Eugeniusz Sakowicz, Hanna Buchcic, Magdalena Lewicka

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 82/2, 101-121

2012

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Collectanea Theologica
82(2012) nr 2

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (109)

ZAWARTOŚĆ: I. Religie uniwersalne, uniwersalistyczne, światowe; II. Główne idee dialogu katolicko-islamskiego na podstawie adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Nowa nadzieja dla Libanu*; III. Pracownia Języka i Kultury Arabskiej UMK.*

I. RELIGIE UNIWERSALNE, UNIWERSALISTYCZNE, ŚWIATOWE

„Religie uniwersalne", „religie uniwersalistyczne", „religie światowe" to określenia wprowadzone przez religioznawstwo na oznaczenie religii współczesnego świata, których orędzie zbawcze (uniwersalizm zbawienia) skierowane jest do wszystkich bez wyjątku ludzi: każdego czasu, przestrzeni geograficznej, kultury, mentalności. Są nimi religie monoteistyczne: chrześcijaństwo oraz islam, a także nieteistyczny buddyzm. „Oferują" one człowiekowi skuteczność wyzwolenia z grzechu, zła oraz niewiedzy i cierpienia. Znoszą wszelkie podziały między ludźmi. Tendencje uniwersalne obecne są też w judaizmie, o czym świadczy kryterium przynależności do tej religii (oprócz naturalnej przynależności do judaizmu, związanej z faktem narodzenia się z matki Żydówki, każdy człowiek może zostać wyznawcą tej religii przez formalny akt konwersji). Sinologia mówi z kolei o chińskim uniwersyzmie (czyli o trzech religiach: konfucjanizmie, taoizmie i buddyzmie chińskim) polegającym na całkowitej asymilacji tych religii w kulturze chińskiej, który nie jest jednak religią uniwersalną.

Cechami charakterystycznymi religii uniwersalnych są: skodyfikowana doktryna, otwartość na nowych wyznawców, powszechność zasięgu, dynamizm w działaniu, a także – duża liczebność wiernych (kryterium statystyczne jest ważne, ale nie najważniejsze). Obszary oddziaływań tych religii nie mogą stanowić jednak ostatecznego kryterium uniwersalizmu, bowiem obecnie, kiedy pokonane zostały wszelkie bariery komunikacyjne, religie etniczne czy narodowe mogą oddziaływać na innych ludzi i ich kultury poza przestrzeniami swej

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

wielowiekowej obecności, ale także przez cyber-misje, czyli proklamowanie religii w Internecie.

Przyjmuje się, że religie uniwersalne stanowią jeden z trzech podstawowych typów religii – oprócz religii plemiennych oraz narodowych. Jednak ze względu na liczne typologie religii, często rozbieżne czy wykluczające się, wyróżnienie tych religii spośród wszystkich istniejących systemów wierzeń nie ma waloru obligatoryjnego. Jest teoretyczną propozycją, ułatwiająca opis złożonego fenomenu religii.

Każda religia uniwersalna charakteryzuje się wyjątkową rolą założyciela (Budda, Jezus Chrystus, Mahomet) oraz kodyfikacją pisemną doktryny (święte księgi buddyzmu, Biblia, Koran). W chrześcijaństwie i islamie szczególne znaczenie odgrywa relacja: człowiek – Bóg. Buddyzm natomiast (koncentrując się tylko na człowieku) głosi autosoteriologię. Religie te charakteryzują się długim czasem istnienia. Kryterium chronologiczne miałoby stanowić jedno z fundamentalnych kryteriów, które pozwoliły wyróżnić religie uniwersalne, chociaż nie ma ono zastosowania do hinduizmu. Będąc religią narodową, hinduizm nie ma roszczeń uniwersalnych (hinduistą staje się dany człowiek przez sam fakt narodzenia z rodziców hinduistów, a konwersja na tę religię jest – wg ortodoksji hinduistycznej – niemożliwa).

W religii uniwersalnej fundamentalną rolę odgrywa akt włączenia do danej społeczności wierzących, którym jest „przyjęcie Trzech schronień" w buddyzmie (w Buddzie, w jego nauce oraz w założonej przez niego wspólnocie – *sandze*); chrzest w chrześcijaństwie; wyznanie wiary (*szahada*) w islamie. Religie te głoszą równość wszystkich wyznawców: ci, którzy zostali buddystami są jednakowo „przebudzonymi", „oświeconymi". Ochrzczeni są równymi sobie dziećmi Bożymi, solidarnie wyzwolonymi z grzechu pierworodnego. Wszyscy zaś muzułmanie, którzy złożyli wyznanie wiary, pozostają w jednej wspólnocie równych sobie ludzi.

Powstałe w określonym geograficznym kręgu religie uniwersalne rozprzestrzeniły się na wszystkie kontynenty. Od początku istnienia mają więc charakter misyjny i prowadzą szeroko zakrojoną działalność misyjną. Głoszą naukę swoich założycieli oraz ukształtowaną przez wieki tradycję, a także zakładają struktury instytucjonalne. W buddyzmie znany jest nakaz misyjny przekazany przez Buddę jego uczniom. Chrześcijaństwo swoją działalność ewangelizacyjną argumentuje nakazem misyjnym, danym przez Jezusa Chrystusa wszystkim ochrzczonym, który teologia nazywa „mandatem misyjnym" (Mt 28, 19-20). Obowiązkiem muzułmanów, jako wyznawców prawdziwej, wiernej Bożemu objawieniu religii jest doprowadzenie wszystkich ludzi do Allaha, co czynią na drodze prowadzenia misji (*da'wa*). Według niektórych autorów, religie uniwer-

salne stają się takimi właśnie w wyniku prowadzonej w sposób świadomy i zorganizowany działalności misyjnej. W takim ujęciu status tych religii jest wtórny wobec uprzednich działań misyjnych. Argumentacja ta jest nie do utrzymania, bowiem religie są misyjne, ponieważ są uniwersalne. Ich działalność nie jest też ograniczona określonym kryterium geograficzno-kulturowym (o czym świadczy np. inkulturacja chrześcijaństwa na wszystkich kontynentach czy też rozwój islamu poza kręgiem cywilizacji arabskiej, jak również popularność buddyzmu na całym świecie, nie tylko w państwach tradycyjnie buddyjskich, ale też na zachodzie Europy czy w Stanach Zjednoczonych).

Religie te nie są zdeterminowane etnicznie pod względem przynależności, ani ograniczone terytorialnie. Według nich wszyscy ludzie – bardziej lub mniej świadomie – czekają na głoszone przez nie orędzie. Buddyzm uważa, że wspólna kondycja wszystkich bez wyjątku ludzi, pogrążonych w cierpieniu, stanowi uniwersalną przestrzeń działania tej religii, która uważa siebie za tę, która je skutecznie niweczy. Z kolei przestrzeń całej ziemi jest podzielona na sfery wpływów pozostałych religii uniwersalnych. Są to diecezje bądź inne kościelne jednostki terytorialne (jak jest to w Kościele katolickim oraz innych Kościołach i wspólnotach eklezjalnych) oraz „ziemie islamu" (*dar al-islam*), a także terytoria, gdzie wciąż jeszcze religia ta nie została powszechnie przyjęta.

