynarodowego ładu teoretycy muzułmańscy uważają wyzysk ekonomiczny jednych krajów przez drugie oraz rozbieżność między deklaracjami rządów a rzeczywistą praktyką ich posunięć¹²⁹. „Ci, z którymi ty zawierasz przymierze, a potem oni naruszają swój układ za każdym razem, oni nie są bogobojni”¹³⁰. Przejawem wierności fundamentalnym cechom islamu są kolejne próby budowy uniwersalnego państwa muzułmańskiego o zasięgu światowym – *pax islamica*. W idealnym państwie islamu T. Ad-Din An-Nabhaniego nie ma miejsca na prawo stanowione przez człowieka, *szari'at* jest budulcem samowystarczal-

¹²² H. A b d a l a t i, *Spojrzenie w islam*, s. 170-171.

¹²³ S. H. A m i n, *Islamic Law and Its Implications for Modern Law*, cyt. za: I. K a m i ń s k i, *Możliwości tworzenia prawa w islamskiej kulturze prawnej*, Państwo i Prawo 617(1997) z. 7, s. 33.

¹²⁴ *Tamże*, s. 10.

¹²⁵ H. A b d a l a t i, *Spojrzenie w islam*, s. 167.

¹²⁶ H. M. T a h i r A h m a d, *Kilka znaczących cech islamu*, Londyn b.r.w., s. 9.

¹²⁷ Rozmowa z Imamem M. Taha Żukiem ze Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej, w: E. S a k o w i c z, *Dostosować to co ludzkie*, s. 140.

¹²⁸ H. M. T a h i r A h m a d, *Kilka znaczących cech*, s. 21.

¹²⁹ Rozmowa z Imamem M. Taha Żukiem, s. 142.

¹³⁰ J. B i e l a w s k i (tłum.), *Koran*, sura VIII, w. 56-57, s. 217-218.

nym i doskonałym¹³¹. Państwo to zostało zaprojektowane jako wolne od obcych wpływów, instytucji i projektów ustrojowych. Mimo retoryki religijnej konstruuje on *de facto* nowoczesne państwo narodowe z konstytucją pisaną, instytucją powszechnych i bezpośrednich wyborów, suwerenną *ummą* udzielającą legitymizacji rządzącym. W koncepcji H. At-Turabiego odrzucona zostaje natomiast wypracowana przez stulecia tradycja prawnicza, króluje islam postępowy, który sam skłania do reform i podnoszenia standardów społecznych¹³². Skoro Zachód nie zdołał, jak dotąd, zbudować podwalin społeczeństwa uniwersalnego, nadszedł czas, według A. A. Abusulaymana, by tego zadania podjął się islam¹³³. Cywilizacja islamu, chociaż podzielona na regiony, faktycznie już dziś stanowi cywilizację światową, która nie mogła stać się globalną, gdyż brakowało jej instrumentów władzy, współczesnej nauki i technologii¹³⁴. „To nie są marzenia o mającym nadejść królestwie niebieskim. To są nauki Koranu i przekazy z dziejów islamu”¹³⁵.

Katarzyna Czajkowska, Kraków

IV. STATUS MĘŻCZYZNY W ISLAMIE

Islam w ostatniej dekadzie stał się źródłem wielu opracowań naukowych oraz tematem licznych programów radiowych i telewizyjnych, a także artykułów prasowych. Szczególnie ciekawe, jak się wydaje, jest życie muzułmańskiej kobiety, na temat której powstało wiele obszernych prac. Natomiast stosunkowo niewiele jest wyczerpujących informacji na temat roli mężczyzny w tradycji islamu. Ewa Machut-Mendecka w artykule *Mężczyźni o migdałowych*

¹³¹ S. T a j i - F a r o u k i, *Islamic State Theories and Contemporary Realities*, w: A. S. S i d a h m e d, A. E h t e s h a m i (red.), *Islamic Fundamentalism*, Oxford 1996, s. 36-37; A. M r o z e k - D u m a n o w s k a, *Globalizacja a idea Pax Islamica*, w: J. Z d a n o w s k i (red.), *Kultury pozaeuropejskie i globalizacja*, Warszawa 2000, s. 41.

¹³² H. A l - T u r a b i, *The Islamic State*, w: J. L. E s p o s i t o (red.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford 1983, s. 241, cyt. za: *tamże*, s. 102.

¹³³ A. A. A b u s u l a y m a n, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, Herndon 1987, s. XIII, cyt. za: *tamże*, s. 104.

¹³⁴ B. L e w i s, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem Islamu*, Warszawa 2003, s. 42.

¹³⁵ H. M. T a h i r A h m a d, *Kilka znaczących cech*, s. 176.

*oczach*¹ podjęła się ukazania mężczyzny w kulturze arabskiej. Jej studium próbuje ukazać psychologiczną stronę męskości mężczyzny Bliskiego Wschodu.

