

Eugeniusz Sakowicz

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (80)

Collectanea Theologica 69/2, 155-213

1999

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (80)

ZAWARTOŚĆ: I. Chrześcijanin wobec islamu. II. Nowy sposób widzenia muzułmańskich problemów religijno-społecznych. III. Problem edukacji religijnej w muzułmańskim kraju. IV. Po co uczyć się arabskiego? V. Islam w Europie. VI. Religijność Tatarów polskich w okresie międzywojennym. VII. Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce*.

I. CHRZEŚCIJANIN WOBEC ISLAMU

Przez II Sobór Watykański Kościół zaprasza nas do poszukiwania „posiewu Słowa”¹ we wszystkich wielkich tradycjach religijnych, które, jak stwierdza „noszą bardzo często promyk prawdy oświecającej wszystkich ludzi” (*Nostra aetate*, 2). Nadto w encyklice *Redemptoris missio* Ojciec Święty Jan Paweł II zachęca nas do okazywania szczególnego szacunku dla innych religii: „Szacunku dla człowieka poszukującego odpowiedzi na najgłębsze pytania życia i jednocześnie szacunku dla dzieła Ducha Świętego w każdym człowieku” (RM, 28).

Te główne zasady powinny cechować nasz stosunek do islamu i muzułmanów. Zaprojektował je zresztą sam Sobór w Deklaracji o stosunkach z niechrześcijanami (NA, 3). Kieruje się nimi i Ojciec Święty w spotkaniach z muzułmanami podczas swoich podróży apostołskich. Dał temu wyraz w szczególny sposób 19 sierpnia 1985 r. podczas spotkania z królem Hassanem II w Casablance wobec 80 tys. młodych Marokańczyków. Jednocześnie jednak Ojciec Święty z mocą podkreśla, jak to uczynił w encyklice *Redemptor hominis* nr 2, konieczność głoszenia tajemnicy Chrystusa, w którym wszyscy ludzie znajdują zbawienie i pełnię prawdy.

Ta podwójna postawa: z jednej strony szacunek dla wartości innej religii, a z drugiej szacunek dla daru Bożego udzielonego nam w osobie Jezusa Chrystusa, przyświeca też naszej refleksji na temat islamu i muzułmanów. Zanim jednak ją rozpocznę, chciałbym mocno podkreślić różnicę, jaka istnieje między chrześcijańskim spojrzeniem na islam, a osobistym kontaktem z muzułmanami w codziennym życiu. Ten żywy kontakt jest pod każdym względem o wiele ważniejszy niż wyrobienie sobie chrześci-

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

¹ LG, 17: „Wszystko, co jest posiewem dobra w sercach ludzi, w ich obrzędach i kulturach (Kościół) musi udoskonalić dla większej chwały Bożej”; porównaj też AG, 9: „Wszystko, co odkrywa się jako posiew dobra w sercach ludzi czy w poszczególnych cywilizacjach...”

jańskiego osądu o islamie. Ten kontakt jest przecież naszą radosną misją. Dlatego też zapewniam muzułmanów, którzy zechcą czytać mój tekst, że jestem gotów go przy ich pomocy zrewidować, jeśli miałyby to przyczynić się do prawdziwego spotkania między nami w imię Boga. Od nich także oczekuję poczynienia pewnych wysiłków w celu zrozumienia naszego punktu widzenia, które jest konieczne, jeśli mamy żyć razem, jak uczniowie Ewangelii i Koranu.

Islam w dzisiejszym świecie

Wspólnota religijna rosnąca w liczbę

Islam jest dzisiaj, po chrześcijaństwie, największą religią świata. Oblicza się, że na świecie jest 900 mln muzułmanów. Niektórzy specjaliści mówią nawet o 1 mld². Jest to mniej niż liczba chrześcijan, obliczanych na 1 mld 600 mln, jeśli wziąć ich wszystkich razem, ale więcej niż liczba katolików, jeśli wziąć ich osobno. Według ostatnich publikacji Stolicy Apostolskiej, Kościół katolicki liczy dzisiaj 820 mln wiernych³. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że islam rośnie w liczbę o wiele szybciej niż chrześcijaństwo już tylko z tego powodu, że przyrost ludności w regionach zamieszkałych przez muzułmanów jest o wiele wyższy, niż gdzie indziej.

