

Stanisław Grodź

Problem relacji chrześcijańsko-muzułmańskich dawniej i dziś

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 11, 172-201

2016

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.

*Stanisław Grodź SVD*¹

Problem relacji chrześcijańsko-muzułmańskich dawniej i dziś

Tak ogólne sformułowanie tematu naraża mnie na zarzut zbyt-
niej ogólności. Obawiam się jednak, że każde jego uszczegółowie-
nie, może spotkać się z krytyką, że skupiam się tylko na jakimś
wybranym okresie bądź tematyce, a potrzeba ogólnej perspektywy
i całościowego spojrzenia na problem. W moim przekonaniu w tej
jakże drażliwej obecnie sprawie kontaktów chrześcijańsko-mu-
zułmańskich istotny jest wybór nastawienia i podejścia zarówno
do ogółu, jak i szczegółu, które w dużej mierze przesądzają, czy

¹ Stanisław Grodź (ur. 1964), członek Zgromadzenia Słowa Bożego (SVD), wykładowca w Katedrze Historii i Etnologii Religii, Wydział Teologii KUL (2003-16); studia teologiczne poszerzone o elementy religioznawstwa, afrykanistyki i islamistyki w Lublinie, Londynie i Birmingham (magister teologii, KUL 1994; School of Oriental and African Studies, London 1997-1998; Master of Arts in Islamic Studies, University of Birmingham 1999; doktorat z teologii, KUL 2003); trzyletni pobyt w Ghanie (1988-1990; 2006). Zainteresowania naukowe skupiają się na historii i zagadnieniach współczesnych kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich (zwłaszcza w Afryce i Europie); nurtach afrykańskiej, chrześcijańskiej teologii, a także wzajemnym oddziaływaniu religii w Afryce Zachodniej. Publikacje: *Afrykańska chrystologia na tle rodzimego kontekstu kulturowego* (Lublin, 2005), współredaktor m.in. (z G.G. Smith), *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe* (Leiden, 2014), (z D.R. Thomas et al.) *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 6. Western Europe (1500-1600)* (Leiden, 2014), *Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa (1500-1600)* (Leiden, 2015); a także ponad 40 artykułów naukowych w języku polskim i angielskim (w dziełach zbiorowych i czasopismach naukowych). Jest redaktorem odpowiedzialnym za obszar Europy Wschodniej w ramach projektu *Bibliographical History of Christian-Muslim Relations, 1500-1900*.

na sprawy kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich (i międzyreligijnych w ogóle) będę patrzył w perspektywie pozytywnej (co nie wyklucza krytycznego spojrzenia), czy negatywnej (co w zasadzie zakłada krytycyzm). Skupię się na ukazaniu pozytywnych przykładów wzajemnych kontaktów głównie ze współczesności, gdyż w natłoku negatywnie zabarwionych informacji pozostają one mało zauważalne. Przypomnę jednak także wydarzenia z odległej przeszłości, gdyż mają one wpływ na stan bieżących kontaktów. Poza tym uwzględnienie perspektywy historycznej pozwala odkryć powtarzające się stereotypy, od których żadna ze stron jakby nie była w stanie (albo nie chciała) dotąd się uwolnić.

Nie wiem, czy będę umiał się ustrzec, przed pułapką stworzenia sobie sztucznej perspektywy, która ma niewiele wspólnego z rzeczywistością. To pozostawiam ocenie Szanownego Czytelnika, ale z przypomnieniem, że – jakkolwiek by nie było – bardzo wielu z nas podchodzi do spraw kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich z góry przyjętym nastawieniem (pozytywnym lub negatywnym).

Koncentrując się na pozytywnej stronie kontaktów, nie lekceważę, ani tym bardziej nie neguję długiej i bolesnej historii krwawo zakończonych konfliktów, wzajemnego prześladowania czy też często zjadliwych polemik naszpikowanych inwektywami. O tym wymiarze kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich nie wolno zapominać, ale uznałem, że jest on wystarczająco silnie oświetlany przez tych (i to zarówno wierzących, jak i agnostyków czy ateistów), którzy starają się pokazać wzajemne kontakty jako pasmo nieustannych konfliktów i wojen, a nawet wykazywać, że wzajemnie wrogie nastawienie jest niejako wpisane w istotę obu religii.

Zamierzam ująć dalsze rozważania w trzech głównych punktach, z których pierwszy zarysuje ogólną, współczesną percepcję kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich w odbiorze Polaków, z uwzględnieniem sytuacji w kręgach katolickich. Następnie przedstawię kilka przykładów kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich w większości współczesnych, choć odwołam się też

do odleglejszej historii. W punkcie trzecim zasygnalizuję propozycję działań, które można by podjąć w przestrzeni kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich.

Ogólna percepcja kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich

Ogólna percepcja kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich w odbiorze wielu mieszkańców Polski jest zła, choć większość z nich nie miała osobistych kontaktów z muzułmanami, a o islamie ma tylko szczątkową wiedzę². Bezkrytycznie przyjmowany jest medialnie ukształtowany obraz islamu jako religii zagrażającej Europie i nacechowanej przemocą, a muzułmanów ukazuje się jako fanatycznie wierzących. Jest to obraz promowany od końca XX w. w wielu zachodnich mediach, a w Polsce bezkrytycznie przejmowany, co jest o tyle zdumiewające, że nie widać powodów, uzasadniających przyjęcie takiej percepcji w Polsce (poza bezkrytycznym naśladownictwem wzorców zachodnich).

Zderzenia z Osmanami i Tatarami z czasów pierwszej Rzeczypospolitej są niezmiernie odległe w czasie i wbrew propagowanej w różnych okresach ideologii przedmurza chrześcijaństwa³. Elementy religijne nie odgrywały w tamtych konfliktach istotnej roli (jeśli brane były pod uwagę, to raczej jako element większej

² A. Kraszewski w krótkiej refleksji-recenzji pt. Kto się boi islamu? uchwycił to, na co chcę zwrócić uwagę: „Kiedy na potrzeby tego artykułu zainicjowałem w gronie swoich znajomych dyskusję o obecności islamu w Europie, nie spodziewałem się, że aż tak bardzo jesteśmy przeciwni obecności islamu w Europie”; <http://znak.org.pl/?lang1=pl&page1=viewpoint&subpage1=viewpoint00&infopassid1=335&scrt1=sn>, dostęp 18.12.2012; zob. wywiad z młodą Czechenką Zuhrą Umlatową, „Islamofobia po polsku”, <http://wiadomosci.onet.pl/religia/islamofobia-po-polsku/z5me3>, dostęp 6.07.2014.

³ Często bezkrytycznie uważa się, że odnosiła się ona do kontaktów z muzułmanami. Tymczasem historycy zwrócili uwagę na wielokrotne zmiany znaczenia tego terminu. Zob. J. Tazbir, *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość*, Warszawa 1987.

kulturowej czy politycznej całości)⁴. Chociaż posługiwano się niekiedy religijną retoryką, to nie o sprawy religijne toczono boje z Tatarami i Osmanami, a o kontrolę nad północnymi i północno-zachodnimi wybrzeżami Morza Czarnego oraz o utrzymanie swobód szlacheckich wobec zagrożenia autokratyzmem. Do końca XVII w. nie podejmowano żadnych akcji prozelickich (misyjnych), a te które się pojawiły na przełomie XVII/XVIII w., były raczej nikłe i polegały na wydaniu katechizmów w języku tureckim do ewentualnego wykorzystania przez misjonarzy⁵.

Zdumiewa mnie wyrażane przez niektórych moich rozmówców mocne przekonanie, że muzułmanie zawsze posługują się przemocą (nawracają siłą), stanowią zagrożenie i wszyscy są mocno (żeby nie powiedzieć) fanatycznie wierzący i gorliwie praktykujący (jakby tzw. krzywa Gaussa nie miała zastosowania w muzułmańskich społecznościach⁶).

Zdumiewa mnie też przyjmowane *a priori* negatywne nastawienie części duchowieństwa katolickiego w Polsce do islamu i muzułmanów, choć zdecydowana większość z nich w pełni wpi-

⁴ Zob. S. Grodź, Islam: an (Almost) Redundant Element in the Polish-Lithuanian/Ottoman Encounters between the 16th and 17th centuries?, w: The Character of Christian-Muslim encounter, red. D. Pratt, J. Hoover, J. Davies, J. Cheesworth, Leiden 2015, s. 225-41.

⁵ J. Herbinius, Catechizacya Turecka albo Turczyzna niejakiego w Sztokholmie, Roku 1672. Dnia 30. Lipca jawnie ochrzczonego krótkie w Wierze Chrześcijańskiej czwyczenie Językiem Tureckim podane y spisane przez X. Jana Herbiniusa, bywszego niekiedy Saskiego w Wilnie Kaznodzieję, Gdańsk, 1675; M. Wiczorkowski, Katechizm, Poznań 1721, Lwów, 17272; tenże, Breve compendium fidei catholicae turcico textu, Poznań, 1721. Próby chryścianizacji Tatarów w Rzeczypospolitej były rzadkie, a konwersje były częściej efektem codziennego oddziaływania niż akcji misyjnych, P. Borawski, W. Sienkiewicz, Chryścianizacja Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 34/1989, s. 87-114.