Islam uczy, że mężczyzna jest pierwszym i najważniejszym stworzeniem Bożym. Allah tchnął życie w człowieka ulepionego z prochu ziemi oraz nadał mu imię Adam. W ten sposób Bóg ustanowił Adama swoim namiestnikiem, a także ojcem wszystkich ludzi. Człowiek, będąc wiernym sługą Allaha, jest wynagradzany przez Niego miłosierną troską oraz opieką. Ponadto w myśl antropologii muzułmańskiej człowiek został powołany do doskonałości życia i ulepszania porządku społecznego². Mężczyzna stanowi fundament społeczeństwa kultury muzułmańskiej. I chociaż Koran nie wprowadza różnicy między dziewczynkami i chłopcami, ponieważ uznaje, że oboje są darem Boga: „Do Boga należy królestwo niebios i ziemi. On stwarza to, co chce. On daje córki, komu chce, i On daje synów, komu chce” (Sura XLII, w. 49), to w mentalności ludzi wywodzących się z terenów Arabii zakorzenione jest, że dominujące stanowisko w społeczności zajmuje mężczyzna.

Współcześnie nie spotyka się już typowego patriarchy, bowiem ewoluował on do nieco innej formy regulowania życia społecznego, a mianowicie do patriarchy. Jest to pojęcie socjologiczne, oznaczające dominację mężczyzny zarówno w stosunkach rodzinnych, jak i społecznych. Podstawowym założeniem patriarchy jest wyraźne rozróżnienie pozycji kobiet, dzieci i mężczyzn od szczególnej pozycji ojca, będącego głową oraz opiekunem rodu. Ponadto stanowi on społeczne dowartościowanie dorosłego mężczyzny oraz wynikający z tej szczególnej roli obowiązek zapewnienia środków materialnych, a także gwarancję bezpieczeństwa najbliższym krewnym, zwłaszcza kobietom i dzieciom.

Zgodnie z tymi przesłankami doktryna islamu wywyższa mężczyznę ponad inne stworzenia, a przez tę uprzywilejowaną pozycję czuje się on predestynowany do zajmowania ważnych stanowisk, także publicznych, oraz pierwszeństwa w kształceniu.

Chłopiec

Koran niewiele miejsca poświęca obrzędowości związanej z narodzinami dzieci. Dlatego obyczaje odnoszące się do narodzin i życia dzieci przejęto z tradycji przedmuzułmańskiej.

¹ E. Machut-Mendekca, *Mężczyźni o migdałowych oczach (męskość kultury arabskiej)*, w: A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm*, Warszawa 2003, s. 105-123.

² E. Sakowicz, *Mężczyzna w religiach monoteistycznych – w islamie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XII, Lublin 2008, kol. 755.

Narodziny dziecka są dla społeczności muzułmańskiej wielką radością. Mimo nauki zawartej w Koranie o równości płci dzieci, radość z narodzin chłopca jest większa, szczególnie gdy jest to syn pierworodny. Berberowie z Afryki Północnej uważają jednak, że prawdziwym błogosławieństwem dla małżeństwa są narodziny dziewczynki, ponieważ to kobieta jest podstawą rodziny i to ona spełnia ważniejszą rolę w życiu rodzinnym aniżeli mężczyzna. W celu zapewnienia pomyślności oraz dostatku i bogactwa w życiu, tuż po narodzinach zostaje włożona do buzi noworodka odrobina miodu, oliwy lub mleka – czyli produktów, którymi będzie się ono żywić – by nigdy ich nie zabrakło w jego życiu³. Natomiast pierwszymi słowami, które powinno usłyszeć nowo narodzone dziecko to wezwanie do modlitwy – *azan*, a do lewego ucha szeptaana jest *szahada*, czyli wyznanie wiary, ponieważ według teologii muzułmańskiej każdy człowiek jest w swej istocie muzułmaninem⁴.

Bardzo ważnym obrzędem dla rodziców noworodka jest *akiki*, czyli nadanie imienia. Ma to miejsce najczęściej między siódmym a czternastym dniem życia. Popularnymi imionami nadawanymi dzieciom są imiona proroka lub członków jego rodziny, natomiast wśród szyitów⁵ najpopularniejszymi imionami są: Ali i Husajn. W czasie ceremonii *akiki* noworodkowi obcinany jest kosmyk włosów, a zwyczaj ten uważany jest za rytuał oczyszczający dziecko ze wszystkiego, co nieczyste i złe⁶.

Obrzezanie

Ważnym wydarzeniem w życiu chłopca jest obrzezanie. Obrzęd ten w tradycji islamu dokonywany jest ze względów kulturowych i religijnych. Czynność ta jest religijnym obyczajem, a w krajach radykalnych wręcz nakazem religijnym, bowiem Koran o nim nie naucza. Zaś zalecenia dotyczące obrzezania dzieci płci męskiej są zapisane w Sunnie. Mahomet pozostawił pięć zaleceń, których winni przestrzegać wierni Allaha: „Pięć rzeczy jest spośród Fitry [naturalny stan czło-

³ Por. E. Szymaniński, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w islamie*, w: J. Keller, W. Kotłowski (red.), *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 488-489.