Doktryna poszczególnej religii akcentuje to wszystko, co ma wartość religijną i zarazem ogólnoludzką, i co dotyczy wprost egzystencji człowieka. Teza, jakoby doktryna religii uniwersalnej pomijała to, co jednostkowe i lokalne (Kazimierz Banek), jest nie tylko nie do utrzymania, ale w ogóle nie do przyjęcia. Doktryny buddyzmu, chrześcijaństwa oraz islamu bardzo mocno skupiają się na tym, co indywidualne, a rozwój misyjny (ekspansja misyjna) tych religii stanowi wystarczające świadectwo lokalnego (partykularnego) wymiaru wierzeń danej religii uniwersalnej (np. islam Tatarów Polskich i Litewskich oraz islam Irańczyków jest „lokalny", czyli specyficzny i w pewnym sensie „odrębny", a zarazem uniwersalny).

Wprowadzona przez religioznawstwo kategoria religii uniwersalnych może być rozpatrywana w świetle prawd głoszonych przez te religie. Przed II Soborem Watykańskim i w okresie posoborowym Karl Rahner głosił teorię anonimowego chrześcijaństwa. Według tej koncepcji, niechrześcijanie są już chrześcijanami mimo tego, że nie przyjęli chrztu, bowiem za nich wszystkich Jezus Chrystus umarł na krzyżu, a oni (chociaż tego nieświadomi), postępując w sposób prawy, są na drodze do zbawienia wysłużonego przez Syna Bożego, jedynego Zbawcę całego świata. W tradycji islamu znane jest natomiast przekonanie o przynależności każdego człowieka (już od momentu narodzin) do tej religii, bowiem każde stworzenie, a tym bardziej człowiek, powołane do życia przez Boga,

jest jednocześnie wezwane do całkowitego poddania swojej woli Allahowi. Niektórzy buddyści, po zapoznaniu się z teorią anonimowego chrześcijaństwa, zaczęli proklamować teorię anonimowego buddyzmu, wg której wszyscy ludzie są nieświadomymi buddystami, dopóki sami nie dostąpią oświecenia.

Roszczenia buddyzmu i islamu, jako religii uniwersalnej „weryfikuje" chrześcijańska teologia religii oraz teologia fundamentalna. Niektórzy autorzy (Krzysztof Kaucha), oceniając z punktu widzenia katolickiego teorię religii uniwersalnych, odrzucają roszczenia innych religii do uniwersalizmu, zastrzegając je wyłącznie dla chrześcijaństwa.

Dialog teologiczny prowadzony przez religie uniwersalne napotyka poważne trudności z racji na przekonanie posiadania pełnej prawdy przez każdą z nich.

Źródła:

M. W o j c i e c h o w s k i (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990; H. K ü n g, J. v a n E s s, H. v o n S t i e t e c r o n, H. B e c h t e r, *Christianity and Word Religions. Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, New York 1997[3]; S. B u d z i k, Z. K i j a s (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum Tarnów – Kraków, 14-15 kwietnia 1999*, Tarnów 2000; K. K a u c h a, *Religie uniwersalne*, w: zbior. *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1029-1034 (bibliografia); K. B a n e k, *Religie uniwersalistyczne*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, Warszawa 2003, s. 417-418; E. S a k o w i c z, *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: R. K a m i ń s k i i in. (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 46-49; E. S a k o w i c z, *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Lublin 2006, 337-345; E. S a k o w i c z, *Przynależący oraz dystansujący się od Kościoła*, w: J. K u l i s z (red.), *Wiara i kultura. Śmiały eksperyment Pana Boga*, Kraków 2008, s. 88-115; Ch. G r z e l a k, *The „Inclusive Pluralism" of Jacques Dupuis, its Contribution to a Christian Theology of Religions, and its Relevance to the South African Interreligious Context*, Pitermaritzburg-Lublin 2010.

Eugeniusz Sakowicz, Warszawa

II. GŁÓWNE IDEE DIALOGU KATOLICKO-ISLAMSKIEGO NA PODSTAWIE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ JANA PAWŁA II *NOWA NADZIEJA DLA LIBANU*

Z powodu wielowiekowej koegzystencji różnych grup religijnych Liban często określany jest jako „mozaika religii". Już od starożytności osiedlały się na jego terenie różne grupy religijne. Jako pierwsi przybyli tu chrześcijanie wywodzący się od mnicha św. Marona. Później osiedlali się muzułmanie wielu odłamów. Od najdawniejszych czasów żyli tu ludzie różnych religii, którzy musieli prowadzić ze sobą dialog. Gdy powstawał konflikt między różnymi grupami, konieczne było podjęcie i prowadzenie dialogu w celu wypracowania metod współistnienia w ojczyźnie. Dialog potrafił przerwać wszystkie konflikty. W okresie pokoju zapobiegał ich powstawaniu lub je opóźniał. Natomiast w czasie wojny pozwalał ograniczać zniszczenia i skutki krwawych walk. Zdawano sobie sprawę, że nie było żadnej alternatywy w stosunku do dialogu, ponieważ każda inna opcja była destrukcyjna dla całego społeczeństwa.[1]

Liczne czynniki wewnętrzne i zewnętrzne obecne w tym niewielkim bliskowschodnim kraju spowodowały wybuch szesnastoletniej wojny (1975-1991). To dramatyczne wydarzenie uświadomiło Libańczykom, że nieodzowne jest pojednanie osiągnięte na drodze dialogu. Widoczne było duże zaangażowanie Stolicy Apostolskiej w rozpoczęciu jego prowadzenia. Niepowodzenie w skutecznym prowadzeniu dialogu może prowadzić do wielkich emigracji z ojczyzny bądź zwątpienia we własną wiarę. Dlatego nadal aktualne są wskazania zawarte w posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Nowa nadzieja dla Libanu* z 1997 r.

Jan Paweł II wobec wojny w Libanie

Zaangażowanie Jana Pawła II w czasie wojny w Libanie zauważyć można w serii jego wypowiedzi, listów, orędzi do różnych grup libańskich lub wspólnot międzynarodowych. Niezmiernie ważne są dwa dokumenty: List apostolski do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o sytuacji w Libanie *Ancora una volta* oraz *Apel w obronie Libanu do wszystkich muzułmanów*. W pierwszym z nich papież pisał: „Liban jest czymś więcej niż tylko jednym z krajów, jest orędziem wolności i przykładem pluralizmu tak dla Wschodu, jak i dla Zachodu! (…) Śmierć Libanu byłaby niewątpliwie jedną z wielkich plam na sumieniu świata. Ocalenie tego kraju to jedno z zadań najpilniejszych i najszlachetniej-

[1] Por. A. el Halabi, *Le dialogue interreligieux: le contexte arabe et l'exemple libanais*, Beyrouth 2006, s. 244, 248.

szych, jakie świat dzisiejszy winien podjąć".[2] W *Apelu w obronie Libanu do wszystkich muzułmanów* Jan Paweł II zwrócił się do obywateli wyznających islam nie jako przedstawiciel jakiejś określonej grupy lub orientacji myślowej, ale w imię samego Boga. Podkreślił, że ludzie wierzący, synowie miłosiernego Boga, nie mogą pozostać obojętni, kiedy na ich oczach umiera naród.[3]

Innym, szczególnym wyrazem troski Stolicy Apostolskiej o ostateczne pojednanie w kraju było zwołanie Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Libanowi oraz opublikowanie posynodalnej adhortacji apostolskiej *Nowa nadzieja dla Libanu.* Synod odbywał się w dniach od 26 listopada do 14 grudnia 1995 r., a jego uczestnikami byli patriarchowie i kardynałowie Kościoła katolickiego. Obecni byli też przedstawiciele innych Kościołów chrześcijańskich, a także miejscowych wspólnot muzułmańskich. Nie ograniczył się on wyłącznie do omawiania wewnętrznych spraw Kościoła w Libanie, lecz uwzględnił problemy całego narodu, ponieważ losy katolików są ściśle powiązane z funkcjonowaniem całego kraju.[4] Posynodalna adhortacja została ogłoszona 10 maja 1997 r. podczas podróży apostolskiej Jana Pawła II do Libanu przy okazji spotkania z młodzieżą.