⁶ Zasada prawdopodobieństwa, którą ilustruje wykres w kształcie dzwonu – większość plasuje się pośrodku, a ekstrema są stosunkowo niewielkie. Badania socjologów wskazują, że po usunięciu obu eksterm w pozostałej grupie ponownie wytworzy się sytuacja, którą opisuje krzywa w kształcie dzwonu.

suje się w wyżej nakreślony obraz ogólnego nastawienia Polaków do islamu i muzułmanów (czyli muzułmanina nigdy nie spotkała, a o islamie ma nikłe pojęcie)⁷. Środki masowego przekazu, uważające się za katolickie, sprawiają niekiedy wrażenie jakby antymuzułmańskość i jej wyrażanie należały do istoty manifestacji własnej, katolickiej tożsamości⁸. Negatywne podejście wzmacniane jest niechęcią do uzyskania rzetelnych informacji na temat wierzeń i praktyk muzułmanów. Próby przedstawiania tych wiadomości są traktowane jako propagowanie islamu. Wszystko, co nie mieści się w negatywnym stereotypie islamu, jest zbywane jako kłamliwe informacje. Niewiele uwagi poświęca się uświadamianiu sobie ogromnego zróżnicowania wewnętrznego świata islamu. Poprzestaje się na serwowanej przez media płytkiej perspektywie, w której prawdziwymi rzecznikami świata islamu są radykałowie, a liberalnych czy umiarkowanych muzułmanów traktuje się jako fałszywych albo ukrywających swoje – rzekomo – prawdziwe przekonania. W kreowaniu obrazu muzułmanina i islamu nie odiegamy zasadniczo od tego, co praktykowano wcześniej.

Przykłady z historii i współczesności

Ciągle popularny obraz ekspansji arabskich plemion w VII-VIII wieku po Chrystusie, który wchłaniał wszystkie przejawy

⁷ Zob. <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/uchodzcy-nielegalni-imigranci-ksieza-hejtujaw-sieci/mncx69>, dostęp 14.09.2014. Można mieć zastrzeżenia do podanego źródła, ale przebadanie poglądów polskich duchownych katolickich na temat islamu i muzułmanów (nie tylko przy pomocy ankiet/wywiadów, w których respondenci są ostrożniejsi w wyrażaniu poglądów na piśmie, ale treści pisanych w mediach społecznościowych, w których opinie i komentarze są pisane ad hoc) byłoby bardzo interesujące.

⁸ Stawiam tę tezę na wyrost i bez silnego, empirycznego poparcia, ale zakładam, że badania potwierdziłyby wyrażoną tu intuicję (to też byłby ciekawy temat badawczy, po zdefiniowaniu terminu *media katolickie*). Przykładowo artykuły eksponujące negatywny wymiar kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich pojawiały(-ją) się w „Miłujcie się” 4/2004; „Gościu Niedzielnym” 9/2015.

religijności innej niż muzułmańska, jest trudny do utrzymania w świetle współczesnych badań⁹. Takie ujęcie kreowano w zachodniej i południowej Europie od czasów krucjat, a później w okresie kolonialnym, gdyż pomagało w legitymizacji chrześcijańskiej (w tamtych czasach równoznacznej z europejską) rekonkwisty (odzyskiwaniu tego, co rzekomo lub faktycznie zagarnęli muzułmanie i powstrzymaniu rozprzestrzeniania się islamu) oraz utrwalaniu europejskiej dominacji. Jeśli jednak ten pierwotny podbój był nacechowany religijnym fanatyzmem, to jak wyjaśnić przetrwanie do współczesności zorganizowanej obecności różnych chrześcijańskich kościelnych wspólnot na terenie szeroko rozumianego Bliskiego Wschodu? W takim ujęciu trzeba by podkreślać, że islam poniósł porażkę, gdyż wspólnoty innowiercze przetrwały, a o takich opiniach nie słyszałem¹⁰.

Obraz islamu i muzułmanów

Na temat obrazu islamu i muzułmanów na Zachodzie pisał już Norman Daniel w swojej publikacji z 1960 r.¹¹. Prześledzenie wpływów różnych poglądów, trajektorii przekazu informacji i zapożyczeń wzorców ciągle pozostaje zadaniem do wykonania. Nie ma

⁹ Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009, s. 92-100.

¹⁰ W zachowanych źródłach pisanych z wczesnego okresu ślady tego, że ludność podbijana była świadoma wyraźnej religijnej odrębności najeźdźców nie są zbyt wyraźne. To sprawia, że możliwa jest ich odmienna interpretacja. Zob. H. Goddard, *Historia kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 50-51; K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie*, Kraków 2004, s. 122-28; S. Grodz, *Wrogość od zarania?*, „Roczniki Teologiczne” 55/2009 z. 9, s. 119. Wielu milcząco zakłada, że islam od początku był w pełni ukształtowanym systemem wierzeń, niemal danym z nieba w gotowej formie i z zadaniem wcielania go w życie. Tymczasem islam – jak każda tradycja religijna, łącznie z chrześcijaństwem w jego różnorodności form rozwijał się we wzajemnym oddziaływaniu z siłami/grupami/poglądami/wierzeniami obecnymi w kontekście kulturowym.

¹¹ N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, London 1960.

też gwarancji, że znajomość tego procesu przyczyni się do uwolnienia się współczesnych chrześcijan i muzułmanów od wzajemnych negatywnych stereotypów ukształtowanych w przeszłości. Podjęte w ostatnich latach przez grupę badaczy z różnych stron świata zadanie zidentyfikowania i ukazania tego wszystkiego, co chrześcijanie i muzułmanie napisali o sobie i przeciw sobie nawzajem w wymiarze religijnym, tzn. co wiedzieli o sobie nawzajem jako wierzących chrześcijanach/muzułmanach i jak na siebie reagowali, nie zostało jeszcze zakończone¹². Niemniej jednak z już zebranego materiału można wyciągnąć wstępny wniosek, że wzajemny obraz kształtowany był głównie nie tyle na podstawie pozyskiwanej wiedzy, co według bieżących polityczno-społecznych zapotrzebowań.

Nie bez znaczenia dla współczesnych relacji pozostają wzorce percepcji Muhammada, islamu i muzułmanów ukształtowane w przeszłości, które miały zapewne swoje racje, ale nie na tyle poważne, żeby potraktować je jako ponadczasowe, a tak – niestety – są często traktowane. Robert Southern zwrócił uwagę na ciągnące się w Europie od średniowiecza (a mające korzenie w poglądach głoszonych przez wschodnich chrześcijan od czasów Jana z Damaszku) nieustanne traktowanie islamu jako tworu fałszywego, powstałego z diabelskiej inspiracji, heretyckiego, a w najlepszym przypadku jako wtórnego (a przez to mylącego i zbędnego) w stosunku do chrześcijaństwa¹³.

Jednym z dzieł, które wywarły znaczący wpływ na kształtowanie percepcji Muhammada i islamu w pokoleniach chrześcijan, było dzieło Jana z Damaszku z połowy VIII w., w którym autor opisał islam jako chrześcijańską herezję (herezja Izmaelitów).

¹² Historical Bibliography of Christian-Muslim Relations 600-1500 (CMR600) i 1500-1914 (CMR1900), zob. <http://www.birmingham.ac.uk/schools/ptr/departments/theologyandreligion/research/projects/CMR1900/index.aspx>, dostęp 14.06.2016.

¹³ R. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962, s. 31.

Sposób w jaki Jan pisze o islamie jest zastanawiający, gdyż podaje informacje prawdziwe przemieszane z błędnymi, a całość tekstu ujęta jest w duchu nacechowanego ironią spojrzenia z góry na religijnych innowatorów, którzy nie do końca wiedzą o czym mówią, przez teologa reprezentującego wielowiekową tradycję. Dzieło Jana było czytane przez greckich i łacińskich chrześcijan¹⁴.

Wpływowo okazał się także tzw. zbiór toledański – zestaw dzieł przygotowanych w połowie XII w. na polecenie Piotra Czcigodnego, opata Cluny. Zbiór zawierał m.in. łacińskie tłumaczenie (według znawców – parafrazę) Koranu, tłumaczenie listów muzułmanina Al-Haszimiego i chrześcijanina Al-Kindiego (tematyka autentyczna, ale korespondencja jest raczej formą literacką niż zbiorem faktycznych listów; powstałe najprawdopodobniej w IX w.), dzieła zawierające elementy biografii Muhammada i doktryny islamu, ale z wieloma błędami oraz dwie prace napisane przez Piotra, w których zebrał zarys doktryny islamu i ją obalał. Zbiór toledański miał być kompendium wiedzy o islamie (choć jest raczej odbiciem wiedzy i nastawienia średniowiecznych, zachodnich chrześcijan do islamu), by móc podjąć działalność ewangelizacyjną nie mieczem (krucjaty), ale słowem (jak Piotr ujął to w swoim tekście). Zbiór toledański zyskał drugie życie w połowie XVI w., gdy został wydrukowany w Bazylei staraniem Teodora Buchmanna (Bibliandera) i rozbudowany, ponownie jako kompendium wiedzy o islamie w obliczu rosnącego zagrożenia osmańskiego¹⁵.