Wspólnota, która rozprzestrzenia się dynamicznie

Przyzwyczajano się uważać islam za religię szczególnego regionu geograficznego, z grubsza mówiąc południowego pasa północnej półkuli – od Senegalu aż po Indonezję. Trzeba jednak tę opinię dzisiaj zrewidować, bo obecnie większość krajów afrykańskich (także tych na południe od równika, jak Mozambik, Malawi czy Republika Południowej Afryki) zamieszkuje pokaźna liczba muzułmanów. Największa ich liczba skupiona jest w krajach azjatyckich. W Europie Wschodniej i dawnym ZSRR mieszka prawie 100 mln muzułmanów, a ostatnio, od jakich pięćdziesięciu lat, także w Europie Zachodniej i Ameryce mieszka pokaźna ich liczba (4 mln w Niemczech, 3 mln we Francji, 1 mln w Anglii, 4 mln w USA).

Wspólnota, która zdobywa pierwszych wyznawców w Europie Zachodniej

Od około dwudziestu lat daje się zaobserwować fakt zupełnie nowy – muzułmanami w Europie Zachodniej są już nie tylko emigranci, lecz także Europejczycy urodzeni w rodzinach chrześcijańskich i nawróceni na islam. Dają coraz głośniejsze o sobie znać, szczególnie w takich krajach jak Francja, Włochy, Hiszpania czy Niemcy. Oczywiście, istnieją w Europie także muzułmanie, którzy nawrócili się na chrześcijaństwo, wydaje się jednak, że nie ma ich tak wielu. Nie jest o nich zbyt głośno, bo muzułmanie nawró-

² Por. A. Merad, *Islam contemporaine*, Paryż 1984, s. 109.

³ Por. DC 88/1991, s. 22, które cytuje rocznik statystyczny Kościoła.

ceni w Europie na chrześcijaństwo integrują się ze społeczeństwem, w którym żyją, podczas gdy Europejczycy, którzy nawracają się na islam, wprowadzają w Europie kulturę dla nich zupełnie obcą. Hamza B o u b a k e r, dawny rektor Wielkiego Meczetu w Paryżu, napisał nawet niedawno: „Przyszłość islamu zapowiada się świetlanie... Europa, która była mu tak długo wroga, teraz z wielkim zainteresowaniem przyjmuje jego naukę. Przechodzą na islam nawet księża i zakonnice, nie wspominając o inteligencji, robotnikach, czy młodzieży”⁴.

Wspólnota, która uważa, że niedługo pozostanie jedyną religią w świecie

W ubiegłym wieku i na początku obecnego misjonarskie wysiłki chrześcijan sprawiły, że chrześcijaństwo obejmowało stopniowo kraj za krajem, rozprzestrzeniając się po całym świecie, docierając do każdego niemal narodu. W obliczu III milenium jednak, mimo wielkich wysiłków Jana Pawła II, chrześcijaństwo procentowo rozwija się bardzo nieznacznie. Poza tym, świat muzułmański – z wyjątkiem Indonezji – oparł się wszelkim wysiłkom misyjnym. Europa i Ameryka są bardzo głęboko naznaczone duchem materializmu i agnostycyzmu, które sprawiają, że chrześcijaństwo ma niewielki wpływ na życie społeczeństwa. Większość więc muzułmanów, szczególnie w świecie arabskim, przekonana jest, że to oni reprezentują przyszłą religię świata. Znają oni trudności, z jakimi borykają się społeczności chrześcijańskie i utwierdzają się w przekonaniu, że obecnie jedynie islam ma dosyć dynamizmu i siły przekonania, by przezwyciężyć pokusy materializmu i zahamować postęp teoretycznego czy praktycznego sceptycyzmu. Przekonanie to nie bierze oczywiście pod uwagę dynamizmu rozwoju Kościoła w Czarnej Afryce czy w Korei, rozbudzenia Kościoła w Europie Wschodniej, moralnego autorytetu, jakim cieszy się w świecie Watykan... Nie należy jednak zapominać, że wszystkie te fakty są szerszemu kręgowi muzułmanów po prostu nieznane, bo pozostają absolutnie nieobecne w muzułmańskich środkach przekazu.