Struktura wyznaniowa

Sytuacja religijna w Libanie była i nadal jest bardzo złożona. Kraj liczy ponad 3 mln mieszkańców, którzy należą do osiemnastu wspólnot religijnych. Na bogactwo religii i kultur kraju składa się dwanaście wspólnot chrześcijańskich, w tym sześć obrządków Kościoła katolickiego, a także Kościół greko-prawosławny, ormiańsko-prawosławny, syryjsko-prawosławny, asyryjski, wspólnota protestancka i Kościół koptyjski (wspólnota koptyjska jest grupą osiadłą w Libanie stosunkowo niedawno); pięć grup muzułmańskich oraz jedna wspólnota żydowska. Przy czym chrześcijanie i Żydzi stanowią 40%, a muzułmanie 60% ogółu ludności libańskiej.[5]

Katolicy (liczący ok. 31% całego społeczeństwa) i muzułmanie koegzystują ze sobą na jednym terenie i są największymi pod względem liczebności grupami

---

[2] Jan Paweł II, List apostolski do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o sytuacji w Libanie *Ancora una volta*, L'Osservatore Romano, wyd. pol. (dalej: ORP) 9/1989, s. 1, 3.

[3] Por. tenże, *Apel w obronie Libanu do wszystkich muzułmanów*, *tamże,* s. 3.

[4] Tenże, Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu*, nr 6, w: tenże, *Dzieła zebrane. Adhortacje*, t. 2, Kraków 2006, s. 585.

[5] Od 1932 r. (ostatni spis ludności) wszelkie dane dotyczące liczby ludności Libanu oraz jej podziału według przynależności religijnej mają charakter szacunkowy i opierają się na analizie oficjalnych rejestrów zgonów i urodzeń lub sondaży przeprowadzonych wśród ludności; zob. E. Rekłajtis, *Liban*: *między wojną i pokojem*, Warszawa 2003, s. 70-71.

religijnymi Libanu. Kościół katolicki w Libanie funkcjonuje w sześciu obrządkach. Są to Kościół maronicki – stanowiący największą społeczność katolicką (i chrześcijańską) kraju – liczy 23% ogółu mieszkańców, a także Kościół grekokatolicki (melchicki), syryjski, ormiański, chaldejski oraz łaciński (wikariat apostolski). Poza tym zamieszkuje tutaj pięć grup religijnych wywodzących się z islamu. Są to: szyici (głównie imamiccy) – jeden z pierwszych dysydenckich odłamów islamu, stanowiący najliczniejszą wspólnotę religijną kraju oraz dwa mniejsze odłamy szyickie – ismailici i alawici.[6] Innymi wspólnotami są sunnici, uważający się za jedynych prawowiernych wyznawców Allaha, oraz druzowie, nurt religijny, który wyodrębnił się od szyizmu w średniowieczu. Muzułmanie są demograficznie młodszą społecznością od chrześcijan. Zdecydowanie najmłodszymi społecznościami są druzowie i szyici.[7]

Między okresem przedwojennym a powojennym zaszły różnice dotyczące proporcji między grupami religijnymi. Ocenia się, że w ostatnich dekadach chrześcijanie ogółem utracili przewagę liczebną, a najliczniejszą wspólnotę stanowią muzułmanie szyici. Powodem tego stanu rzeczy jest m.in. wzmożona emigracja chrześcijan z Libanu. Poza tym żadna z poszczególnych grup religijnych nie stanowi obecnie znacznej większości, inaczej niż w otaczających krajach arabskich o wyraźnej przewadze liczebnej sunnitów. Ponad 90% ludności Libanu stanowią Arabowie. Chrześcijanie libańscy przynależą do tej wspólnoty językowo-kulturowej. Pozostałą część tworzą: Ormianie, Kurdowie, Syryjczycy, Turcy oraz niewielka liczba Europejczyków.[8] Konstytucja Libanu z 1926 r. oraz ogłoszony w 1943 r. Pakt Narodowy utrwaliły współpracę między wyznawcami różnych religii. Usankcjonowały dobrowolne i na zasadach równości zrzeszenie się muzułmanów i chrześcijan w jeden naród i jedno państwo. Dokumenty te zagwarantowały wolność w praktykowaniu wszystkich religijnych rytów, o ile nie zakłócały one porządku publicznego.[9]

Specyfiką dialogu międzyreligijnego w Libanie jest koegzystowanie (od starożytności) chrześcijan i muzułmanów. Żyją oni tu nie w wyniku migracji ani kolonizacji, ale od najdawniejszych czasów. Inaczej niż muzułmanie, którzy przybywają do Europy z innych regionów w poszukiwaniu lepszego życia. Poza tym łączy ich wspólna kultura arabska i praca nad zabezpieczeniem języka i cy-

---

[6] Por. J a n P a w e ł II, *Pielgrzymka pokoju na Bliski Wschód. Audiencja generalna po podróży*, w: *Podróż apostolska Jana Pawła II do Libanu*, ORP 8-9/1997, s. 19; E. R e k ł a j t i s, *Liban: korzenie i przyszłość pluralizmu kultury*, Warszawa 1993, s. 9; t a ż, *Liban*: *między wojną i pokojem*, s. 71.

[7] Por. G.P. W u j e k, T. W u j e k, *Liban i jego problemy*, Warszawa 1983, s. 42.

[8] Por. E. R e k ł a j t i s, *Liban: korzenie i przyszłość pluralizmu kultury*, s. 7-9.

[9] Por. t a ż, *Liban*: *między wojną i pokojem*, s. 31-32.

wilizacji. Znamienny jest fakt, że chrześcijanie stanowią tu mniejszość wobec większości muzułmańskiej. Te nierównomierne proporcje mogły łatwo prowadzić do nieporozumień.

Przyczyny społeczne i polityczne konfliktu

Potrzeba dialogu wynika z różnic istniejących między danymi podmiotami. Gdyby owe odmienności nie występowały, nie zachodziłaby konieczność braterskiej rozmowy. Egzystencja w ramach państwa równie licznych wspólnot katolickich i islamskich szczególnie wyraźnie ukazuje przyczyny podziałów. Pojawiają się one na różnych poziomach życia religijnego, społecznego i politycznego. Ich skumulowanie i eskalacja prowadzić może do walk wewnątrznarodowych, szczególnie gdy są one pogłębiane przez ingerencje innych państw. W adhortacji apostolskiej *Nowa nadzieja dla Libanu* papież wskazał przede wszystkim na społeczne i polityczne źródła konfliktu.

Uwarunkowania społeczne

Jan Paweł II wskazał w adhortacji apostolskiej, że w społeczeństwie libańskim występują próby obrony jedynie własnych interesów grupowych. Wynikają one z postaw egoistycznych, pamięci o dawnych niezgodach i wrogości, braku wzajemnego zaufania, przeciwstawiania się sobie i wykluczania w imię swojej religii.[10] Owe zachowania charakteryzują mentalność plemienną wśród Libańczyków, która nakazuje „każdemu z plemion narzucać innym swoje panowanie".[11] Następuje pogłębianie się izolacji wspólnot, które bronią tylko własnych interesów, a nie interesów całego społeczeństwa libańskiego.[12]

W społeczeństwie wielokulturowym, takim jak Liban, istnieje niebezpieczeństwo silnego etnocentryzmu, który źle ukierunkowany objawia się przez postrzeganie własnej grupy jako silnej, a innych jako słabych. Obecne jest również przekonanie o wyższości własnej wspólnoty nad innymi oraz traktowanie wyznawanych przez siebie wartości jako uniwersalnych. Ponadto można zauważyć tendencję do współpracy w obrębie własnej grupy, zaś brak kooperacji lub rywalizację z innymi, gotowość do walki za własną grupę oraz poczucie zagrożenia, nieufność i strach przed innymi oraz tym, co inne.[13] Skutkiem wyol-

---

[10] J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu*, nr 89, 90, 94.