¹⁴ Klasycznym niemal opracowaniem jest D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden, 1972; H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 54-58; R.G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it*, Princeton 1997, s. 480-489.

¹⁵ J.-M. Gaudoul, *Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History*. Vol. I, Rome 1990, s. 117-121; 216-218; o listach Al-Haszimiego i Al-Kindiego zob. Tamże, s. 49-53; H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 120-124.

Wpływ wywarła też twórczość Riccoldo da Monte Croce, dominikanina, który kilkanaście lat spędził na terenie dzisiejszego Iraku pod koniec XIII w. Jego *Contra legem Saracenorum* (znane też pod tytułem *Confutatio Alchorani*) czytane było po grecku, łacinie, ale także po rosyjsku¹⁶.

W szesnastowiecznej Europie sporą poczytność zyskały pisane po łacinie dzieła Bartholomaeo Georgiusa. Jego przynależność etniczna nie jest do końca jasna, a popularność jego dzieł sprawiła, że w Europie znany jest w różnych wersjach językowych swojego imienia i nazwiska (w Rzeczypospolitej jako Bartłomiej Georgiewicz, Georgievitz, Jurgiewicz). Autor utrzymywał, że wiedzę o osmańskim państwie i islamie zdobył będąc przez kilkanaście lat w niewoli osmańskiej. Jego prace są źródłem kilkukrotnie później powtarzanej błędnej interpretacji muzułmańskiej formuły *basmallah* ('w imię Boże') jako ukrytej formuły trynitarnej¹⁷. Średniowieczne, zachodnie poglądy na islam znalazły swoje odbicie w polskich publikacjach z XVI-XVII w.¹⁸, chociaż nie brak w piśmiennictwie z terenów dawnej Rzeczypospolitej również za-

¹⁶ O percepcji tych dzieł w Rosji zob. P. Bushkovitch, *Orthodoxy and Islam in Russia 988-1725*, w: *Religion und Integration im Moskauer Russland: Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen*, red. L. Steindorff, Wiesbaden 2010, s. 133-134.

¹⁷ A. Höfert, *Bartholomaeo Georgius*, w: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and Southern America (1500-1600)*, red. D. Thomas et al., Leiden 2015, s. 321-330. J. Nosowski, *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w.*, Warszawa 1974, t. I, s. 48-66. J. Nosowski (t. II, s. 16) podaje też, iż fragment jednego z dzieł Bartholomaeo Georgiusa ukazał się w polskim tłumaczeniu w Krakowie w 1548 r. Akurat to dzieło figuruje w katalogu Biblioteki Narodowej (a także w spisie A.B. Jochera, *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce*, t. III, Wilno, 1857, s. 605. 704), ale dobrze jest pamiętać, że informacje podawane przez J. Nosowskiego w wielu miejscach zawierają nieścisłości.

¹⁸ Np. *Kronika świata wszytkiego Marcina Bielskiego (1564) czy Marcina Paszkowskiego tłumaczenie kroniki Aleksandra Gwagnina z 1611 r.*, a także dzieło Paszkowskiego *Dzieie tureckie (1615)*.

skakująco wyważonych opinii¹⁹. W siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej poczytne było dzieło Szymona Starowolskiego *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu*, powielające błędy na temat islamu, ale bez zbędnych złośliwości. Pod koniec XVII w. popularność zyskało dzieło pt. *Monarchia turecka*, będące polskim tłumaczeniem książki Paula Ricaut, wieloletniego rezydenta angielskiego w Imperium Osmańskim i zawierające bardziej adekwatną prezentację Muhammada i islamu. Jednak późniejsze dzieła, np. *Nowe Ateny* Benedykta Chmielowskiego, powtarzają wiele klasycznych oskarżeń²⁰.

Ten krótki przegląd nie wyczerpuje całej tematyki, a jego zadaniem jest jedynie zasygnalizowanie potencjalnych źródeł niektórych wyobrażeń o Muhammadzie, islamie i muzułmanach oraz mechanizmów ich tworzenia.

Kościoły meczetami i meczety kościołami

Od wczesnego okresu wzajemnych kontaktów da się zauważyć zmaganie w zasygnalizowaniu własnej obecności i ukazaniu pozycji społecznej (dominacji) w konstruowaniu i/lub przejmowaniu miejsc kultu²¹. Zazwyczaj jednak chęć dominacji zarzuca się

¹⁹ Szczególnym przykładem jest tu relacja z pielgrzymki do Ziemi Świętej i Egiptu Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Sierotki. Zob. *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu, 1582-1584*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1962.

²⁰ S. Starowolski, *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu*, Kraków 1646 (kolejne wydania: 1647, 1649, 1665, 1695, 1701, 1715, 1844, 1858). P. Ricaut, *Monarchia turecka* opisana przez Ricota sekretarza posła angielskiego u Porty ottomanskiej residującego z francuskiego języka na polski przetłumaczona przez szlachcica polskiego y do druku podana, Słuck 1678, Leipzig 1727, Warszawa 1732 (fragmenty), Warszawa 1770. B. Chmielowski, *Nowe Ateny*, Lwów 1745-1746, 1754-1756².

²¹ Meczet nie jest świątynią w sensie jaki nadają temu słowu chrześcijanie, nie jest pojmowany jako miejsce przebywania Boga, a raczej jako miejsce modlitwy (choć muzułmanie mogą odprawiać rytualną modlitwę wszędzie), ale też miejsce spotkania wiernych w celach niekoniecznie rytualnych.

drugiej stronie, własne działania w ramach zaznaczania znaków obecności traktując jako w pełni uprawnione i zrozumiałe²².

Można wskazać kilka klasycznych przykładów przejmowania (a niekiedy także wspólnego użytkowania) miejsc kultu: dawny kościół św. Jana Chrzciciela zamieniony w meczet Umajjadów w Damaszku, La Mezquita w Kordobie postawiona na miejscu dawnego kościoła chrześcijańskiego, a po rekonkwiescie częściowo użyta pod budowę chrześcijańskiej katedry²³, a także przypadek kościoła Mądrości Bożej w Konstantynopolu zamienionego w meczet po zdobyciu miasta przez Turków Osmańskich w 1453 r., a obecnie traktowanego jako przestrzeń muzealna. Wokół tych, a także innych tego typu miejsc, narosło szereg sporów i roszczeń (niektóre ciągną się do dziś²⁴).

Wśród przejęć miejsc kultu można też wskazać polski przykład, którym jest kościół św. Piotra i Pawła w Kamieńcu Podolskim. Osmanowie przekształcili go w meczet po zajęciu Podola w 1672 r., dobudowując minaret przed fasadą kościoła. Minaret nie został zburzony po odzyskaniu Podola przez Rzeczpospolitą po traktacie karłowickim w 1699 r., ale wykorzystany do ustawienia na jego szczycie figury Matki Bożej w XVIII w.

Współcześnie problem miejsc kultu dotyczy raczej ich niszczenia bądź kłopotów z renowacją czy budową nowych. Chrześcijaństwo w krajach zamieszkałych w większości przez muzułmanów od dawna zmagają się z tymi problemami. Przepisy funkcjonujące w różnych wersjach tzw. przymierza Umara są restrykcyjne²⁵,

²² Ch.F. Emmett, *The Siting of Churches and Mosques as an Indicator of Christian-Muslim Relations*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 20/2009, s. 451-476.

²³ M.R. Menocal, *Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, Kraków 2006, s. 42-43.

²⁴ Zob. www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,7379,zerwijcie-okowy-otworzcie-hagiasophia.ht ml, dostęp 27.11.2011.

²⁵ O przymierzu Umara zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, s. 63-65.

jednak żyjący wśród muzułmanów chrześcijanie modlą się także w nowych świątyniach, co wskazuje, że zakazy nie są (i nie były) w praktyce tak kategorycznie przestrzegane, jak się czasami uważa. W grę wchodzi jeszcze inne czynniki, np. stan relacji sąsiedzkich między chrześcijanami i muzułmanami, implikacje polityczne w postaci braku łączenia istnienia budynku świątyni z obcymi, wrogimi wpływami²⁶. Obok nagłaśnianych opinii niektórych muzułmańskich uczonych zakazujących wydawania pozwoleń na budowę kościołów, pojawiają się mniej nagłaśniane zgody innych muzułmańskich zwierzchników na budowę tychże (także w państwach Zatoki Perskiej)²⁷.