Wspólnota, która uważa, że jest uwieńczeniem historii monoteizmu w świecie

Chrześcijanie uważali się zawsze za reprezentantów ostatniej i najdoskonalszej religii w świecie. Muszą więc przyjąć do wiadomości, że muzułmanie twierdzą to samo o islamie. Dla nich religijna historia świata dzieli się na tradycje monoteistyczne (*adyân samâwija*): judaizm, chrześcijaństwo i islam, oraz wierzenia pogańskie (*kuffâr*). Według muzułmanów, judaizm i chrześcijaństwo są tylko etapami w historii monoteizmu. Prawo Mojżesza utraciło swoją moc z chwilą, gdy Jezus przyszedł je zreformować. Podobnie ma się rzecz i z chrześcijaństwem, odkąd Mahomet przekazał ludziom definitywne i ostateczne prawo religijne i „ustanowił najdoskonalszą ze wspólnot” (Ko-

⁴ H. Boubaker, *Traité moderne de théologie islamique*, Maisonneuve, Paryż 1985, s. 435.

ran, 3,110). A ponieważ Mahomet jest dla nich „pieczęcią proroków” (Koran, 33,40), uważają, że islam nie zostanie nigdy zastąpiony przez inną tradycję religijną.

Wspólnota przekonana, że ich religia jest najbardziej tolerancyjna

Mimo że na fladze Arabii Saudyjskiej widnieje miecz, muzułmanie są przekonani, że islam rozprzestrzenił się w świecie dzięki wartościom, jakie reprezentuje. Jest to prawda w odniesieniu do środowiska politeistów mieszkających w Mekce i na Półwyspie Arabskim. Także w Egipcie czy w Syrii muzułmanie zostali entuzjastycznie przyjęci przez miejscowych chrześcijan, którzy w ten sposób spodziewali się uwolnić od jarzma bizantyjskiego⁵. Nie należy jednak zapominać, że na terytoriach zamieszkałych przez chrześcijan, czy wyznawców judaizmu, muzułmanie przez dłuższy czas pozostawali w mniejszości. Sprawilo to, że utworzono system ochrony niemuzułmańskich wspólnot przed triumfalnym rozprzestrzenianiem się islamu, udzielając chrześcijanom i Żydom statusu „protegowanych” (*dimma*). W chrześcijańskiej Europie średniowiecza takiego systemu brakowało. Muzułmanie więc, przypominając wypędzenie czy przymusowe nawracanie Żydów i muzułmanów w Hiszpanii od XV do XVII w. czy ludobójstwo Żydów dokonane w XX w. przez hitlerowców, twierdzą, że ich religia jest o wiele bardziej tolerancyjna niż chrześcijaństwo. Wiedzą wprawdzie, że islam zniszczył starożytne chrześcijaństwo Arabii, włącznie ze wspólnotą z Nadżran która zawarła specjalny pakt z samym Mahometem⁶. Ale uważają, że Arabia, ziemia dla nich święta, jest szczególnym przypadkiem. Surowy zakaz praktykowania jakiegokolwiek religii poza islamem, obowiązujący w Arabii Saudyjskiej⁷, nie wydaje się być w jawnej sprzeczności z głoszona przez nich tezą o tolerancji islamu. Jako argument bardzo często cytują tekst koraniczny, który powiada, że „w sprawach religii nie ma przymusu” (Koran, 2,256) i nic im nie przeszkadza, że w codziennej rzeczywistości zasada ta jawnie łamana jest przez presję, jaką wspólnoty muzułmańskie wywierają na sumienia ludzi innych wyznań⁸.

⁵ Najnowsze opracowanie tego schematu, który powtarza się w całej niemal historii podbojów islamu znaleźć można w: H. Mimouni, *L'islam agressé*, EMAC 1990, s. 59-61.