⁴ Por. M. Klöcker, U. Tvoruschka, *Etyka wielkich religii*, Warszawa 2002, s. 103; R. Kirste, H. Schultze, *Święta wielkich religii*, Warszawa 1998, s. 79-80.

⁵ Szyici – wyznawcy jednego (mniejszościowego) z dwóch odłamów islamu: sunnizmu i szyizmu (*szia* – „partia”, „stronnicwo”), którzy po śmierci Mahometa opowiedzieli się po stronie Alego i jego potomków. Szyici uważają, że następcą Mahometa winien być ktoś z jego plemienia. Największym skupiskiem szyitów jest Iran; por. A. Th. Khoury, *Szyici*, w: F. Köniig, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii – zjawiska – dzieje – idee*, Warszawa 1997, s. 451-452.

⁶ Por. R. Kirste, H. Schultze, *Święta wielkich religii*, s. 80; E. Szymaniński, *Zwyczaje*, s. 490-491.

wieka w którym każdy się rodzi, oznacza także religię islamu]: Obrzezanie, usuwanie włosów łonowych, przycinanie wąsów, obcinanie paznokci i usuwanie włosów spod pachy”⁷.

Dlatego żaden muzułmanin nie zrezygnuje z obrzezania syna. Zwyczaj ten został przejęty z czasów przedislamskich, znany był wśród ludów semickich i jest głęboko osadzony w tradycji. Praktyka obrzezania z przyczyn religijnych jest aktem rytualnym, którego celem jest jeszcze ściślejsze zjednoczenie wiernego z Bogiem oraz całą wspólnotą. W tradycji muzułmańskiej obrzędu obrzezania dokonuje się najczęściej od ósmego dnia życia do czternastu lat. Czas dokonywania tego obrzędu jest bardzo zróżnicowany i uzależniony od regionu, jednak najczęściej dokonuje się go w wieku dwóch do czterech lat⁸.

Obrzezanie jest wielkim świętem rodzinnym, w którym bierze udział rodzina i znajomi, wręczając chłopcu z tej okazji prezenty. Obchody połączone są z wystawnym przyjęciem, dlatego często wydarzenie to organizowane jest wspólnie dla kilku chłopców z bliższej i dalszej rodziny. Uroczystości trwają najczęściej dwa dni i są podobne do obchodów dni poprzedzających ślub. Składają się z dwóch części: pierwszego dnia chłopcy spędzają czas w towarzystwie kobiet, natomiast drugiego dnia rozpoczyna się święto mężczyzn. W drugiej części uroczystości obrzezania recytowany jest Koran oraz odmówiona zostaje wspólna modlitwa i odwiedzenie meczetu. Uwieńczeniem uroczystości jest poprowadzenie chłopców w procesji przez miasto, po której następuje zabieg obrzezania, dokonywany przez lekarza lub specjalnie przygotowanego do wykonywania tej czynności rzeźnika. Przez kilka dni po obrzezaniu chłopiec nosi specjalną koszulę, a każdy, kto spotka tak ubranego chłopca, pozdrawia go i częstuje słodyczami⁹.

Obrzezanie jest jednym z najważniejszych symboli świadczących o przynależności do islamu. To obrzęd oczyszczający oraz zmieniający status społeczny jednostki, nazywany „obrzędem przejścia”¹⁰. Przez obrzezanie chłopiec zostaje włączony do wspólnoty – *ummy*¹¹, czyli gminy wszystkich muzułmanów. Jednak obecnie praktyka ta często jest kwestionowana, zwłaszcza przez organizacje, które rozumieją ten akt jako pogwałcenie praw człowieka. Komitet Fatw

⁷ *Hadisy zebrane przez Al-Buchariego*, <http://www.planetaislam.com/praktyka/hadisy/buchari/index.htm> (dostęp 19 V 2009).

⁸ Por. K. R o m a n i u k, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994, s. 59-61.

⁹ Por. A. M a r e k, A. N a l b o r c z y k (red.), *Nie bój się islamu. Leksykon dla dziennikarzy*, Warszawa 2003, s. 72; R. K i r s t e, H. S c h u l t z e, *Święta wielkich religii*, s. 81-82.

¹⁰ Por. M. D z i e k a n, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997, s. 74-75.

¹¹ *Umma* – to „matka”. To wspólnota, której jedność opiera się na bogobojności jej członków. *Umma* obejmuje również sfery życia państwowego; M.U. T w o r u s c h k a, *Islam*, Warszawa 2005, s. 93.

w Arabii Saudyjskiej wydał orzeczenie, w którym stwierdza, że: „Jeżeli jednak istnieje obawa że obrzezanie może być trudne lub mieć jakieś komplikacje dla dorosłego już mężczyzny, lub jeżeli miałyby zniechęcić go od przyjęcia islamu, nie ma potrzeby, aby był on obrzezany”¹².