[11] Por. C.S. B u s t r o s, *Chrystus jest naszą nadzieją: odnowieni przez Ducha i solidarni dajemy świadectwo Jego miłości*, w: *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Libanowi*, ORP 3/1996, s. 10.

[12] Por. *Orędzie Ojców Synodu dla Ludu Bożego*, *tamże*, s. 18.

[13] Por. E. W y s o c k a, *Etniczność na ławie oskarżonych? Mechanizmy dehumanizacji stosunków międzyludzkich*, w: D. L a l a k (red.), *Dom i ojczyzna. Dylematy wielokulturowości*,

brzymiania roli własnej grupy jest narzucanie swojej woli, a także lekceważenie innych bądź odmowa dialogu.

Konfesjonalizm

Należy wyróżnić także przyczynę konfliktu, która głównie jest skoncentrowana w systemie, jakim jest konfesjonalizm. Jest to system rządów zakładający różnicowanie stopnia udziału obywateli w życiu politycznym według wyznawanej religii.[14] System konfesjonalny wywołuje największe konflikty między Libańczykami wyznającymi różne religie. Jego początek zaobserwować można już w XIX w., kiedy to państwo tureckie zniosło autonomię Gór Libanu i ustaliło administracyjnie podział tego terenu między maronitów i druzów. Wtedy to po raz pierwszy różnica wyznania nabrała oficjalnego znaczenia politycznego. Ostatecznie opracowany i wprowadzony po I wojnie światowej system został potwierdzony w Pakcie Narodowym w 1943 r. W ten sposób system polityczny pozostał cechą państwa libańskiego.[15]

Zasady konfesjonalnej struktury państwa opierają się na liczbie wspólnot i liczebności wiernych każdej z nich. Ostatni przeprowadzony oficjalny spis ludności (w 1932 r.) wykazywał 55% chrześcijan i 45% muzułmanów. W tym stosunku wyznaczono stałą liczbę stanowisk do obsadzania przez poszczególne wyznania w administracji, władzach ustawodawczych i wykonawczych. Wciąż traktuje się te proporcje niezmiennie, mimo upływu 80 lat od spisu i znacznych zmian w strukturze ludności.[16]

Zgodnie z zasadą obsadzania stanowisk to najwyższe stanowiska w państwie rozdzielano między największe wspólnoty. Od 1934 r. prezydentem był z reguły chrześcijanin maronita; premierem od 1937 r. – muzułmanin sunnita; przewodniczącym Izby Ustawodawczej parlamentu od 1947 r. – muzułmanin szyita. Konfesjonalizm czynił z Libanu „zbiór wspólnot wyznaniowych, społeczno-kulturowych i politycznych, które usiłowały żyć koło siebie w pokoju i wolności bez naruszania własnej indywidualności i bez scalania się w narodową całość. W praktyce system ten wprowadzał hierarchizację wspólnot i dominację maronitów".[17] Z racji rozlicznych wad omawianego systemu widoczne są

Warszawa 2008, s. 203; P. S z t o m p k a, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2004, s. 244-245.

[14] Por. *Konfesjonalizm – polityka*, http://www.naukowy.pl/encyklopedia/Konfesjonalizm_%28polityka%29 (dostęp: 22 XII 2011).

[15] Por. E. R e k ł a j t i s, *Liban: korzenie i przyszłość pluralizmu kultury*, s. 33-34.

[16] Por. t a ż, *Liban: między wojną i pokojem*, s. 37.

[17] Por. D. M a d e y s k a, *Liban*, Warszawa 2003, s. 69.

tendencję do jego zniesienia. Obecnie w konstytucji libańskiej znajduje się zapis o konieczności stopniowego zniesienia konfesjonalizmu politycznego.[18]

Niejednorodność państwa libańskiego, wynikająca z powyższych różnic spowodowała jego osłabienie i wzrost niepokoju wśród ludności.[19] Jednak czynnikiem, który stał się bezpośrednim powodem wojny domowej była obecność Palestyńczyków (przeważnie muzułmanów) w Libanie. Problem palestyński podzielił Libańczyków. Muzułmanie stanęli po stronie Palestyńczyków. Większość chrześcijan, zwłaszcza maronitów, żądała większej kontroli nad fedainami. Wojna w Libanie wywołała nowe i odnowiła stare konflikty między mieszkańcami. Zarazem ukazała przemianę społeczeństwa libańskiego. Na początku dominował podział na muzułmanów i chrześcijan, potem – na elity konserwatywne i wszystkich dążących do dekonfesjonalizacji. Ostatecznie wojna podzieliła społeczeństwo na dwa obozy: umiarkowanych i ekstremistów.[20]

Dialog

Pojęcie dialogu jest bardzo szerokie. Dialog nie jest zwykłą wymianą myśli. Obejmuje całokształt życia i postaw człowieka, grup religijnych i społecznych w ich odniesieniach do innych. Jan Paweł II zaproponował w adhortacji apostolskiej *Nowa nadzieja dla Libanu* prowadzenie dialogu katolicko-islamskiego na różnych poziomach życia społecznego i obywatelskiego. Poruszył w ten sposób nie tylko zagadnienia relacji czysto religijnych, ale również społecznych, politycznych, kulturowych. Katolicy mieszkający w Libanie są jednocześnie obywatelami tego państwa i biorą udział w całości życia narodowego wraz z muzułmańskimi współobywatelami. W adhortacji apostolskiej papież wskazał na podstawowy charakter dialogu międzyreligijnego, a mianowicie prowadzona w Libanie współpraca ma być autentyczna. Jej celem jest zabezpieczenie i umacnianie sprawiedliwości społecznej, wartości moralnych, pokoju i wolności.[21] Zasadniczym elementem dialogu ma być zatem prawda.[22]

Jan Paweł II ukazał zasadnicze podejście partnerów niezbędne w autentycznym dialogu międzyreligijnym. Dialog ten wymaga dużej ascezy w słuchaniu i mówieniu. Należy umieć i chcieć zrozumieć głębokie znaczenie słów i postę-

---

[18] Por. *The Constitution of Lebanon*, 95, http://www.mideastinfo.com/documents/Lebanon_Constitution.htm (dostęp: 22 VIII 2010).

[19] Por. D. M a d e y s k a, *Liban*, s. 110-111, 125-126; E. R e k ł a j t i s, *Liban: między wojną i pokojem*, s. 55; G.P. W u j e k, T. W u j e k, *Liban i jego problemy*, s. 11-112, 125.

[20] Por. D. M a d e y s k a, *Liban*, s. 111-112; E. R e k ł a j t i s, *Liban: korzenie i przyszłość pluralizmu kultury*, s. 69.

[21] Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu*, nr 89.