W ogniu współczesnych polemik chrześcijanie świata zachodniego często wskazują na problemy z uzyskaniem pozwolenia na budowę kościołów w państwach w większości zamieszkałych przez muzułmanów, nie zwracając jednak uwagi na fakt, że mu-

²⁶ <http://fakty.interia.pl/swiat/news/protestuja-przeciw-protestowi-przeciw-islamizacji,1181295>, dostęp 8.12.2008. Gdy w latach 2008-2010 toczyły się spory wokół projektu budowy meczetu w Kolonii. Jego przeciwnicy próbowali przekonywać, że będzie większy od kolońskiej katedry i zdominuje panoramę miasta, co okazało się nieprawdą, ale pomijali milczeniem fakt, że w niedalekim Duisburgu od 2008 r. funkcjonował ogromny meczet w stylu osmańskim. Jego budowa i otwarcie nie wzbudziły dużych kontrowersji, gdyż poprzedziła je kooperacja z niemuzułmańskimi sąsiadami.

²⁷ Doniesienia opublikowane w elektronicznej wersji Biuletynu Radia Watykańskiego i organizacji Zenit z 14-16 czerwca 2013 r. informowały o poświęceniu ósmego kościoła katolickiego w Zjednoczonych Emiratach Arabskich. Budowa pierwszego kościoła (Our Lady of the Rosary) w Dausze, stolicy Kataru, rozpoczęła się w 2007 r.; kościół poświęcono w marcu 2008 r. zob. <http://www.rosarychurchqatar.com/index.php>. W lutym 2013 r. władca Bahrainu podarował grunt pod budowę katedry zob. <http://gosc.pl/doc/1458825.Muzulmanski-monarcha-podarowal-dzialke-pod-budowe-katedry>, dostęp 16.06.2014. Anglikański kościół w Dausze został poświęcony w 2006 r. Zob. Status of Christians and their churches in the Gulf, zob. <http://en.lpj.org/2012/08/17/status-of-christians-and-their-churches-in-the-gulf/>.

zułmańskim wspólnotom w Europie niełatwo jest uzyskać zgodę na budowę meczetu²⁸.

Uwadze umykają także przykłady pomocy muzułmanom w postaci udostępniania im miejsca na modlitwę w budynkach należących do chrześcijańskich parafii²⁹ czy przemawiania przez zwierzchników religijnych drugiej religii na religijnych zebraniach w kościołach czy meczetach³⁰. Jeśli zwraca się na nie uwagę, to często w celu skrytykowania obu praktyk jako zaprzaństwa, zdrady czy popełnienia poważnego błędu³¹.

²⁸ W listopadzie 2009 r. Szwajcarzy w krajowym referendum wypowiedzieli się przeciw budowaniu minaretów przy meczetach powstających w Szwajcarii. G. Dayal, 6 Posters on the Swiss Minaret Vote (December 8, 2009), <http://www.printmag.com/article/6-posters-on-the-swiss-minaret-vote/>, dostęp 18.04.2013. Czasem trudności wspiera się stwierdzeniem, że nie było tradycji budowania meczetów w Europie. Czy jednak w takim razie kościołów też nie należy stawiać w miejscach, gdzie nie było tradycji ich budowania? Na to wskazywałaby zasada wzajemności, do której odwołują się niektóre środowiska chrześcijan. Zasada ta zawiera pułapki, choćby w postaci tego, że niekiedy wymaga się jej aplikowania w kontekstach, których nie można ze sobą porównywać. Warto też wspomnieć o kontrowersjach, które związane były z budową Centrum Kultury Islamu w Warszawie – zob. A.S. Nalborczyk, Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie, w: Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?, red. M. Widy-Behiesse, Warszawa, 2012, s. 39-61.

²⁹ Proboszcz parafii p.w. Wniebowzięcia NMP we włoskim Paderno co piątek udostępnia muzułmanom kilka sal na modlitwę, zob. <http://wiadomosci.onet.pl/1638615,12,item.html>, dostęp 10.11.2007.

³⁰ Przemówienie Jana Pawła II na dziedzińcu Meczetu Omajjadów w Damaszku 6 maja 2001 r. zob. <http://papiez.wiara.pl/doc/378612.Przemowienie-Jana-Pawla-II-do-spoleczności-muzulmanskiej-Syrii>, dostęp 16.06.2014; przemówienie Franciszka w meczecie w Bangui 30 listopada 2015 r. (zob. link w przypisie nr 31). Kilukrotnie przemawiał w meczecie biskup francuskiej diecezji Evry. W czasie międzyreligijnych spotkań na Podlasiu zdarza się, że zaproszony na uroczystości katolicki biskup przemawia do zebranych w meczecie.

³¹ Tego typu uwagi pojawiają się często w komentarzach pod doniesieniami o tych wydarzeniach. Zob. też np. www.medias-presse.info/michel-dubost-eveque-devry-lidiot-de-la-dhimmitude/13338, dostęp 31.05.2016.

Jan Paweł II i jego kontakty z muzułmanami oraz odniesienie do islamu

Tymczasem w obu konkretnych sprawach, odwiedzania miejsc modlitwy innych czy przemawiania do zebranych wyznawców drugiej religii, znaczące działania podjął Jan Paweł II. Był on pierwszym papieżem, który przestąpił próg meczetu – stało się to w Damaszku w 2001 r. w czasie jego wizyty na Bliskim Wschodzie³². Także jako pierwszy papież przemawiał do wielotysięcznego zgromadzenia muzułmańskiej młodzieży, odpowiadając na stawiane mu przez jej przedstawicieli pytania³³. Przemówienie Jana Pawła II w Casablance zasługuje na większą uwagę, niż mu dotychczas poświęcono, gdyż jest przykładem kontaktów z muzułmanami, które w opinii wielu są niemożliwe³⁴.

Podejście Jana Pawła II do islamu i muzułmanów nie jest jednak jednoznacznie pozytywne, jak można by wnioskować z powyższej przytoczonych przykładów. W *Przekroczyć próg nadziei* papież wyrażał swój podziw dla wiary muzułmanów, która manifestuje

³² Ku zdumieniu wielu meczet odwiedził także Benedykt XVI w czasie swojej wizyty w Turcji w listopadzie 2006 r. (wkrótce po przemówieniu w Ratyźbonie). Franciszek odwiedził meczet w Bangui, stolicy Republiki Środkowej Afryki w listopadzie 2015 r. <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,3671,papiez-w-meczecie-razem-powiedzmy-nie-nienawisci.html>, dostęp 30.11.2015.

³³ W czasie krótkiej wizyty w Casablance w sierpniu 1985 r. w drodze powrotnej z kongresu eucharystycznego w Nairobi do Rzymu. Spotkanie to nie było przypadkowe, ale zaplanowane i odbyło się na zaproszenie ówczesnego króla Maroka. Tekst przemówienia zob. *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, zebrał i oprac. E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 125-134.

³⁴ W czasie swojego pontyfikatu Jan Paweł II był krytykowany za działania w ramach kontaktów międzyreligijnych przez różne środowiska chrześcijańskich fundamentalistów, tradycjonalistów czy integrystów. Natomiast wspólnie pojawiają się głosy krytyczne także ze strony ludzi łączonych z głównym nurtem katolickiej tradycji – co kiedyś, zwłaszcza w Polsce – było prawie nie do pomyślenia.

się np. w publicznej modlitwie, ale ubolewał również nad brakiem podobnego publicznego świadectwa ze strony chrześcijan (instrumentalne potraktowanie muzułmanów). Papież stwierdził, że w jego odczuciu Koran zawiera pewnego rodzaju regres na drodze rozumienia relacji człowieka z Bogiem³⁵.

Podejście Jana Pawła II do islamu i muzułmanów wymaga osobnego opracowania. W tym miejscu należy podkreślić, iż w czasie swoich podróży papież zawsze spotykał się z przedstawicielami lokalnych, muzułmańskich wspólnot, a Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego pracowała intensywnie nad przygotowaniem spotkań³⁶.

Jeśli spotkania tego typu można zaklasyfikować jako jednostkowe, ceremonialne, trochę kurtuazyjne i sztuczne, to należy pamiętać, że od wielu lat prowadzona jest też stała, systematyczna refleksja na płaszczyźnie doktrynalnej, choć rzadko przyciąga ona uwagę dziennikarzy. Od lat siedemdziesiątych XX w. działa *Groupe de Recherches Islamo-Chrétien* (GRIC) skupiająca katolickich i sunnickich uczonych ze strefy języka francuskiego i arabskiego prowadzących teologiczną refleksję nad problematyką wzajemnych kontaktów³⁷.

³⁵ Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Mesoriego, Lublin 1994, s. 82-83.