⁶ Por. Koran 3,54-61 i komentarze do tego tekstu.

⁷ A. Ferr, w artykule *Muhammad, a-t-il exclu de l'Arabie les juifs et les chrétiens*, *Islamochristiana* 16/1990, s. 43-65 odpowiada na argumenty przytaczane przez muzułmanów w celu usprawiedliwienia zakazu praktykowania innych religii w Arabii Saudyjskiej. Wiadomo, jakiego znaczenia nabrała ta kwestia podczas wojny w Zatoce Perskiej, ponieważ muzułmańska opinia publiczna nie akceptowała obecności wojsk muzułmańskich na ziemi dla nich świętej.

⁸ Klasyczną, chociaż ostatnio przereklamowaną, prezentację muzułmańskiej opinii na temat tolerancji islamu i nietolerancji chrześcijan, znaleźć można w M. Abdou, *L'islam et le christianisme devant la science et la civilisation*, Moufen Lil-Nashr Alger, 1987.

Wspólnota, która twierdzi, że Żydzi i chrześcijanie sfałszowali Pismo Święte

Muzułmanie zaprzyjaźnieni z chrześcijanami chętnie cytują także inny werset Koranu, który powiada: „Przekonasz się, że ludzie najwierniejsi wierzącym (muzułmanom) w przyjaźni, to ci którzy mówią jesteśmy chrześcijanami, ponieważ znajdziesz wśród nich kapłanów i mnichów, którzy nie nadymają się pychą” (Koran, 5,82)⁹. Ale specjaliści od komentowania Koranu wiedzą, iż istnieje wśród muźulmańskich teologów odwieczna debata na temat tekstów koranicznych, które się wzajemnie wykluczają (zasada wykładu koranicznego głosi, że jeśli tekst późniejszy jest w jawnej sprzeczności z wcześniejszym, obowiązuje tekst późniejszy – przyp. tłum.). Według większości autorów muźulmańskich ten piękny cytat został skasowany przez tekst pochodzący z rozdziału *Sabre*, który nakazuje walkę przeciw chrześcijanom (Koran, 9,29)¹⁰. Koran oskarża ich bowiem o sfałszowanie wraz z Żydami Pisma Świętego (Tory przez Żydów i Ewangelii przez chrześcijan). Według tradycji muźulmańskiej, Jezus otrzymał księgę zwaną Ewangelią, oraz misję przekazania jej Żydom swoich czasów, tak jak Mahomet otrzymał księgę zwaną Koran. Ewangelia jednak dana Jezusowi została zagubiona, a ta, którą chrześcijanie dziś się posługują, nie oddaje wiernie oryginału, ilekroć różni się od Koranu¹¹. Tak więc, by poznać nauczanie proroków, którzy żyli przed Mahometem (Mojżesza, Dawida, Jezusa i innych), najlepiej i najpewniej jest trzymać się tego, co o nich mówi Koran. Lektura zaś Pisma Świętego, którym Żydzi i chrześcijanie posługują się dzisiaj, zamiast być sposobem poznania ich rzeczywistej wiary, uważana jest przez wielu za jej zagrożenie.

Wspólnota, która uważa się za najlepszą ze wszystkich powołanych przez Boga

Jak każdy wierzący wobec własnej religii, muźulmanin uważa oczywiście, że jego religia jest najlepsza ze wszystkich tradycji religijnych na świecie. Przekonanie to potwierdzone jest nadto przez słynny tekst koraniczny. „Tworzycie najlepszą wspólnotę utworzoną dla ludzi: nakazujecie bowiem to, co przystoi i zakazujecie to, co jest naganne, bo wierzycie w Boga” (Koran, 3,110). Współczesna teologia muźulmańska potwierdza jeszcze to stwierdzenie porównując islam z judaizmem i chrześcijaństwem.

⁹ Tłumaczenia Koranu własne.

¹⁰ Por. syntetyczną prezentację kwestii tekstów kasujących i skasowanych w: T. G a i d, Alger OPU 1984, s. 13-15; M. Al-G h a z z a l i, słynny profesor egipski, traktowany w Algierii jako wielki autorytet, skrytykował nadawanie takiego sensu wersetowi *Sabre* w swojej książce *Le djihād de l'appel... l'islam*, Maison de livre Alger, 1987, s. 22 nn.