[22] Por. E. R e k ł a j t i s, *Liban: między wojną i pokojem*, s. 217.

powania rozmówcy, dostrzec źródło jego doświadczeń i ludzkie perspektywy, w których sytuuje siebie. Co więcej, należy tak formułować swoje myśli, by drugi mógł je zrozumieć. Przede wszystkim należy żyć zgodnie z Ewangelią, by świadectwo życia było zgodne z głoszonym słowem. Przy czym należy pamiętać, że otwarcie się na drugiego nie może się ograniczać do powiedzenia mu o Bogu tego, co sami zrozumieliśmy. Potrzebne jest również przyjmowanie od niego dobra i prawdy, które on odkrył w swojej religii. Taka postawa pozwoli Kościołowi coraz głębiej poznawać jedynego, prawdziwego Boga. Tym samym poszczególny człowiek pozna siebie samego, odkryje sens życia oraz nabierze umiejętności wchodzenia w prawdziwe życie i wprowadzania w nie innych.[23]

Płaszczyzna społeczna dialogu

Papież stwierdził w adhortacji, że w życiu społecznym nie da się bezkarnie lekceważyć praw i obowiązków osób, społeczności kulturalnych i religijnych. Postęp ludzki osobowy i kolektywny zakłada postawę dzielenia się, odpowiedzialności i ofiarności.[24] Jedność narodu powinna inspirować do podejmowania zobowiązań w życiu społecznym. W ten sposób nikt nie będzie bał się drugiego, a różne warstwy będą respektowane oraz będą w pełni uczestniczyły w życiu lokalnym i narodowym.[25] Uczestnicy Synodu dla Libanu wezwali do zaprzestania pogłębienia izolacji wspólnot religijnych, która służy obronie tylko własnych interesów. Postulowali, „otwierajmy je [grupy wyznaniowe] na rzeczywistość społeczeństwa libańskiego, czyniąc z nich integralne elementy, a zarazem źródło inspiracji tego społeczeństwa – narodu, w którym sprawy dotyczące wspólnego dobra nie są już rozwiązywane przez każdego oddzielnie, ale razem”.[26]

Konieczna jest zatem intensyfikacja współpracy między chrześcijanami i muzułmanami dla dobra wspólnego, a nie dla dobra osób prywatnych lub chęci zyskania większego uznania w społeczeństwie. Ich wspólna postawa wobec życia moralnego, sprawiedliwości społecznej, pokoju i wolności, obrony życia i rodziny połączą ich we wspólnej odpowiedzialności za budowanie społeczeństwa i świata.[27] Jednym z bardziej istotnych działań na płaszczyźnie społecznej jest działalność charytatywna. Jan Paweł II przypomniał w adhortacji, że „ci, którzy wierzą w Boga, mają się starać usilnie o pełnienie dobrych czynów” (Tt 3,8). Uczestnicy Synodu stwierdzili, że podjęcie współpracy na polu dobroczynności, zmierzające do zwiększenia wrażliwości na dobro wspólne, jest

[23] Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu*, nr 36.

[24] Por. *tamże,* nr 95.

[25] Por. *tamże,* nr 120.

[26] *Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego*, s. 18.

[27] Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu*, nr 92.

jednym z elementów ułatwiających prowadzenie dialogu.[28] W przypadku chrześcijan jest to istotny wymiar ewangelizacji, ponieważ na podstawie ich dobrych czynów będą rozpoznani jako chrześcijanie.[29]

Płaszczyzna polityczna dialogu

Jan Paweł II zdawał sobie sprawę, że Kościół nie może bezpośrednio angażować się w życie polityczne. Jego obowiązkiem jest jednak przypominanie zasad i formowanie sumień osób publicznych w celu zapewnienia harmonijnego życia społecznego.[30] Libańczycy są zobowiązani do tworzenia sprawiedliwego systemu politycznego opartego na równości i poszanowaniu osób. Każda osoba publiczna, polityczna lub religijna powinna brać pod uwagę potrzeby i uzasadnione dążenia innych grup oraz dobro wspólne całej rodziny ludzkiej. Osoby, które przyjmują odpowiedzialne stanowiska w państwie, mają obowiązek respektowania zobowiązań moralnych i podporządkowania swych spraw prywatnych lub grupowych dobru narodu. Warunkiem tego jest stałe przezwyciężanie postaw egoistycznych i całkowite wyrzeczenie.[31] Konieczne jest jednocześnie równomierne rozkładanie odpowiedzialności w narodzie, tak by wszyscy mieli swój wkład w życie państwa zgodnie z zasadą pomocniczości. Solidarne życie w społeczeństwie zasadza się na zapewnieniu każdemu prawa do odgrywania jego roli w życiu społecznym, politycznym, gospodarczym, kulturalnym i związkowym, zachowując własne tradycje duchowe i kulturalne, pod warunkiem że nie sprzeciwia się to dobru wspólnemu i nie zagraża istnieniu narodu.[32]

W społeczeństwie, w którym sytuacja staje się coraz bardziej złożona, zwłaszcza w Libanie i na całym Bliskim Wchodzie, należy przygotować kompetentne osoby, które potrafiłyby wprowadzić kraj na arenę międzynarodową. Obsadzanie stanowisk wedle kwalifikacji i umiejętności, a nie według klucza wyznaniowego, zakłada zniesienie konfesjonalizmu. Dzięki temu władza państwowa odzyska prestiż i podniesie się jej jakość. Konieczne jest zatem ustanowienie systemu politycznego opartego na autentycznej demokracji, który daje każdej wspólnocie pełne prawo współdecydowania o sprawach kraju. W ten sposób nikt nie będzie mógł narzucić narodowi czegoś, co jest korzystne tylko

---

[28] Por. C.S. B u s t r o s, *Chrystus jest naszą nadzieją: odnowieni przez Ducha i solidarni dajemy świadectwo Jego miłości*, s. 14.

[29] Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu*, nr 89.

[30] Por. t e n ż e, List apostolski do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o sytuacji w Libanie *Ancora una volta*, s. 1, 3.

[31] Por. t e n ż e, Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu*, nr 94.

[32] Por. *tamże,* nr 95.

dla jednej wspólnoty, a co nie odpowiada tradycjom innych wspólnot. System taki nie może podlegać ideologii wyznawanej przez większość.[33]

Natomiast druzyjski „uczestnik" Synodu, Abbas el Halabi, pisał po latach o potrzebie wyzwolenia grup religijnych od przywódców, którzy wykorzystują wspólnoty do realizacji swoich osobistych interesów. Co więcej, zdaniem druza, konieczne jest oddzielenie przekonań politycznych od religii i zapobieżenie jej nadużywaniu.[34] W krajach arabskich występuje skłonność do ideologizowania religii. Nie wypracowały one jeszcze praktycznego systemu pozwalającego zahamować wykorzystywanie religii do rywalizacji politycznej. E. Rekłajtis pisała, że „religia służy mniej jako odniesienie dla działań, bardziej jako alibi i legitymacja dająca immunitet pod osłoną sakralności".[35]

W czasie obrad synodalnych zauważono, że przedstawiciele muzułmańscy mają taką samą wizję budowy libańskiego państwa. Ta zgodność poglądów katolików i muzułmanów „nie wynika jedynie z chwilowej zbieżności interesów, ale jest owocem jedności wierzących, którzy są zakorzenieni w wierze i w pełni świadomi różnic istniejących między swoimi religiami, ale zarazem wszyscy szukają Boga, są towarzyszami pracy w doczesnym świecie i towarzyszami pielgrzymki do miasta Bożego".[36]

Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu* oraz Synod dla Libanu umocniły w Libańczykach nadzieję, że – po długoletnim okresie wojny – pokojowe relacje są możliwe.[37] Jest to możliwe dzięki już widocznemu wspólnemu zaangażowaniu w służbę społeczeństwu, bezinteresowną pracę w instytucjach państwowych, przez tworzenie organizacji przeznaczonych do prowadzenia dialogu oraz dzięki wspólnemu podejmowaniu akcji na polu dobroczynnym.[38] Po Synodzie dla Libanu zaczęły się rodzić niezależne ruchy na rzecz dialogu. We współpracę zaangażowana jest m. in. Rada Kościołów na Bliskim Wschodzie (Middle East Council of Churches, CEMO). Owa struktura usiłuje nawiązywać i umacniać w Libanie więzi z różnymi wspólnotami muzułmańskimi, w celu podejmowania wspólnych akcji i służenia w ten sposób społeczeństwu libańskie-

---

[33] Por. *Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego*, s. 18; E. R e k ł a j t i s, *Liban: między wojną i pokojem*, s. 161.