³⁶ Niewykluczone, że to właśnie działalność członków Rady przyczyniała się do tego, że spotkania te zostały pozytywne wspomnienia. Być może znaczące jest również to, że zdymisjonowanie przewodniczącego Rady i próba jej reorganizacji pontyfikatu Benedykta XVI nie ustrzegły tego papieża przed problemami, które wywołało jego przemówienie w Ratyźbonie. W zamieszczeniu powstałym po ratyżbońskim przemówieniu ustały sygnały o wcieleniu Rady do Papieskiej Rady ds. Kultury, a papież wkrótce mianował nowego przewodniczącego Rady.

³⁷ Zob. www.gric-international.org, dostęp 31.05.2016. H. Goddard sygnalizuje też inne podobne inicjatywy, sprzed 1999 r. H. Goddard, Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich, s. 224. Zob. też A. Skowron-Nalborczyk, S. Grodz, Muzułmanie i chrześcijanie – droga w kierunku dialogu, w: Islam a terroryzm, red. A. Parzymies, Warszawa 2003, s. 143-166 (zwł. 155-161).

Seminaria *Budowanie mostów*

Niedługo po wydarzeniach z 11 września 2001 r. wśród anglikanów zrodził się pomysł zorganizowania wspólnych konferencji uczonych chrześcijańskich i muzułmańskich w celu ukazania światu, że dialog między wierzącymi obu religijnych tradycji jest możliwy i może być owocny, także w sytuacjach, gdy uczestnicy zajmą się tematyką z obszaru dogmatyki. Spotkanie nazwano *Building Bridges* (Budowanie Mostów), a gospodarzem pierwszego seminarium, które odbyło się w *Lambeth Palace* w Londynie w styczniu 2002 r., został arcybiskup Canterbury George Carey. Jego następcą Rowan Williams brał także aktywny udział w kolejnych seminariach³⁸. Do obrad zawsze zapraszana była równa ilościowo grupa uczonych muzułmańskich i chrześcijańskich, w obu przypadkach wywodzących się z różnych nurtów obu religii, zatem seminaria były nie tylko wydarzeniem międzyreligijnym, ale także ekumenicznym. W kwietniu 2012 r. ustępujący z urzędu arcybiskupa Canterbury Rowan Williams przekazał przewodnictwo Danielowi Madiganowi SJ, jednemu z czołowych chrześcijańskich znawców islamu i wykładowcy w Department of Theology Georgetown University.

Tematyka, którą do tej pory zajmowali się uczestnicy seminariów, obejmowała następujące zagadnienia: Pisma święte, proctwo, wspólne dobro, sprawiedliwość i prawa, natura ludzka, interpretacja (tekstów objawionych), nauka i religia, tradycja i nowoczesność, modlitwa, śmierć-zmartwychwstanie-cel ostateczny człowieka, grzech-przebaczenie-pojednanie, ludzkie działanie

³⁸ Seminaria odbywały się w: Londynie (2002), Dausze (2003), Waszyngtonie (2004), Sarajewie (2005), Waszyngtonie (2006), Singapurze (2007), Rzymie (2008), Stambule (2009), Waszyngtonie (2010), Katarze (2011), Londynie i Canterbury (2012), Katarze (2013), Waszyngtonie (2014), Katarze (2015), Waszyngtonie (2016). Szczegółowe informacje: http://berkleycenter.georgetown.edu/resources/networks/building_bridges.

w ramach Bożego stworzenia. Każde ze spotkań jest dokumentowane, a teksty i pracowania zostają opublikowane.

Z kręgów anglikańskich wyrosły również dwie inne inicjatywy. Jedną jest dokument zatytułowany *Generous Love* (Hojna Miłość) z 2008 r., zawierający anglikańską refleksję nad kontaktami międzyreligijnymi i uwzględniający osiągnięcia w tej dziedzinie zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Prowadzona jest refleksja nad jego treścią i szukanie sposobów realizacji jej w praktyce³⁹. Drugą jest – na razie w zasadzie nieznaną w Polsce – praktyka wnioskowania/argumentacji z Pism (*scriptural reasoning*). Chrześcijanie, muzułmanie i żydzi wspólnie podejmuje refleksję nad fragmentami ich Pism Świątych. Gospodarz (przedstawiciel tradycji religijnej, z której dany fragment pochodzi) podaje podstawowe wyjaśnienia dotyczące tekstu, a następnie jest dokonywane międzyreligijne pogłębienie. Przewodniczący pozwala innym odnajdywać znaczenia tekstu ważne dla nich, nie lekceważy odmienności, nie próbuje narzucić swojej interpretacji tekstu. Goście mają świadomość poruszania się w przestrzeni sakralnej innej tradycji i zachowują wobec niej szacunek. Nie jest to debata ani tym bardziej próba ustalania wspólnego znaczenia tekstu⁴⁰.

W strefie niemieckojęzycznej z kolei rozwija się *Theologisches Forum Christentum-Islam* (Forum Teologiczne Chrześcijaństwo-Islam). Zainicjowane w roku 2002, początkowo jako platforma spotkań dla chrześcijan, a od roku 2005 jako wspólne chrześcijańsko-muzułmańskie przedsięwzięcie, które z roku na rok przyciąga

³⁹ Tekst dokumentu: <http://nifcon.anglicancommunion.org/resources.aspx>, dostęp 31.05.2016. R.J. Sudworth, *Anglican Interreligious Relations in Generous Love: Indebted to and Moving from Vatican II*, w: *The Character of Christian-Muslim Encounter*, red. D. Pratt et al, Leiden 2015, s. 527-543.

⁴⁰ *The Promise of Scriptural Reasoning*, red. D.F. Ford, C.C. Pecknold, Oxford 2006; D. Cheetham, *Scriptural Reasoning as a Classic: The Aesthetics of Interreligious Politics*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 24/2013, s. 299-312; <http://www.scripturalreasoning.org>, dostęp 2.06.2016.

coraz większą liczbę teologów chrześcijańskich i muzułmańskich. Forum odbywa się na początku marca w Stuttgarcie⁴¹.

Współczesne kontrowersje i prowokacje

Pod szyld kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich włącza się czasem przykłady artystycznych, bądź dziennikarskich prowokacji. Wizerunki Muhammada opublikowane przez duńską gazetę *Jyllands-Posten* w roku 2005, karykatury we francuskim czasopiśmie *Charlie Hebdo*, wizerunki papieża i szejka kairskiej uczelni Al-Azhar użyte w kampanii reklamowej Bennettona nie powinny *de facto* w tej kategorii się pojawiać, jako że ich pomysłodawcami i realizatorami są niekoniecznie chrześcijanie. W rozumieniu muzułmanów należy jednak liczyć się z możliwością takiego ich zaklasyfikowania na podstawie przyjmowanego założenia, że wszyscy Europejczycy (ludzie ze świata zachodniego) są chrześcijanami⁴². Z pewnością jest to tylko kwestia złożonej problematyki wolności słowa oraz ekspresji uczuć i przekonań.

Muzułmańskie inicjatywy kontaktów międzyreligijnych

Wśród różnych kontrowersji można także natknąć się na głosy zarzucające muzułmanom brak zainteresowania działaniami w ra-

⁴¹ <http://www.akademie-rs.de/theologisches-forum.html>, dostęp 31.05.2016. A. Skowron-Nalborczyk, S. Grodź, Teologowie chrześcijańscy i muzułmańscy w dialogu międzyreligijnym. Wybrane inicjatywy, w: Miniatury ekumeniczne, Warszawa 2009, s. 308-316 (o Forum s. 311-312); D. Pratt, Textual Authority and Hermeneutical Adventure: Three 21st Century Dialogue Initiatives, w: The Character of Christian-Muslim Encounter, red. D. Pratt et al., s. 559-578 (o Forum s. 566-570).

⁴² Wynika to z całego splotu przyczyn. Czasem jest to utrwalona pamięć pokolonialnej spuścizny, w której Europejczycy-kolonizatorzy próbowali uzasadnić swoje działania niesieniem postępu, czyli cywilizacji, wolnego handlu i chrześcijaństwa (takie złożenie funkcjonowało w kręgach zarówno politycznych, jak i kościelnych w XIX w. i początkach XX w.), zob. H. Goddard, Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich, s. 161.

mach kontaktów międzyreligijnych. Faktem jest, że wiele działań podejmowanych było z inicjatywy chrześcijan i w paradygmacie, który odzwierciedlał zainteresowania i sposób percepcji sytuacji przez chrześcijan, w których muzułmanie nie zawsze czuli się komfortowo⁴³. Sytuacja ulega jednak stopniowej zmianie i międzynarodowe inicjatywy kontaktów międzyreligijnych podejmowane są także przez fora i organizacje muzułmańskie. Jednym z muzułmańskich ośrodków naukowo-badawczych angażujących się w kontakty międzyreligijne jest Królewski Instytut Badań nad Myślą Muzułmańską (*The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought*) z Jordanii założony w 1980 r. Jeszcze w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w., gdy jedną z kierowniczych funkcji pełnił książę Al-Hassan bin Talal, przeprowadzono szereg spotkań zarówno z anglikanami, prawosławnymi, luteranami, jak i katolikami, dyskutując nad bieżącymi problemami⁴⁴.