Dorosłość

Dorosłość mężczyzny w kręgu kultury islamu można rozpatrywać w dwóch ujęciach: uczestniczenia w świecie mężczyzn oraz dojrzałości. Chłopiec zostaje włączony w świat mężczyzn przez obrzezanie. Od tego momentu dziecko płci męskiej przechodzi pod opiekę mężczyzn, zazwyczaj ojca, który zapoznaje go z rolą i statusem mężczyzny w społeczności muzułmańskiej. Pierwszym etapem przechodzenia z wieku dziecięcego, chłopięcego, jest uczestniczenie w modlitwie wspólnie z ojcem, w części meczetu przeznaczonej dla mężczyzn. Ponadto, zgodnie z nakazami prawa islamu, każdy dorosły mężczyzna ma obowiązek uczestniczenia w piątkowej modlitwie, zwanej *dzumu 'ah*. Meczet jest miejscem wyjątkowym dla muzułmanów, którego rangę podkreślił następujący hadis wypowiedziany przez Mahometą: „Kto modli się w meczecie przez jeden dzień, tego Bóg odgrodzi od ognia piekielnego trzema rowami, a każdy rów będzie szerszy niż odległość dzieląca zorzę poranną od wieczornej”¹³. Dlatego mężczyzna ma obowiązek uczestniczenia w modlitwach odprawianych w meczecie.

Natomiast drugim elementem wkraczania w dorosłość jest dojrzałość psychiczna i fizyczna. Dojrzałość fizyczna jest w islamie różnie definiowana. Część uczonych uważa, że chłopiec osiąga dojrzałość w wieku piętnastu lat, ale są też zwolennicy teorii głoszącej wejście w dorosłość wraz z osiągnięciem osiemnastego roku życia. Dojrzałość umożliwia muzułmańskiemu chłopakowi zawarcie związku małżeńskiego.

Mężczyzna, który osiągnął dojrzałość płciową, jest również zobowiązany do przestrzegania postu w miesiącu ramadan. Innym wymaganiami rytualnym związanym z dojrzałością jest obowiązek wykonania *gusl*¹⁴ przed wspólnotową, piątkową modlitwą w meczecie. Ten nakaz pozostawił muzułmanom Mahomet, ucząc: „*Gusl* w piątek jest obowiązkowy, dla każdego muzułmanina, który osiągnął dojrzałość...”¹⁵

¹² *Fataawa al-Lajnah al-Daa'imah*, 5/115, <http://www.planetaislam.com> (dostęp 19 V 2009).

¹³ M. D z i e k a n, *Symbolika*, s. 63.

¹⁴ *Gusl* – obowiązkowa kąpiel, polegająca na obmyciu całego ciała wodą.

¹⁵ M. b i n J a m i l Z i n o, *Księga czystości*, <http://www.planetaislam.com/praktyka/taharah/10.html> (dostęp 21 V 2009).

Przewodnictwo polityczne i duchowe

Muzułmańscy mężczyźni nie tylko dominują w swoich rodzinach oraz domach, ale także pełnią niemal wszystkie funkcje związane z życiem wspólnoty muzułmańskiej. Zgodnie z nauką islamu tylko mężczyźni mogą być prorokami (*nabi*) lub wysłannikami Boga (*rasul*)¹⁶.

Administracja państw muzułmańskich oparta jest przede wszystkim na zasadach opisanych w Koranie, który poucza: „I niech powstanie spośród was naród, który wzywa do dobra, nakazuje to, co jest uznane, i zakazuje tego, co jest naganne, Tacy będą szczęśliwi!” (Sura III, w.104). Na tej podstawie przyjmuje się, że system władzy został stworzony przez Boga, dlatego wszyscy muszą przestrzegać prawa dotyczącego ustroju i funkcjonowania państwa. Islam określił również warunki, jakie musi spełniać osoba, pragnąca zostać głową państwa. Oprócz dobrego zdrowia i doświadczenia w polityce, kandydat musi być muzułmaninem oraz mężczyzną¹⁷. W przeszłości urząd kalifa należał wyłącznie do mężczyzn. Współcześnie w krajach muzułmańskich polityka jest domeną mężczyzn, którzy zajmują wysokie stanowiska urzędnicze oraz państwowe¹⁸.

Również funkcje religijne do dziś pełnią przede wszystkim mężczyźni. Imamem, a więc przełożonym religijnej wspólnoty muzułmańskiej, może zostać tylko mężczyzna. Do jego zadań należy przede wszystkim przewodniczenie rytualnej modlitwie oraz wygłaszanie kazań podczas piątkowego nabożeństwa w meczecie. Ponadto imam może sprawować również urząd sędziego, a także nauczyciela w szkole koranicznej¹⁹.