[34] Por. A. e l H a l a b i, *Le dialogue interreligieux: le contexte arabe et l'exemple libanais*, s. 238, 244.

[35] Por. *tamże;* E. R e k ł a j t i s, *Liban: między wojną i pokojem*, s. 161.

[36] *Orędzie Ojców Synodu do Ludu Bożego*, s. 18.

[37] Por. Cz. D r ą ż e k, *Synod nadziei*, w: *Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Libanowi*, s. 8.

[38] Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu*, nr 14.

mu[39]. Poza tym w Libanie istnieją takie organizacje jak Adyan, czyli Libańska Fundacja na rzecz Studiów Międzyreligijnych i Jedności Duchowej, Offre Joie, która organizuje obozy letnie dla młodzieży różnych religii oraz Le sentier de Marie, która umożliwia spotkania kobietom różnych wyznań. Funkcjonuje także oficjalny Komitet do spraw Dialogu (Committee for Dialogue), organizacja zrzeszająca przedstawicieli różnych religii. Skupia się ona jednak głównie na kwestiach politycznych.[40]

Zauważyć można, że wypowiedzi muzułmanów libańskich i ich publikacje dotyczące dialogu międzyreligijnego odpowiadają postulatom, naukom i wezwaniom Jana Pawła II zamieszczonym w adhortacji apostolskiej. Powołując się na delegatów muzułmańskich uczestniczących w Synodzie, Jan Paweł II powtórzył w adhortacji, że „bez chrześcijan Liban nie byłby sobą. Liban, aby być sobą potrzebuje wszystkich swoich obywateli – muzułmanów i chrześcijan – oni wszyscy posiadają swe miejsce w narodzie libańskim".[41] Podobnie, zdaniem A. el Halabiego, bez chrześcijan traci swoje znaczenie zarówno Liban jak i cały świat arabski, któremu przekazują oni swoje oblicze i nadają zróżnicowanie. Muzułmanie nadal uważają, że chrześcijanie należą do ich społeczeństwa. Stanowią element konstytutywny ojczyzny i zawsze odgrywali w niej znaczną rolę. Muzułmanie powinni zrozumieć znaczenie istnienia chrześcijan na Wschodzie, a w szczególności w Libanie, i chronić tę egzystencję.[42]

***

Dialog międzyreligijny w zróżnicowanym, a teraz także powojennym Libanie ma dwie perspektywy. Z jednej strony wielowiekowa tradycja koegzystencji wspólnot chrześcijańskich i muzułmańskich pokazuje umiejętność i doświadczenie prowadzenia dialogu i pokojowego współżycia Libańczyków. Z drugiej strony ostatnie lata wojny zaostrzyły istniejące między nimi różnice i spowodowały wzajemną nieufność. Problemem kraju nie jest jednak religijne zróżnicowanie, a raczej ideologizowanie religii.

Historia Libanu po 1997 r., chociaż przedstawia wiele pozytywnych przykładów współistnienia i współpracy katolicko-islamskiej, nadal charakteryzuje się przemocą i nienawiścią. Świadczyć o tym może wybuch drugiej wojny

---

[39] Por. *tamże,* nr 88; *Nowa nadzieja dla Libanu. O posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, w: *Podróż apostolska Jana Pawła II do Libanu*, ORP 8-9/2010, s. 24.

[40] Por. A. K w i a t k o w s k a, M. M i n a k o w s k a, *Dialog międzyreligijny w Libanie – wywiad*, http://www.arabia.pl/content/view/291989/55/ (dostęp: 13 III 2011).

[41] Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Nowa nadzieja dla Libanu*, nr 121.

[42] Por. A. e l H a l a b i, *Le dialogue interreligieux : le contexte arabe et l'exemple libanais*, s. 248, 260.

libańskiej w 2006 r. Podobne akty przemocy można było zauważyć w innych częściach regionu Bliskiego Wschodu. Stolica Apostolska nie pozostała obojętna na te dramatyczne wydarzenia, zwołując w 2010 r. Synod dla Bliskiego Wschodu. Region ten, kolebka trzech religii monoteistycznych, jest nieustannie świadkiem przekształcania religii w ideologię. Przynosi to szkodę ich wyznawcom i kierowaniu sprawami państwowymi. Potrzeba, by mieszkańcy Libanu zjednoczyli swoje wysiłki na rzecz wzajemnego pojednania. Postulat ten jest ważny z dwóch powodów. Po pierwsze, region Bliskiego Wschodu mógłby stać się na nowo ośrodkiem ludzkiej cywilizacji. Po drugie, próby ideologizacji religii zagrażają wyznawcom wszystkich religii, nie tylko na Bliskim Wschodzie.

Hanna Buchcic, Warszawa

III. PRACOWNIA JĘZYKA I KULTURY ARABSKIEJ UMK[1]

Najdłuższe tradycje studiów orientalistycznych, w tym badań w zakresie arabistyki i islamistyki, mają trzy polskie uniwersytety: Uniwersytet Warszawski z obecną Katedrą Arabistyki i Islamistyki na Wydziale Orientalistycznym, Uniwersytet Jagielloński z Katedrą Arabistyki w Instytucie Orientalistyki na Wydziale Filologicznym oraz Uniwersytet Adama Mickiewicza z Zakładem Arabistyki i Islamistyki w Katedrze Studiów Azjatyckich na Wydziale Neofilologii. Jednak możliwość studiowania języków orientalnych oraz prowadzenia działalności naukowo-badawczej w tej dziedzinie dają też inne ośrodki akademickie, do których – dzięki utworzeniu Pracowni Języka i Kultury Arabskiej – dołączył w 2001 r. Uniwersytet Mikołaja Kopernika.

Pracownia, powstała dzięki staraniom ówczesnego prorektora ds. kształcenia UMK, prof. Czesława Łapicza, kierowana jest przez dr Magdalenę Lewicką. Stanowi nową jednostkę Wydziału Filologicznego, który rozpoczął działalność 1 września 1999 r., a utworzony został z instytutów i katedr wyodrębnionych z dotychczasowego Wydziału Humanistycznego, co określa rodzaj podejmowanych w niej studiów. Jej podstawowym zadaniem dydaktycznym jest kształcenie specjalistów w zakresie literaturoznawstwa i językoznawstwa, a z uwagi na coraz większe zainteresowanie problematyką dotyczącą nie tylko filologii, ale również szeroko rozumianych kultur Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej, oraz coraz szerszą ofertę badawczą i dydaktyczną jednostki, w parze z kształce-

[1] Szczegółowe informacje nt. Pracowni Języka i Kultury Arabskiej zob.: http://www.fil.umk.pl/?id=56.

niem filologicznym idzie przybliżanie zagadnień dotykających innych dziedzin, w tym kultury i cywilizacji, historii, filozofii i religii, polityki świata arabskiego i muzułmańskiego.

Pracownia prowadzi badania w zakresie arabistyki i islamistyki, zaś główne kierunki badań to: historia literatury arabskiej (klasycznej i współczesnej), kultura i cywilizacja świata arabskiego i muzułmańskiego, językoznawstwo i glottodydaktyka, historia islamu w Polsce, Europie i na świecie, islam w szerokim wymiarze kulturowo-religijnym i politycznym, historia Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, współczesna sytuacja społeczno-polityczna w krajach arabskich i muzułmańskich, historia muzułmańskiej myśli społeczno-politycznej oraz chrystianizm Orientu.