Jednakowe słowo dla nas i dla was

W październiku 2007 r. grupa 138 muzułmańskich uczonych opublikowała list do zwierzchników chrześcijańskich kościołów i grup zatytułowany *Jednakowe słowo dla nas i dla was*⁴⁵. Prace nad powstaniem listu trwały kilka lat, co wiązało się z koniecznością budowania możliwie najszerszego konsensusu dla jego treści. Pierwotnym środowiskiem dla tego listu była grupa pracująca

⁴³ Dotyczy to wielu spotkań, których tematykę ustawiali chrześcijanie, zapraszając niekiedy dość przypadkowych reprezentantów strony muzułmańskiej.

⁴⁴ Zob. <http://www.aalalbayt.org/en/index.html>, dostęp 31.05.2016. Lista spotkań znajduje się w zakładce Conferences & symposia/Muslim-Christian symposia. Zob. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/organizations/royal-aal-al-bayt-institute-for-islamic-thought> oraz w A. Skowron-Nalborczyk, S. Grodz, Muzułmanie i chrześcijanie, s. 157-158.

⁴⁵ Angielski tytuł listu brzmi: A common word between us and you, zob. <http://www.acommonword.com>. Tekst listu dostępny (także w polskim tłumaczeniu) na: <http://www.acommonword.com/downloads-and-translations> lub w miesięczniku „Więź” 1/591, s. 37-54.

nad wydaniem wspólnego oświadczenia dotyczącego kilku kluczowych problemów dla muzułmańskiej wspólnoty, znanego jako *Amman Message* (Przesłanie z Ammanu)⁴⁶. Prace nad listem 138 prawdopodobnie ułatwiły także przygotowanie i wystosowanie tzw. *Listu 38* muzułmańskich uczonych do papieża Benedykta XVI, w którym autorzy odnieśli się do tekstu papieskiego przemówienia na Uniwersytecie w Ratyźbonie z 12 września 2006 r. *List 38* został opublikowany jako otwarty w połowie października 2006 r. Dokument jest również ciekawym zjawiskiem, ponieważ jego autorzy, podkreślając osiągnięcia w ramach wzajemnych stosunków muzułmańsko-chrześcijańskich oraz wyrażając wolę dalszej pracy nad ich polepszaniem, krytycznie, ale w bardzo spokojny i rzeczowy sposób, odnieśli się do 6 zagadnień, które ich zdaniem zostały przedstawione błędnie w papieskim przemówieniu. Tekst listu zachowuje ton rzeczowej, akademickiej dysputy⁴⁷.

Wracając do *Listu 138* warto zauważyć, że jego autorzy wiedzieli do kogo kierują swoje przesłanie, ponieważ lista adresatów uwzględnia chyba wszystkich zwierzchników chrześcijańskich kościołów i grup na świecie. Poza tym na poparcie swoich argumentów autorzy cytują nie tylko Koran, ale także Biblię. Jest to o tyle znaczące, że podejście muzułmanów do autentyczności i wiarygodności tekstu biblijnego jest zróżnicowane, niekiedy z silniej eksponowanym podejrzeniem kwestionującym lub wręcz odrzucającym tekst Biblii w formie używanej przez chrześcijan⁴⁸. Tymczasem autorzy tego dokumentu wybrali pozytywne podejście do biblijnego tekstu. Poza tym na uwagę zasługuje też sposób

⁴⁶ <http://ammanmessage.com>, dostęp 31.05.2016.

⁴⁷ Treść tego listu zasługuje na szczególną uwagę jako przykład rzeczowej, krytycznej dyskusji międzyreligijnej: <http://www.znak.org.pl/?lang1=pl&page1=studies&subpage1=studies00&infopassid1=199&scrt1=sn>, dostęp 31.05.2016.

⁴⁸ Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Écritures. Textes choisis et traduits par Jean-Marie Gaudeul et Robert Caspar, avec présentation, commentaire et notes par Robert Caspar, „Islamochristiana” 6/1980, s. 61-104.

przedstawienia zagadnień miłości Boga i bliźniego. Autorzy starają się nie opuszczać obszaru muzułmańskiej tradycji, lecz używają języka, który będzie zrozumiały dla adresatów⁴⁹. Treść i forma listu zawierają problemy, które zostały zauważone i dyskutowane z autorami, np. to, że wersja angielska i arabska w niektórych miejscach wydają się być nie do końca zgodne, np. przez problemy z zakresem znaczeniowym użytych słów. Chociaż niektóre Kościoły i grupy chrześcijan (oraz pojedynczy uczeni) odpowiedzieli na *Jednakowe słowo* dość szybko, to wzięwszy pod uwagę szerokie gremium adresatów, okazało się, iż przygotowanie wspólnej odpowiedzi – jeśli w ogóle będzie możliwe – zajmie więcej czasu. Watykan zareagował oficjalnie dopiero po kilku tygodniach, choć przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego kard. J.-L. Tauran wyrażał ostrożne uznanie dla muzułmańskiej inicjatywy tuż po publikacji listu, ale jednocześnie sygnalizował trudności w kontaktach religijnych z muzułmanami i małe prawdopodobieństwo pojawienia się papieskiego podpisu pod ewentualną wspólną, chrześcijańską odpowiedzią⁵⁰.

Tydzień Harmonii Międzyreligijnej

We wrześniu 2010 r. król Jordanii Abdullah II zaproponował, by Zgromadzenie Ogólne ONZ uchwaliło rezolucję promującą międzyreligijną inicjatywę nazwaną Tydzień Harmonii Międzyreligijnej. Miesiąc później propozycję rezolucji, przed poddaniem jej pod głosowanie, omówił w krótkim przemówieniu na forum ONZ książę Ghazi bin Mohammed, osobisty wysłannik i specjal-

⁴⁹ Zob. A. Wąs, Muzułmańska *Nostra aetate?*, „Więź” 1/591 styczeń 2008, s. 57-64; A. Skorwon-Nalborczyk, S. Grodź, List 138 uczonych muzułmańskich do duchowych przywódców chrześcijańskich *Jednakowe słowo dla nas i dla was*. Nowy etap w kontaktach chrześcijańsko-muzułmańskich?, w: *Dialog w żywole wyobraźni*, red. J. Stranz, Poznań 2008, s. 258-278.

⁵⁰ Zob. teksty w zakładce Responses, www.acommonword.com. T. Heneghan, Vatican disappoints Muslim scholars, <http://www.thetablet.co.uk/articles/10542/>, dostęp 25.10.2007.

ny doradca króla, wyraźnie odwołując się do konfucjańskiego pojęcia harmonii. Zgromadzenie Ogólne ONZ ogłosiło pierwszy tydzień lutego każdego roku Tygodniem Harmonii Międzyreligijnej. Spotkania odbywające się w ramach tej inicjatywy, utrzymane są w bardzo otwartej formule⁵¹. Należy zatem podkreślić, iż niektórzy muzułmanie także dostrzegają potrzebę pogłębienia wzajemnych relacji. Wyznawcy Allaha bez zacierania różnic, starają się wydobyć to, co łączy wyznawców obu religii, włączając w to wspólną troskę o losy świata. Krytycy, skoncentrowani na współczesnej retoryce anty-muzułmańskiej, zapewne podejną do tych inicjatyw z nieufnością, a przynajmniej zaapelują o zachowania dużej dozy ostrożności, co do szczerości intencji drugiej strony. Należy jednak przewyciężyć lęk i okazać zaufanie.

Zakończenie – perspektywy

Przedstawione przykłady rysują obraz kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich ze wskazaniem możliwości współpracy, rozwijania tendencji do poszerzania przestrzeni wzajemnego zrozumienia i bazują na założeniu, że wzajemne kontakty mogą twórczo kształtować się w kategoriach szlachetnej rywalizacji w добrem⁵², a nie na błędnych stereotypach opartych na wrogości, umacnianiu swoich wpływów, osłabianiu przeciwnika i pozyskiwaniu nowych wyznawców prawie za wszelką cenę. Z tego względu wezwania do debat w duchu dawnych konfrontacji wydają się chybione, gdyż odsyłają nas do przeszłości. Szafowanie argumen-

⁵¹ <http://www.sufi.org.pl/aktywnosc/swiatowy-tydzien-miedzyreligijnej-harmonii/tresc-rezolucji.html> dostęp 31.05.2016; <http://worldinterfaithharmonyweek.com>, dostęp 4.06.2016.