¹¹ Por. Szejk Si H a m z a B u b a k e r, *Traité modern de théologie islamique*, Maisonneuve Paris, 1985, s. 87: „Przedziwne i paradoksalne pismo ten Nowy Testament. Można w nim bowiem znaleźć wszystko oprócz Ewangelii (*Injil*). Chrześcijanie zastąpili ten brak przez podważenie historii Jezusa, w miejsce jego prawdziwej nauki, jaką był posłany głosić... Stąd też pytanie: gdzie podziła się objawiona Ewangelia?”

Judaizm zostaj ustanowiony dla ludzkości w jej najwcześniejszym etapie, ustanawiając surowe nakazy prawa. Chrześcijaństwo przemawia do serca ludzkości już w pewnej mierze zaawansowanej na drodze do Boga, podkreślając takie ideały jak miłość i przebaczenie. Islam przynosi konieczną równowagę. Jest to religia stojąca pośrodku (Koran, 2,143), bo kontynuuje ideały chrześcijaństwa, ale aplikuje także i prawo w życiu społecznym¹².

Trudności, jakie napotykamy w kontaktach z islamem

Mimo licznych podobieństw między religią chrześcijańską i muzułmańską, islam pozostaje niedostępny dla chrześcijańskich idei

Zarówno chrześcijaństwo, jak i islam są religiami monoteistycznymi. Zbliży je ponadto fakt, że uznają wiele tych samych postaci religijnych. A mimo to islam pozostaje dla chrześcijańskich idei zamknięty. Wiadomo bowiem, że chrześcijańskie misje od wieków zakładały nowe wspólnoty w wielu zakątkach ziemi. Nigdzie jednak na terenach objętych islamem poza Indonezją, nie istnieje chrześcijańska wspólnota powstała z nawróconych muzułmanów. W przeciwieństwie do nawróceń w odwrotnym kierunku, które miały miejsce od wieków i dokonują się także za naszych czasów.

Muzułmanie znają postacie Jezusa i Maryi (Koran 3,39). Jezus nazwany jest nawet w Koranie Słowem Bożym (*kalimat Allah*), Duchem, pochodzącym od Boga (*ruh min Allah*) (Koran 4,171), a nawet Mesjaszem (*Masih*). Zwiastowanie Maryi opowiedziane jest w Koranie w dość podobny sposób, jak w Ewangelii św. Łukasza: „O Maryjo, Bóg wybrał ciebie i oczyścił. Wybrał ciebie spośród wszystkich kobiet ziemi” (Koran 3,42). Ale te elementy podobieństwa splecione są z całym systemem, który uniemożliwia odkrycie tajemnicy Jezusa, tak jak ją pojmują chrześcijanie. Koran powiada: „Jezus jest tylko sługą” (43,59), jak również „Bóg nie rodzi, ani nie jest zrodzony” (112, 3)¹³. Dlatego chrześcijanie nie powinni mówić: „Bóg jest jednym z trzech” (Koran 5,73) i twierdzi wreszcie, że „ci, którzy mówią Mesjasz jest Bogiem są niewierni” (Koran 5,17). Według Koranu sam Jezus zaprzeczył, jakoby miał być Bogiem (Koran 5,117). Staje się więc oczywiste, że przez te zaprzeczenia, nawet jeśli nie zawsze odpowiadają one ściśle chrześcijańskim sformułowaniom, odrzucone zostają nasze podstawowe prawdy wiary o Trójcy Świętej i Wcieleniu. Koran zaprzecza także, że Jezus umarł na krzyżu (Koran 4,157). Według tradycji muzułmańskiej, w ostatnim momencie w miejsce Jezusa został podstawiony i ukrzyżowany ktoś inny. Takie stwierdzenie jest oczywistym przejawem nieznamości istotnego sensu życia i nauki Jezusa, który

¹² Por S. Qotb, *Al-Asala al-idżtimajja fil-islam*, Aissa al-baba, Kair, 1958, s. 1-32.