Muftim, czyli uczonym muzułmańskim prawnikiem i teologiem, może być tylko mężczyzna. Wydaje on oficjalne orzeczenia w zakresie prawa, zwane *fatwami*. *Fatwy* dotyczyć mogą prawa państwowego oraz życia prywatnego, związanego z religią. Obecnie każdy kraj muzułmański ma własnych *muftich*, którzy działają w ramach urzędów państwowych, tzw. domów wydawania *fatwy*

¹⁶ Por. E. S a k o w i c z, *Mężczyzna w islamie*, kol. 755.

¹⁷ Por. *Struktura władzy w islamie*, http://www.eioba.pl/a2693/struktura_wladzy_w_islamie (dostęp 24 VI 2009).

¹⁸ Nieliczne wyjątki od tej reguły zdarzały się w dawnej historii islamu. Aisza, żona Mahometa wywierała wpływ na politykę wczesnej wspólnoty muzułmańskiej, sprzeciwiając się Alemu; Razja Sultan rządziła Sultanatem Dehli, Szadzarat ad-Durr była królową Mameluków i rządziła w Egipcie. Współcześnie w niektórych krajach muzułmańskich kobiety zajmowały wysokie stanowiska państwowe. Benazir Bhutto była premierem Pakistanu, prezydentem Indonezji była Megawati Sukarnoputri, premierem Bangladeszu Chaleda Zia, a premierem Turcji Tansu Ciller.

¹⁹ Por. M. U. T w o r u s c h k a, *Islam*, s. 63.

(z arab. *dar al-ifta*). Mufti w krajach muzułmańskich cieszą się znacznym autorytetem prawnym oraz politycznym²⁰.

Ubiór mężczyzny

Strój w kulturze muzułmańskiej odzwierciedla różnice między kobietami i mężczyznami, zasady ubioru określone zostały też w prawie. Moda w kulturze świata islamu jest syntezą *szariatu* i regionalnych zwyczajów. Podstawowymi warunkami dotyczącymi zewnętrznego wyglądu muzułmanów są skromność oraz schludność, przykazana przez Mahometa: „Uporządkuj swoje włosy i brodę! (...) Czyż tak nie jest lepiej, niż gdy ktoś z was przebywa [w meczecie] ze zmierzwionymi włosami niczym szatan?”²¹

Islam wprowadził termin *al-atra* określający części ciała, których nie wolno pokazywać obcym. W przypadku kobiet *al-atra* oznacza całe ciało (w niektórych krajach oprócz twarzy i rąk), natomiast w odniesieniu do mężczyzn *al-atra* stanowi obszar od pasa (pępka) w dół. Ponadto męska *al-atra* podzielona została na dwie kategorie: mocną i łagodną. Mocna obejmuje intymne części ciała oraz pośladki, natomiast łagodna inne obszary między pępkiem a kolanami²².

Zasłanianie obszarów *al-atry* ochrania skromność oraz godność osób, które ja stosują. Istnieje kilka rodzajów *al-atry*, a dokładność osłaniania obszarów zależy od relacji, jakie łączy muzułmanina lub muzułmankę z otaczającym społeczeństwem. Religia nakazuje zakrywanie *al-atry*, bowiem wówczas dopełniany jest warunek wstydlivosti, o którym Mahomet pouczał następująco: „Wstydlivość i wiara są ze sobą połączone i jeśli jedno z nich zanika, to drugie także zanika”²³.

Odzież

Wobec kobiet wymagania dotyczące ubioru są znacznie bardziej restrykcyjne. Mężczyznom zalecana jest prostota w doborze stroju oraz unikanie odzieży wykonanej z jedwabiu. W krajach muzułmańskich mężczyźni nie pokazują się publicznie z gołymi torsami i w krótkich spodenkach²⁴. Do tradycyjnych elementów odzieży świata islamu można zaliczyć: męską *galabiję*, *abaję* oraz szarawary.

²⁰ Tamże, s.105.

²¹ M. D z i e k a n, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 433.

²² Por. *Al-atra*, http://www.eioba.pl/a2728/zasady_ubioru_mezczyzny_i_kobiety_w_islamie (dostęp 26 V 2009).

²³ H. A b u - R u b, B. Z a b ż a, *Status kobiety w islamie*, s. 152.

²⁴ Por. M. Z y z i k, *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003, s. 137-138.

Galabijja jest tradycyjną szatą mężczyzn arabskich. Charakteryzuje się szerokim oraz luźnym fasonem, przez co podobna jest do długiej koszuli nocnej²⁵. Najczęściej uszyta jest z białego i przewiewnego materiału, by odbijała światło słoneczne. Jednak są również szaty bogato zdobione, a także haftowane oraz wyszywane cekinami. Krój męskiej *galabijji* różni się w zależności od regionu. W Egipcie ma rozszerzane rękawy i jest wycięta pod szyją, natomiast w fasonie iraackim jest stójka oraz proste rękawy²⁶.