Kadrę naukowo-dydaktyczną Pracowni Języka i Kultury Arabskiej tworzą: dr Magdalena Kubarek, dr Magdalena Lewicka oraz mgr Magdalena Al-Sayadi. Od momentu utworzenia jednostki współpracuje z nią jeden z najwybitniejszych współczesnych polskich arabistów i islamologów, uczeń prof. Józefa Bielawskiego i prof. Janusza Daneckiego, prof. dr hab. Marek M. Dziekan, kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Uniwersytetu Łódzkiego. W latach 2001-2005 związany był z Pracownią dr Shakir Kitab, autor: monografii *Dekalog żydowsko-chrześcijański w oczach islamu* (Toruń 2000), *Rozwój koncepcji Boga w kulturze arabskiej przed islamem* (Toruń 2002), *Wybrane zagadnienia klasycznego ustroju politycznego w islamie: skrypt dla studentów politologii, religioznawstwa oraz orientalistyki* (Bydgoszcz 2004), redaktor (wraz z prof. Romanem Bäckerem z Katedry Teorii Polityki Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK) pracy zbiorowej: *Islam a świat współczesny* (Toruń 2004), a w latach 2006-2011 dr Iza Smolińska, autorka monografii *Symbolika krzyża w arabskojęzycznej literaturze i obrzędowości Koptów* (Łódź 2008).

Magdalena L e w i c k a (arabistka i islamoznawca, lektor języka arabskiego, tłumacz przysięgły; absolwentka arabistyki i islamistyki na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, zarządzania i administracji w Instytucie Handlowym na Uniwersytecie w Damaszku oraz Szkoły Języka Arabskiego dla Obcokrajowców w Damaszku i Kairze; członek Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, Polskiego Towarzystwa Neofilologicznego, Polskiego Towarzystwa Tłumaczy Przysięgłych i Specjalistycznych oraz Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów) prowadzi badania naukowe w zakresie islamistyki i arabistyki oraz glottodydaktyki. Podejmowane tematy badawcze: fundamentalizm muzułmański, proces demokratyzacji Iraku, koncepcja oddawania czci Bogu w islamie, kobieta, małżeństwo i rodzina w islamie, dialog chrześcijańsko-muzułmański, arabska i mu-

zułmańska myśl polityczna, cywilizacja muzułmańska, relacje świata arabskiego i państw islamu z cywilizacją Zachodu, muzułmanie w Polsce, Europie i na świecie, tendencje interkulturowe na gruncie współczesnej glottodydaktyki, dydaktyka języków obcych a kompetencja kulturowa i komunikacja interkulturowa. Jest autorką licznych publikacji naukowych i popularno-naukowych: *From confrontation to dialogue – mutual relationship between Islam and Christianit,* w: U. Osmycka (red.), *The Conference on Interfaith and Intercultural Dialogue,* Warszawa 2011; *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania,* „Paedagogia Christiana" 1/2011, *Bóg prowadzi nas jedną drogą*, „Muzułmanie Rzeczypospolitej" 4/2011; *„Jan Paweł II wśród rodaków – muzułmanów*, „Muzułmanie Rzeczypospolitej" 4/2011; *Dialog chrześcijańsko-muzułmański w Polsce,* w: M. Szulakiewicz (red.), *Religie i religijność w świecie współczesnym,* Toruń 2011; *Błogosławiony ponad religiami*, „Muzułmanie Rzeczypospolitej" 2/2011; *Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów jako forum dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w Polsce,* w: M. Lewicka, Cz. Łapicz (red.), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania,* Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011; *Jak Hayr ad-Din próbował pogodzić islam z demokracją (2)*, „Przegląd Tatarski" 1/2011; *O dialogu w Toruniu*, „Przegląd Tatarski" 1/2011; *Jak Hayr ad-Din próbował pogodzić islam z demokracją (1)*, „Przegląd Tatarski" 4/2010; *Cywilizacja muzułmańska podstawą rozwoju cywilizacji europejskiej*, „Przegląd Tatarski" 3/2010; *Kobieta w islamie,* „Muzułmanie Rzeczypospolitej" 2/2010; *Dzień islamu w Kościele katolickim,* „Muzułmanie Rzeczypospolitej" 1/2010; *Na ścieżkach dialogu,* „Przegląd Tatarski" 1/2010; *Orędownik porozumienia,* „Przegląd Tatarski" 1/2010; *Tatarskie hramotki i daławary,* „Przegląd Tatarski" 4/2009; *XXIII Letni Zjazd Muzułmanów w Polsce,* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 3/2009; *Iraccy Asyrochaldejczycy a proces demokratyzacji Iraku,* w: M. Abdalla (red.), *Niemuzułmańskie mniejszości Iraku*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008; *Asyrochaldejczycy a demokracja Iraku,* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 2/2006; *Proces demokratyzacji Iraku,* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 1/2006; *Liga Państw Arabskich. Sukcesy i rozczarowania,* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 3/2005; *Huntingtonowskie zderzenie cywilizacji w ujęciu Bassama Tibiego,* „Orient. Zeszyty Naukowe Koła Naukowego Orientalistów Uniwersytetu Jagielońskiego" 4/2005; *Kontynenty Al-Dżanabiego,* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 2/2005; *'Ibadat – oddawanie czci Bogu. (cz.2),* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 2/2005; *'Ibadat – oddawanie czci Bogu. (cz.1),* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 1/2005; *Światowe*

dziedzictwo Arabów (tłumaczenie z języka angielskiego artykułu Mohameda Abo Alfetouha Mahmouda Ghoneima), „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 4/2004; *Rozumienie i ocena fundamentalizmu muzułmańskiego,* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 3/2004; *Muzułmański fundamentalizm,* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno--Kulturalny" 2/2004; *Drogowskaz i ostrzeżenie,* „As-Salam. Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny" 1/2004; *Fundamentalizm muzułmański – odkrycie naszych czasów czy stały element myśli politycznej islamu?* w: R. Backer, S. Kitab (red.), *Islam a świat,* FWH MADO, Toruń 2004. M. Lewicka jest także pomysłodawcą i organizatorem cyklicznych konferencji odbywających się na UMK: międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej dialogowi chrześcijańsko-muzułmańskiemu oraz ogólnopolskiej konferencji naukowej na temat dydaktyki języka arabskiego.

Zakres badań dr Magdaleny K u b a r e k (arabistka i islamoznawca, lektor języka arabskiego, absolwentka arabistyki w Instytucie Filologii Orientalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz studiów doktoranckich w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, stypendystka programu „Tempus" w Heidelbergu, a także rządowych na Uniwersytecie w Damaszku i w Ammanie) obejmuje przede wszystkim społeczne i kulturowe uwarunkowania rozwoju współczesnego świata arabskiego, współczesnej literatury arabskiej, interferencji międzykulturowych. Jest autorką przekładów literatury arabskiej: Abd ar-Rahman Munif, *Miasta soli* (Sopot 2010), artykułów i opracowań z zakresu arabistyki, monografii dotyczących współczesnej poezji arabskiej: *Critique of the Arab mind – Muhammad al-Gabiri. Rationalistic tendencies in modern Arabic philosophy*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne" 10/2002; *Symbolika śmierci w poezji współczesnej poetki irackiej Nazik al-Mala'iki*, „Przegląd Orientalistyczny" 3-4/2003; *Adonis, Hiob, Mahomet i Święty Mikołaj – interferencje kulturowe w poezji Hajdara Mahmuda*, „Teksty Drugie" 2-3 /2003; *Współczesne poetki arabskie*, „Spotkania Arabistyczne" 2004, t. V; *Córki, matki, żony, kochanki – Kobieta arabska i jej twórczość poetycka*, „Bliski Wschód. Społeczeństwo – Polityka – Tradycje" 2/2005; *Miłość i śmierć. Współczesny autoportret poetycki kobiety arabskiej*, w: M.M. Dziekan, I. Kończak (red.), *Kobiety Bliskiego Wschodu*, Łódź 2005; *Miraże i oazy. Su'ad as-Sabah i inne poetki arabskie*, Warszawa 2006; *Lilit powróciła w poezji Joumany Haddad*, w: M. J. Malinowski, R. Ożarowki (red.), *Współczesne problemy świata islamu*, Gdańsk 2007; *Kultura śmierci we współczesnym świecie arabskim*, w: I. Kończak, M.M. Dziekan (red.), *Arabowie – islam – świat*, Łódź 2007; *The Death Motif in the Works of Contemporary Arab Women Poets,* „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies" 22/2007; *Rozdzielenie duszy i ciała jako pod-*