⁵² S. Grodź, Misje jako rywalizacja w dobrym. Dialogiczny model misjonowania, „Nurt SVD” 37/2003, s. 123-125. 136; tenże, Vie with each other in good works: What Can a Roman Catholic Missionary Order Learn from Entering into Closer Contacts with Muslims?, „Islam and Christian-Muslim Relations” 18/2007, s. 205-218.

tami z konwersji też ma wątpliwe podstawy, co obrazuje przypadek Magdiego Allama, którego Benedykt XVI ochrzcił w bazylice św. Piotra w Wielką Sobotę 2008 r., a który w 2013 r. oficjalnie ogłosił porzucenie Kościoła katolickiego⁵³.

Przyjęta przeze mnie perspektywa relacji chrześcijańsko-muzułmańskich jest wyraźnie dialogiczna, daleka od polemicznego tonu. Chociaż po obu stronach są grupy, które usilnie chcą widzieć, że między wyznawcami obu religii trwa wojna, a jedna religia jest antytezą drugiej, to w moim przekonaniu ani chrześcijaństwo nie jest z założenia ustawione anty-muzułmańsko, ani islam nie jest anty-chrześcijański.

Zamiast nieustannie powracać do konfrontacji, która dotąd nie doprowadziła żadnej ze stron do pełnego zwycięstwa, a przyczyniła się jedynie do pogłębiania różnic i eskalacji wrogości, czy nie warto byłoby w kształtowaniu wzajemnych relacji zainspirować się postawą tych, którzy podjęli próbę rywalizacji w dobrem, starając się na pierwszym miejscu stawiać świadectwo życia wśród (wobec) innych? Chodzi tutaj o takie świadectwo życia, które realizuje się w duchu szukania tego, co Bóg chce mi w sytuacji kontaktu z *religijnie innym* powiedzieć. Niewykluczone, że chce powiedzieć coś przez nich tak, jak mówi przeze mnie do nich. Umiejętność odczytywania tej mowy wiąże się z uczeniem się rozumienia muzułmanów, co wymaga także poznawania ich kultury, którą on na przestrzeni wieków tworzyli. Jeśli brzmi to zatrważająco, to trzeba pamiętać, że poznawanie i rozumienie niekoniecznie oznacza akceptację, tzn. przyjęcie⁵⁴.

Historia dostarcza przykładów, które mogą także dzisiaj inspirować. Św. Franciszek z Asyżu, bł. Karol de Foucauld czy trapi-

⁵³ Zob. <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,2079,ewangelizacja-muzulmanow.html>, dostęp 6.08.2015.

⁵⁴ Znane są przykłady ludzi, którzy powrócili do chrześcijaństwa pod wpływem kontaktu z wierzącymi muzułmanami, np. Louis Massignon czy Charles de Foucauld. Ten pierwszy założył modlitewną inicjatywę znaną jako Badaliyya. zob. <http://www.dcbuck.com/Badaliya>, dostęp 4.06.2016.

ści z Tibhirine. W przypadku św. Franciszka wspomina się jego kazanie w czasie spotkania z sułtanem Al-Malikiem al-Kamilem pod Damiettą w czasie V krucjaty. W swojej pierwotnej regule biedaczyna z Asyżu dużo większą wagę przykładał do świadectwa życia jako podstawowej formy działania, a proklamacja miała mieć miejsce dopiero wtedy, gdy powstaną warunki sprzyjające przyjęciu przesłania Ewangelii. Niestety, wielu jego spadkobierców częściej opowiadało się za podjęciem działań, których skutki mogłyby być widoczne od razu, świadectwo życia zaś do takich działań nie należy. W rezultacie częściej dochodziło do pogłębiania różnic i wrogości, niż do pojednania.

Karol de Foucauld, przez swoje ukryte życie w Algierii jako najmniejszy brat Jezusa, dostarcza innego rodzaju świadectwa. Jego poglądy i działania nie dają się łatwo przyjąć, ale może na tym polega też jego siła – nie da się go prosto naśladować, lecz trzeba wejść w twórczą interakcję z pozostawionym przez niego dziedzictwem.

Świadectwo życia i śmierci Christiana de Chergé i trapistów z Tibhirine w Algierii stanowi kolejną inspirację. Gdy o. de Chergé pojawił się w Algierii w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych już jako trapistą, miał głębokie przekonanie, iż Bóg wezwał go do życia w tym kraju po to, by modlić się z muzułmanami. Przekonanie to ukształtowało się między innymi na bazie doświadczeń z wcześniejszego pobytu w tym kraju w czasie wojny o wyzwolenie⁵⁵. W 1979 r. o. de Chergé wraz z grupą katolików

⁵⁵ W ramach budowania pozytywnych kontaktów z miejscową ludnością młody de Chergé stacjonował w okolicach Aïn Said, 300 km na zachód od Algieru. Tam zaprzyjaźnił się z algierskim policjantem. Choć różnice między nimi były kolosalne (wiekowa, edukacyjna, statusu społecznego i stylu życia), to Christiana przyciągnęła głęboka duchowość policjanta Muhammada, wypływająca z życia modlitewnego. Muhammad został zamordowany w odwecie za ochronę, której udzielił pewnemu człowiekowi. De Chergé był świadkiem wydarzenia, które w efekcie kosztowało Muhammada życie, ale nie był w stanie zapewnić mu długotrwałej i skutecznej ochrony. Zapamiętał, że w czasie ich ostatniego spotkania przed śmiercią policjanta, żegnając się obiecał, iż będzie się za niego

założył stowarzyszenie pod nazwą *Ribat as-Salam* (więź pokoju, warowny klasztor pokoju). Jego członkowie chcieli stawać się *ostoją/warownią modlitwy* i badać duchowy świat islamu. Spotkania odbywały się w klasztorze trapistów w Tibhirine. Chociaż o. de Chergé był nieobecny, gdy grupa sufich pobliskiego miasta Médéa nawiązała kontakt z członkami *Ribat*, to później opisał to następująco: „Pierwszy raz wspólnota sufich z sąsiedztwa poprosiła o spotkanie z nami na Boże Narodzenie 1979 r. Jej rzecznik bardzo precyzyjnie wyjaśnił nam, że chodzi im o spotkanie z nami po to, by dzielić się modlitwą. «Nie chcemy – powiedział – angażować się w teologiczny dialog z wami, ponieważ ten często wznosił bariery, które są tworzone przez ludzi. Teraz czujemy, że Bóg wzywa nas do jedności. Musimy więc pozwolić Bogu wynaleźć coś nowego między nami. To można zrobić tylko przez modlitwę»”⁵⁶.

Od tamtego czasu około dwunastu sufich uczestniczyło w trzydniowych spotkaniach dwa razy do roku w klasztorze w Tibhirine. W czasie *Journeés Romains* (międzynarodowych spotkań chrześcijan zaangażowanych w kontakty z muzułmanami) w Rzymie w 1989 r. o. de Chergé wyjaśnił uczestnikom, że mnisi z Tibhirine postrzegali siebie samych jako *ludzi, którzy się modlą pośród innych ludzi, którzy też się modlą*. Zdaniem trapisty to określenie zawierało ziarno odpowiedzi na pytanie, jak chrze-

modlił. Muhammad odpowiedział: „Wiem, że będziesz się modlił, ale chrześcijanie nie wiedzą, jak się modlić”; zob. J. O. Maynard, *Between Christendom and Islam: The Martyr Mystic Christian de Chergé and the Atlas Cistercians in Algeria*, w: *Catholics in Interreligious Dialogue: Studies in Monasticism, Theology and Spirituality*, red. A. O'Mahony, P. Bowe, Leominster 2006, s. 76. Zob. krótki tekst A. Petry-Mroczkowskiej <http://www.deon.pl/religia/wiara-i-spoleczenstwo/art,1209,swiadectwo-mecze-nnikow-z-tibhirine.html>, dostęp 22.05.2016, a także wcześniejszy wywiad z o. Michałem Zioło, który miał dołączyć do wspólnoty w Tibhirine w 1996 r.: http://wyborcza.pl/1,75480,9000989,Trumna_albo_waliza.html, dostęp 31.11.2011.

⁵⁶ Opis kontaktu z sufimi, zob. P.F. de Bethune, *The Bond of Peace. A Few Theological Reflections about Interreligious Prayer*, „Pro Dialogo” 98/1998, s. 164-165.

ścijanie i muzułmanie mogą współpracować na rzecz wspólnej wizji społeczeństwa⁵⁷. I chociaż Karol de Foucauld, jak i trapiści z Tibhirine przypłacili życiem obroną przez siebie drogę, to nie zginęli z rąk ludzi z którymi współpracowali. Zbrodni dokonali (albo ją zainspirowali) ci, którym taka współpraca (a nawet jej możliwość) była niewygodna.

Summary

The Problem of Christian-Muslim Relations in Former Times and Today

The title of the article can be criticised for being too general. However, in the current situation, any narrowing of the focus could also attract criticism for being too specific, while a general perspective is needed. Whatever we do we need to realise that most of us (if not all) approach the issues of Christian-Muslim relations with an attitude chosen beforehand, either positive (that does not exclude criticism) or negative (that often implies vilification). I have decided to focus on the positive aspects of Christian-Muslim relations as their negative examples have been highlighted enough in the mass-media. Choosing this approach I do not disregard the instances of bloody conflicts and of mutual persecutions.