Rodzajem wierzchniego okrycia, noszonym przez muzułmańskich mężczyzn jest *abaja*, nazywana również *aba*. Płaszcz ten, podobnie jak *galabijja*, charakteryzuje się luźnym i szerokim krojem, a elementem charakterystycznym jest brak rękawów. *Abaję* najczęściej wyrabia się z wełny wielbłądziej albo koziej, w różnych odcieniach brązu, a także w kolorach czarnym i białym lub w czarno-białe oraz biało-brązowe pasy. Okrycie ma elementy ozdobne, wykonane złotym lub srebrnym haftem, które zazwyczaj umieszczane są dookoła szyi. Natomiast w celu ukrycia szwów, maskuje się je sznureczkiem w kolorze pasującym do całości. *Abaja* była najpopularniejsza wśród Beduinów, zaś w miastach noszona głównie przez starszyznę. Najśłynniejsze okrycia wyrabiano w Arabii Saudyjskiej, w rejonie Al-Hasa²⁷.

Długie, szerokie i bufiaste spodnie zwane po polsku szarawarami²⁸ są elementem tradycyjnego stroju społeczności Orientu, zarówno kobiet jak i mężczyzn. Zazwyczaj szyte są z jaskrawych materiałów²⁹.

Szczególnym rodzajem męskiego, muzułmańskiego ubioru jest szata *ihram*³⁰. To białe, najczęściej bawełniane, obowiązkowy ubiór uczestnika pielgrzymki do Mekki. Składa się on z dwóch części: wierzchniej zwanej *riza* i spodniej o nazwie *izar*. Cechą charakterystyczną stroju jest brak szwów oraz zapięć. Podczas pielgrzymki do Mekki mężczyznom nie wolno, pod rygorem unieważnienia całego rytuału pielgrzymkowego, nosić ubrań sztytych³¹.

Mężczyzna w określony sposób wkłada obie części *ihramu*. *Izarem* obwiązuje się biodra i mocuje za pomocą materiałowego, szerokiego pasa, natomiast *rizę* przewiesza się przez ramię, okrywając górną część ciała. *Hadżdźi*, czy-

²⁵ *Galabiję* z upodobaniem nosił Juliusz Słowacki, używając jej jako szlafroka; por. M. D z i e k a n, *Polacy a świat arabski*, Gdańsk 1997, s. 83.

²⁶ Por. t e n ż e, *Dzieje kultury arabskiej*, s. 434.

²⁷ Por. *Abaja*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Abaja> (dostęp 25 V 2009).

²⁸ Szarawary nazwa pochodzi od perskiego *szalwar* – „spodnie”.

²⁹ Znane były również w Polsce w XVI-XVIII w., nazywane hajdawerami.

³⁰ Podstawowe znaczenie słowa *ihram* to „stan uświęcenia”, „rytualna czystość”, w którą wchodzi pielgrzym odbywający rytualną pielgrzymkę do Mekki.

³¹ Por. *Zachowania zabronione podczas stanu ihramowego*, http://www.mzr.pl/pl/pielgrzymka.php?id_piel=2 (dostęp 25 V 2009).

li mężczyzna, który odbył pielgrzymkę do Mekki, powinien zostać pochowany w stroju *ihram*³².

Jednakowe białe szaty dla wszystkich mężczyzn pielgrzymujących do Mekki symbolizują równość muzułmanów w oczach Allaha. U Boga nie ma podziału na pochodzenie, majątność oraz wykształcenie.

Jednak moda typowa dla świata tradycji łańskiejskiej coraz bardziej kształtuje styl ubierania się w krajach arabsko-muzułmańskich. Efektem takiego przenikania kultur jest noszenie przez mężczyzn elementów garderoby muzułmańskiej uzupełnionej akcentami europejskimi; np. *galabija* i marynarka albo garnitur i arabskie nakrycie głowy *kefija* lub turban³³.

Nakrycia głowy

Kefija jest tradycyjnym arabskim nakryciem głowy. Arabska nazwa *kufija* wywodzi się od miasta Kufa, zaś w Polsce przyjęła potoczną nazwę „arafatka”³⁴. *Kefija* jest kwadratowym kawałkiem zazwyczaj bawełnianego materiału. Palestyńskie *kefije* wykonane są najczęściej z mieszaniny bawełny i wełny, taka struktura przędzy ma właściwości zatrzymywania ciepła oraz szybko schnie po zamoczeniu. Chusta składana jest na pół, by powstał trójkąt i w dowolny sposób owija się ją dookoła głowy. Do przytrzymywania nakrycia głowy w jednym miejscu używa się pętli ze sznurka wykonanego z koziej sierści, nazywanego *ikal*. *Kefije* najczęściej są białe z czarnym lub czerwonym wzorem. Poszczególne wzory i kolory powiązane są z poszczególnymi państwami arabskimi. Biała *kefija* jest najbardziej popularna w państwach Zatoki Perskiej³⁵ i wyparła wzory z Kuwejtu oraz Bahrajnu. Biało-czarna rozpowszechniona została w krajach Lewantu³⁶, natomiast biało-czerwona wiązana jest z Jordanią³⁷. *Kefija* jest również palestyńskim symbolem narodowym, ponadto można z niej uformować turban.