stawowe wyobrażanie śmierci w twórczości współczesnych poetek arabskich, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis" 2/2007; *Der Tod in der modernen Dichtung der arabischen Frauen*, „Rocznik Orientalistyczny" 2009, t. LXI, z. 2; *Motyw śmierci w twórczości współczesnych poetek arabskich*, Łódź 2009; *Dyktatura bez cenzury – reminiscencje w prozie Rafika Schamiego pisarza syryjskiego na emigracji*, „Obóz" 51/2011; *Nahnu Kulluna Libijjun – „Wszyscy jesteśmy Libijczykami". Tuaregowie jako przedmiot asymilacyjnej polityki władz w Libijskiej Dżamahirijji Ludowo-Socjalistycznej*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2011, t. VIII, z. 1.

Przedmiotem badań naukowym Magdaleny A l - S a y a d i (arabistka i islamoznawca, lektor języka arabskiego, absolwentka filologii arabskiej na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Sanie) jest językoznawstwo i dialektologia świata arabskiego.

Pod redakcją dr Magdaleny Lewickiej (i prof. Czesława Łapicza) od 2011 r. ukazuje się seria monograficzna na temat dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego (*Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, Toruń 2011; *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Klucz do wspólnej przyszłości*, Toruń 2012), a od 2012 r. seria poświęcona zagadnieniom dydaktyki języka arabskiego (*Dydaktyka języka arabskiego. Teoria-praktyka--perspektywy*, Toruń 2012).

Pracownia Języka i Kultury Arabskiej jest organizatorem międzynarodowych konferencji naukowych poświęconych problematyce dialogu międzywyznaniowego, w szczególności dialogu między chrześcijaństwem a islamem, z których pierwsza, zatytułowana *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania* odbyła się 18-19 października 2010 r. i zainicjowała cykl podobnych spotkań w październiku każdego roku, wpisanych na stałe w kalendarz imprez kulturalno-naukowych Torunia. Kolejna – pod hasłem *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Klucz do wspólnej przyszłości* – zorganizowana została 19-20 października 2011 r., a obecnie trwają przygotowania do trzeciego już spotkania naukowego, tym razem pod tytułem *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Teoria-praktyka-perspektywy*. Inicjatywa ta wpisuje się w podejmowane przez Pracownię Języka i Kultury Arabskiej działania o charakterze kulturalnym, edukacyjnym i społecznym, promujące dialog między cywilizacjami i religiami oraz współpracę międzynarodową opartą na tolerancji i uznaniu unikalności wkładu różnych kultur i religii w rozwój ludzkości, co prowadzić ma do zbliżenia chrześcijaństwa i islamu oraz przezwyciężenia stereotypów i uprzedzeń oraz błędnego i fałszywego wizerunku funkcjonującego w mediach i świadomości społecznej. Jej celem jest zatem propagowanie

idei dialogu międzyreligijnego, przedstawienie genezy i historii dialogu między chrześcijaństwem i islamem, analiza zasad konstruktywnego dialogu między tymi wyznaniami, omówienie zagrożeń i wyzwań, jakie stoją przed owym dialogiem u progu XXI w. W programie konferencji, objętej patronatem Marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Prezydenta Miasta Torunia i J.M. Rektora UMK, znajduje się co roku wiele spotkań z orientalistami, kulturoznawcami, religioznawcami, politologami, historykami, wybitnymi przedstawicielami polskiej i zagranicznej sceny naukowej i znawcami problematyki dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego oraz członkami organizacji, takich jak Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów czy Muzułmański Związek Religijny w RP. Jednym z punktów programu, w którym udział biorą, obok referentów i władz uczelni, ambasadorowie krajów arabskich w RP, jest niezmiennie koncert muzyki poważnej w wykonaniu Camerata Vladislavia dedykowany Janowi Pawłowi II, który odegrał szczególną rolę na płaszczyźnie dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego.

Kolejną inicjatywą naukową Pracowni Języka i Kultury Arabskiej jest ogólnopolska konferencja naukowa z zakresu dydaktyki języka arabskiego, ponadto jednostka organizuje lub współorganizuje Dni Kultury Arabskiej i spotkania z okazji Dnia Islamu w Kościele Katolickim w Polsce, a także systematycznie uczestniczy w Toruńskim Festiwalu Nauki i Sztuki (m.in. dyskusja panelowa *Na tropach dialogu… chrześcijaństwo kontra islam* w ramach XI TFNiS w 2011 r., spotkanie z arabsko-muzułmańską kulturą i sztuką „Karawanseraj" w ramach V TFNiS w 2005 r. czy ekspozycja *Świat arabski – świat islamu* w ramach II TFNiS w 2002 r.).

Oferta dydaktyczna Pracowni jest wciąż wzbogacana o nowe formy kształcenia, począwszy od lektoratów języka arabskiego (2001-2003), przez Studium Języka i Kultury Arabskiej przekształcone w Kurs Języka i Kultury Arabskiej (2003-2010), po lingwistykę stosowaną – język francuski z językiem arabskim (od 2010 r., we współpracy z Katedrą Filologii Romańskiej), która stanowi jedyną i niepowtarzalną w skali polskich ośrodków naukowych ofertę edukacyjną. Jest to pierwsza w Polsce ścieżka kształcenia pozwalająca na uzyskanie dyplomu licencjata ze znajomością języka arabskiego literackiego na poziomie B2, a języka francuskiego na poziomie C1, jej program został opracowany z uwzględnieniem mobilności przyszłych studentów w ramach programów wymiany międzynarodowej z uczelniami partnerskimi, a kadra naukowo-dydaktyczna to doświadczeni specjaliści z Katedry Filologii Romańskiej oraz Pracowni Języka i Kultury Arabskiej.

Mimo że Pracownia Języka i Kultury Arabskiej jest jednym z najmłodszych ośrodków arabistyczno-islamistycznych w Polsce, jej działalność dydaktycz-

na i naukowo-kulturalna, a przede wszystkim wiele unikatowych w skali kraju inicjatyw, sprawia, iż zajmuje ona poczesne miejsce na polskiej scenie naukowej i aktywnie włącza się w szeroki nurt badań prowadzonych przez inne centra, jak: Katedra Arabistyki i Islamistyki oraz Zakład Islamu Europejskiego UW, Centrum Bliskowschodnie i Katedra Kultur Świata SWPS, Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki i Katedra Studiów Bliskowschodnich UŁ, Katedra Arabistyki oraz Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, Katedra Studiów Azjatyckich UAM.

Magdalena Lewicka, Toruń