¹³ Wiadomo, że formuła ta znajduje się w tekstach IV Soboru Lateraneńskiego (1215). Odnosi się ona do istoty Boga (DZ. 432). Ale muzułmańska lektura Koranu pojmując ją jako negację prawdy o Trójcy Świętej.

– jak to przedstawia na przykład św. Jan Ewangelista w obrazie Dobrego Pasterza – przyszedł, by dać życie za swoje owce. Islam więc nie ma najmniejszego pojęcia o tajemnicy Zbawienia, jak ją pojmują chrześcijanie, ani też o sensie, jaki swojemu życiu i śmierci nadał sam Jezus¹⁴. Logiczną konsekwencją tych zaprzeczeń jest zupełnie inna koncepcja życia człowieka wierzącego. Chrześcijanin żyje prawdą o synowskim przybraniu, które jest wynikiem boskiego synostwa Jezusa i rodzi się z Jego ofiary. Jeśli więc Jezus jest jedynie prorokiem, Kościół i chrześcijańskie życie w łasce stają się dla muzułmanina absolutnie niezrozumiałe. Wszystko więc wskazuje na to, że muzułmańska znajomość Jezusa, tak jak go przedstawia Koran, sprawia, że muzułmanie są zamknięci na poznanie Tajemnicy Jezusa, tak jak my ją rozumiemy, opierając się na Ewangelii.

Często legalistyczny duch islamu wydaje się identyczny z duchem żydowskich uczonych w Piśmie, których Jezus bardzo surowo osądzał

Islam dzieli wszystkie ludzkie uczynki na pięć kategorii, z których dwie są podstawowe: obowiązek (*wādżib*) i zakaz (*harām*). Inne kategorie są jakby pośrednie: uczynki mogą być naganne (*makruh*), zalecane (*mandub*), oraz dozwolone (*helāl*). Tak więc najważniejszą dziedziną telogii muzułmańskiej jest prawo (*fiğh*), które pozwala uczonemu w prawie (*fagih*) pouczać wszystkich, jak podporządkować życie Bogu. Prawo muzułmańskie (*szari'a*) stanowi ramy, w których musi się koniecznie zmieścić życie poddane Bogu. Całe więc ludzkie zachowanie, od kolebki do grobu, przepisane jest w prawie *szari'a*. Islamiści, o których tak wiele dzisiaj słyhać domagają się, skrupulatnego i pod przymusem, zastosowania *szari'a* we wszystkich dziedzinach życia. Liberalowie zaś twierdzą, że odnosi się ono tylko do niektórych dziedzin życia. Chrześcijanin, który dowiadyuje się, że muzułmańskie prawo poucza, iż kobiecie w okresie miesiączkowania nie wolno się modlić, albo że pokarmy dzielą się na czyste i nieczyste, co gorzej – że i kontakty z ludźmi podlegają tym samym kategoriom, przypomina sobie natychmiast, że Jezus wzywał do wolności wewnętrznej. Wydaje mu się, że islam zawraca go na ten etap religijnej historii ludzkości, który Jezusowe Kazanie na Górze przezwyciężyło, podporządkowując prawo człowiekowi, a nie człowieka prawu. „Szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27).

Muzułmanin traktuje inne religie jak pewien łańcuch prawa – prawo Mojżesza, zreformowane przez Jezusa i udoskonalone przez Mahometa. Trudno mu więc pojąć,

¹⁴ W tym kontekście, sens, jaki nadaje śmierci Jezusa Al-Halladż, muzułmański mistyk głoszący zjednoczenie w miłości z Bogiem, nabiera dość wyjątkowego znaczenia: „Idź ostrzec moich braci, że wypłynąłem na morze i moja łódź tonie. Umrę w religii krzyża. Nie chcę już więcej iść ani do Mekki, ani do Medyny”, w: *Le diwān d' Al-Hallāj*, tłum. L. Massignon, Paryż 1955, s. 62.