Turban jest męskim nakryciem głowy, najbardziej utożsamianym z islamem, aczkolwiek obecnie nie jest zbyt popularny wśród mężczyzn. Zgodnie z tradycją muzułmańską głoszącą, że Mahomet nosił turban, z tym elementem męskiego stroju związane były pewne obyczaje. Turban zakładano stojąc, koniecznie

³² Por. Okrażanie środka świata, <http://www.arabia.pl/content/view/264010/51/> (dostęp 25 V 2009).

³³ Por. M. D z i e k a n, *Dzieje kultury*, s. 435.

³⁴ Inne nazwy *kefiji* zależą od regionu: w Arabii Saudyjskiej i Bahrajnie nazywana jest *ghutra* oraz *szmagh* i *hatta*. W języku ang. *arabic scarf* („szalik”, „chustka arabska”).

³⁵ Zjednoczone Emiraty Arabskie, Arabia Saudyjska, Katar, Irak, Iran.

³⁶ Syria, Liban, Autonomia Palestyńska.

³⁷ Por. M. D z i e k a n, *Dzieje kultury*, s. 434-435.

prawą ręką, przy jednoczesnym wypowiedaniu przepisanych prawem modlitw. Poza tym ważny był kolor nakrycia głowy, związany z regionem oraz pozycją w społeczeństwie. Najpopularniejsze były turbany białe, czarne zarezerwowane były dla przywódców religijnych, a zielone dla potomków Mahometa. Islam zalecał noszenie turbanu podczas modlitwy w meczecie, a także podczas audjencji u władców³⁸. Obecnie jest on używany głównie w Indiach, a także w krajach Półwyspu Arabskiego i w Iranie. Turban zwijany jest ręcznie z długiego, czterometrowego kawałka tkaniny bawełnianej.

Fez również jest męskim nakryciem głowy, utożsamiany z krajami muzułmańskimi. W swoim kształcie przypomina ścięty stożek, najczęściej wykonany z bordowego filcu i ozdobiony czarnym frędzlem. Jego nazwa pochodzi od marokańskiego miasta Fez, w którym czapki te produkowano od XVIII w. Fez używany jest przez muzułmanów w krajach Bliskiego Wschodu, a także w Turcji. Z tego powodu nazywany bywa „turecką czapeczką”³⁹.

Homoseksualizm

Homoseksualizm jest formą orientacji seksualnej, charakteryzującą się zaangażowaniem psychoemocjonalnym oraz pociąganiem seksualnym do osób tej samej płci. Islam rozróżnia dwa pojęcia tego rodzaju aktów: *liwat* na określenie stosunków płciowych między mężczyznami oraz *sihak* – między kobietami⁴⁰.

Stosunki seksualne między osobami tej samej płci są odrzucane oraz surowo potępiane przez moralność islamu. W myśl nauki muzułmańskiej, homoseksualizm jest naruszeniem Bożego porządku. Podobnie jak spożywanie alkoholu i zażywanie narkotyków, a także rozwód, homoseksualizm należy do przestępstw burzących ład etyczny w społeczeństwie⁴¹. Kara śmierci za praktyki homoseksualne zapisana jest w prawie niektórych krajów muzułmańskich, wśród których są: Afganistan, Arabia Saudyjska, Iran, Zjednoczone Emiraty Arabskie. Niezgodne z prawem kontakty seksualne są sprzeczne z prawem Bożym oraz należą do przestępstw przeciwko wspólności muzułmańskiej, dlatego obowiązkiem państwa oraz sądownictwa jest zastosowanie środków karnych w imię Boga⁴². Tak było w przypadku irańskich nastolatków Mahmuda Asgaria i Ajaza Marhonięgo, którzy zostali skazani na śmierć i publicznie powieszani w Meszhedzie⁴³.

³⁸ *Tamże*, s. 435.

³⁹ Por. *Fez*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Fez_ (dostęp 25 V 2009) (czapka).

⁴⁰ Por. M. D z i e k a n, *Dzieje kultury*, s. 450.

⁴¹ Por. M. K l o c k e r, M. U. T w o r u s c h k a, *Etyka wielkich religii*, s. 24.

⁴² *Tamże*, s. 25-26.

⁴³ Egzekucja została wykonana przez irańskich fundamentalistów 19 VII 2005 r. Okoliczności oskarżenia nie są do końca jasne. Aresztowani zostali za kontakty homoseksualne, ale po-

Innym argumentem podnoszonym przeciwko homoseksualizmowi jest niska pozycja kobiety w społeczności muzułmańskiej. Role seksualne: aktywność i pasywność oraz dominacja i podporządkowanie są przypisane odpowiednio mężczyźnie i kobiecie. Dlatego mężczyzna utrzymujący kontakty seksualne z innym mężczyzną degraduje siebie do pozycji kobiety, a tym samym wprowadza nieład w strukturę społeczności⁴⁴.