The article has been divided into three parts. The first one contains a general description of the way Christian-Muslim relations have been perceived by the Polish people, with the focus on the way the Polish Catholic circles, clergy included, have seen them. The second part highlights examples of Christian-Muslim contacts starting with an overview of the problem of the image construction of Islam and Muslims, the way Christians and Muslims treated their respective places of worship, the encounters of John Paul II with Muslims, and examples of contemporary initiatives such as *Building Bridges Seminars* (giving other theological fora a mention – like *Groupe de Recherches Islamo-Chrétien* or *Theologisches Forum Christentum-Islam*), Muslim initiatives such as ‘A Common Word’ (the letter of 138 Muslim scholars to Christian leaders around the world) and Interreligious Harmony Week. Part three con-

⁵⁷ J.O. Maynard, *Between Christendom and Islam*, s. 80.

tains a proposal of rediscovery of a way of approaching Christian-Muslim relations, drawing inspiration from the thought and actions of such people as St Francis of Assisi, Charles de Foucauld, Christian de Chergé and the Trappist monks of Tibhirine.

Keywords

Christians, Muslims, dialog, Christian-Muslim Relations

Bibliografia

- Bethune P.F. de, The Bond of Peace. A Few Theological Reflections about Interreligious Prayer, „Pro Dialogo” 98/1998, s. 164-165.
- Bielski M., Kronika świata wszytkiego, III wyd., Kraków 1564.
- Borawski P., Sienkiewicz W., Chrystianizacja Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 34/1989, s. 87-114
- Bushkovitch P., Orthodoxy and Islam in Russia 988-1725, w: Religion and Integration im Moskauer Russland: Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen, red. L. Steindorff, Wiesbaden 2010, s. 117-144.
- Cheetham D., Scriptural Reasoning as a *Classic*: The Aesthetics of Interreligious Politics, „Islam and Christian-Muslim Relations” 24/2013, s. 299-312.
- Chmielowski B., Nowe Ateny, Lwów 1745-1746, 1754-1756².
- Daniel N., Islam and the West: The Making of an Image, London 1960.
- Emmett Ch.F., The Siting of Churches and Mosques as an Indicator of Christian-Muslim Relations, „Islam and Christian-Muslim Relations” 20/2009, s. 451-476.
- The Promise of Scriptural Reasoning, red. D.F. Ford, C.C. Pecknold, Oxford 2006.
- Gaudeul J.-M., Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History. Vol. I, Rome 1990.
- Gaudeul J.-M., R. Caspar (traduction, commentaire), Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Écritures, „Islamochristiana” 6/1980, s. 61-104.
- Goddard H., Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich, Warszawa 2009.

- Grodź S., Misje jako rywalizacja w dobrym. Dialogiczny model misjonowania, „Nurt SVD” 37/2003, s. 123-138
- Grodź S., Vie with each other in good works: What Can a Roman Catholic Missionary Order Learn from Entering into Closer Contacts with Muslims?, „Islam and Christian-Muslim Relations” 18/2007, s. 205-218
- Grodź S., Islam: an (Almost) Redundant Element in the Polish-Lithuanian/Ottoman Encounters between the 16th and 17th centuries?, w: The Character of Christian-Muslim encounter, red. D. Pratt et al., Leiden 2015, s. 225-241
- Grodź S., Wrogość od zarania?, „Roczniki Teologiczne” 55/2009, z. 9, s. 107-122
- Gwagnin A., Kronika Sarmacyey Europejskiej, przekład M. Paszkowski, Kraków 1611.
- Herbinus J., Catechizacya Turecka albo Turczyzna niejakiego w Sztokholmie, Roku 1672. Dnia 30. Lipca jawnie ochrzczonego krotkie w Wierze Chrzescijanskiej czwiczanie Jezykiem Tureckim podane y spisane przez X. Jana Herbinusa, bywszego niekiedy Saskiego w Wilnie Kaznodzieję, Gdańsk 1675.
- Hoyland R.G., Seeing Islam as others saw it, Princeton 1997.
- Höfert A., Bartholomaeo Georgius, w: Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and Southern America (1500-1600), red. D. Thomas et al., Leiden 2015, s. 321-330
- Jan Paweł II, Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996), oprac. E. Sakowicz, Warszawa 1997, s. 125-134.
- Jocher A.B., Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce, t. III, Wilno, 1857.
- Kościelniak K., Grecy i Arabowie, Kraków 2004.
- Maynard J.O., Between Christendom and Islam: The Martyr Mystic Christian de Chergé and the Atlas Cistercians in Algeria, w: Catholics in Interreligious Dialogue: Studies in Monasticism, Theology and Spirituality, red. A. O'Mahony, P. Bowe, Leominster 2006, s. 76-80.
- Menocal M.R., Ozdoba świata. Jak muzułmanie, żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii, Kraków 2006.

- Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła Sierotki Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu, 1582-1584, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1962.
- Nosowski J., Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w., t. I-II, Warszawa 1974
- Paszkowski M., Dzieje tureckie, Kraków 1615.
- Pratt D., Textual Authority and Hermeneutical Adventure: Three 21st Century Dialogue Initiatives, w: The Character of Christian-Muslim Encounter, red. D. Pratt et al., Leiden 2015, s. 559-578
- Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lublin 1994.
- Ricaut P., Monarchia turecka opisana przez Ricota sekretarza posła angielskiego u Porty ottomanskiej residującego z francuskiego języka na polski przetłumaczona przez szlachcica polskiego y do druku podana, Słuck 1678, Leipzig 1727, Warszawa 1732 (fragmenty), Warszawa 1770.
- Sahas D.J., John of Damascus on Islam, Leiden 1972.
- Skowron-Nalborczyk A., Grodź S., Muzułmanie i chrześcijanie – droga w kierunku dialogu?, w: Islam a terroryzm, red. A. Parzymies, Warszawa 2003, s. 143-166.
- Skowron-Nalborczyk A., Grodź S., List 138 uczonych muzułmańskich do duchowych przywódców chrześcijańskich *Jednakowe słowo dla nas i dla was*. Nowy etap w kontaktach chrześcijańsko-muzułmańskich?, w: Dialog w żywiole wyobraźni, red. J. Stranz, Poznań 2008, s. 258-278.
- Skowron-Nalborczyk A., Grodź S., Teologowie chrześcijańscy i muzułmańscy w dialogu międzyreligijnym. Wybrane inicjatywy, w: Miniatury ekumeniczne, Warszawa 2009, s. 308-316.
- Skowron-Nalborczyk A., Budowa meczetów w Polsce – historia, liczba i rozmieszczenie, obecny stan prawny oraz protest przeciw budowie meczetu w Warszawie, w: Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?, red. M. Widy-Behiesse, Warszawa 2012, s. 39-61.
- Southern R., Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge 1962.
- Starowolski S., Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu, Kraków 1646.

- Sudworth R.J., *Anglican Interreligious Relations in Generous Love: Indebted to and Moving from Vatican II*, w: *The Character of Christian-Muslim Encounter*, red. D. Pratt et al., Leiden 2015, s. 527-543.
- Tazbir J., *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość*, Warszawa, 1987.
- Wąs A., *Muzułmańska Nostra aetate?*, „Więź” 1/591, s. 57-64
- Wieczorkowski M., *Katechizm*, Poznań 1721, Lwów 1727².
- Wieczorkowski M., *Breve compendium fidei catholicae turcico textu*, Poznań 1721.

Wybrane źródła internetowe

- <http://ammanmessage.com>
- http://berkeleycenter.georgetown.edu/resources/networks/building_bridges
- <http://nifcon.anglicancommunion.org/resources.aspx>
- <http://papiez.wiara.pl/doc/378612.Przemowienie-Jana-Pawla-II-do-spolnosci-muzulmanskich-Syrii>
- <http://worldinterfaithharmonyweek.com>
- <http://www.aalalbait.org/en/index.html>
- <http://www.acommonword.com>
- <http://www.acommonword.com/downloads-and-translations>
- <http://www.akademie-rs.de/theologisches-forum.html>
- http://www.birmingham.ac.uk/schools/ptr/departments/theologyandreligion/research/projects/CMR_1900/index.aspx
- <http://www.dcbuck.com/Badaliya>
- <http://www.rosarychurchqatar.com/index.php>
- <http://www.scripturalreasoning.org>
- <http://www.sufi.org.pl/aktywnosc/swiatowy-tydzien-miedzyreligijnej-harmonii/tresc-rezolucji.html>
- <http://www.znak.org.pl/?lang1=pl&page1=studies&subpage1=studies00&infopassid1=199&scrt1=sn>
- <https://berkeleycenter.georgetown.edu/organizations/royal-aal-al-bayt-institute-for-islamic-though>
- www.gric-international.org