Potępienie praktyk homoseksualnych podkreślone zostało w Koranie: „Oto przychodziecie przez namiętność do mężczyzn zamiast do kobiet. Tak, jesteście ludem występny!” (Sura VII, w. 81) oraz „Czy będziecie obcować z mężczyznami ze wszystkich światów, a pozostawiać wasze żony, które stworzył wasz Pan dla was? Tak, jesteście ludem występny!” (Sura XXVI, w. 165-166). Natomiast jeszcze bardziej surowa w swoich sądach oraz nakazach jest Tradycja Sunny, w której Mahomet stwierdza: „Zabij tego, który to czyni, a także tego, któremu to czynią”⁴⁵.

Praktyki homoseksualne mogą być również karane innymi sposobami, do których można zaliczyć długotrwałe więzienie, nawet do dziesięciu lat pozbawienia wolności, karę chłosty, wypędzenie ze społeczności muzułmańskiej. Natomiast kara śmierci także może być wykonana różnymi sposobami, w zależności od stopnia winy przestępcy. Homoseksualizm można pozbawić życia przez ukamienowanie, ścięcie mieczem lub powieszenie⁴⁶.

Mimo tak surowego potępienia aktów homoseksualnych wydaje się, że na Wschodzie homoseksualizm jest częstszy, ze względu na ścisły podział płci, niż na Zachodzie. Zwolenniczką takiej tezy jest Fatima Mernisi, muzułmańska socjolog⁴⁷. Ponadto mężczyźni, wywodzący się z ubogich warstw społecznych, często długo oczekują na zawarcie związku małżeńskiego, ponieważ mają trudności ze zgromadzeniem środków materialnych na ofiarowanie *mahr*⁴⁸.

dawano również jako powód gwałt na trzynastoletniej osobie. Po czteremnastomiesięcznym pobycie w więzieniu i wielokrotnych torturach (228 razy poddawani byli chłoscie), „przyznali się do winy”, w wyniku czego zostali powieszani, zgodnie z prawem szariat. Por. *Mahmud Asgari i Ajaz Marhoni*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Mahmud_Asgari_i_Ajaz_Marhoni (dostęp 22 VI 2009).

⁴⁴ Por. *Homoseksualizm a kontekst kulturowy*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Homoseksualizm_a_kontekst_kulturowy#.C5.9Awiat_arabski_i_islam (dostęp 22 VI 2009).

⁴⁵ M. D z i e k a n, *Dzieje kultury*, s. 450.

⁴⁶ *Tamże*, s. 450.

⁴⁷ Por. A. W ą s, *Homoseksualizm w islamie*, <http://www.radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=257856> (dostęp 22 VI 2009).

⁴⁸ Por. *Homoseksualizm a kontekst kulturowy*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Homoseksualizm_a_kontekst_kulturowy#.C5.9Awiat_arabski_i_islam (dostęp 22 VI 2009).

Prawo dotyczące przestępstw seksualnych nie zawsze jest egzekwowane. Do lat 40. XX w., w egipskiej oazie Siwa praktykowane były małżeństwa między mężczyznami, stanowiące regionalny wyjątek. Do dziś w diasporze muzułmańskiej krajów zachodnich istnieją organizacje zrzeszające muzułmanów-homoseksualistów: Queer Jihad oraz Al-Fatiha. Jednak współwyznawcy uważają ich członków za apostatów⁴⁹.

Podsumowując analizę statusu mężczyzny w islamie, należy jednoznacznie stwierdzić, że prawo oraz tradycja koraniczna zapewnia mężczyźnie uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie. Mężczyźni dominują w różnych dziedzinach życia społecznego, religijnego oraz politycznego. Jednak należy podkreślić, że kultura świata islamu wymaga od muzułmańskich mężczyzn szczególnej odpowiedzialności, a także opieki wobec rodziny. Owe wysokie wymagania rekompensowane są specyficznym rodzajem relaksu i wypoczynku. Muzułmanie pielęgnują relacje międzyludzkie nie tylko wśród krewnych i rodziny, ale również podtrzymują relacje sąsiedzkie i koleżeńskie. Dlatego większą część wolnego czasu mężczyźni spędzają poza domem, w towarzystwie męskich znajomych, kolegów i przyjaciół⁵⁰.

Aldona Maria Piwko, Warszawa

⁴⁹ Por. *Religie a homoseksualizm*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Religie_a_homoseksualizm#Islam (dostęp 22 VI 2009).

⁵⁰ Według niektórych badaczy, nawet 80% wolnego czasu muzułmanie spędzają poza domem; por. *Przeciw, nawet bez za – czyli kilka słów o małżeństwach mieszanych*, <http://www.arabia.pl/content/view/290027/2/> (dostęp 22 VI 2009).