że chrześcijanin szuka w Piśmie Świętym nie przepisów prawnych, ale spotkania z osobą Jezusa, by potem w duchu wolności wypełnić swoje obowiązki wobec Boga. Byłby jednak z całą pewnością zgorszony, gdyby usłyszał, że przepisy prawa muzułmańskiego są powrotem do etapu, który został przewyżniony przez Ewangelię.

Niemожność pogodzenia muzułmańskiej opinii o prawie Bożym ze współczesnym pojęciem praw człowieka

Wiemy, że Kościół katolicki jeszcze w XIX w. nie od razu potrafił pogodzić prawo Boże ze współczesnym pojęciem praw człowieka. Klasyczne prawo muzułmańskie przewiduje określone kary za pewne przestępstwa: kara śmierci za wyparcie się wiary, czy bluźnierstwo; ukamienowanie za cudzołóstwo; obcięcie dłoni za kradzież; biczenie za pijaństwo i inne. Kary te mają swoje podstawy, według specjalistów prawa, bądź to w Koranie, bądź to w maksymach proroka (*hadith*). Jak już powiedziałem wcześniej, islamici chcieliby przywrócić prawo muzułmańskie w całej jego rozciągłości, wraz ze wszystkimi rodzajami przepisanych kar. W tym punkcie istnieje absolutna rozbieżność między duchem naszych czasów, a muzułmańskimi jurystami. Współczesny człowiek bowiem za podstawę wszelkiego prawa przyjmuje nienaruszalność godności każdej osoby, muzułmańscy jurysci zaś odwołują się do Bożego słowa, które organizuje życie człowieka zgodnie z Bożą mądrością i nikt nie ma prawa jej kwestionować. Przykładem zastosowania klasycznego prawa muzułmańskiego w życiu współczesnej społeczności jest kodeks karny Mauretanii (1984)¹⁵.

Trudna debata na temat sytuacji kobiety w islamie

Katolicy świadomi są dzisiaj, że kobieta nie ma jeszcze w pełni należnego jej miejsca w Kościele. Ale dialog na ten temat jest jeszcze trudniejszy z obrońcami tradycji muzułmańskiej. Są oni bowiem przekonani, że islam wyzwolił kobietę z poniżającej sytuacji, w jakiej się znajdowała przedtem na terenie Arabii. Wypracowano nader drobiazgowy system prawny, który określa warunki małżeństwa, rozvodu, życia rodziny i spadku. System ten stanowi pewną całość, którą trudno przedstawić w kilku słowach. Pewne jego elementy są jednak niezrozumiałe dla mentalności współczesnego człowieka i dezorientują chrześcijanina, jak np.: wielożeństwo (Koran 4,3; 4,129), oddalenie żony jednostronną decyzją męża (Koran 2,226; 232), przepis dający kobiecie prawo wyrażenia zgody na małżeństwo jedynie przez pośrednictwo opiekuna prawnego, jak również przepis o podziale majątku, który jest o wiele bardziej korzystny dla mężczyzny niż kobiety (Koran 4,11).

¹⁵ Oficjalny dziennik Republiki Mauretanii z 22 II 1984; por. art. 306: „Każdy pełnoletni muzułmanin, który wiedząc o obowiązku modlitwy odmawia modlić się... podlega karze śmierci”; por. także numer specjalny Islamochristiana 9/1983 *Prawa człowieka*; por. mój artykuł *Iglesia y derechos humanos en el contexto de teología* w Actes du IX Congrès de Théologie, Madrid 1988, s. 72-88.

Spółczesność, które koncentruje się na swoich członkach i spycha na margines innych

Islam w pierwszym okresie działalności Mahometa był wezwaniem do sumień (okres mekkański). Ale zmienił zupełnie oblicze, kiedy Mahomet stanął na czele wspólnoty i próbował ją zorganizować na modłę prawodawców i kierować nią jako głowa państwa. Decyzje, które podejmował w tym czasie, znalazły swój oddźwięk w Koranie i maksymach (*hadith*). W czasie trzech pierwszych wieków prawnicy muzułmańscy medytowali nad nimi i organizowali je w pewną strukturę prawną. Do dzisiaj obowiązują oficjalnie cztery różne szkoły wykładu prawa, które różnią się od siebie znacznie.

Muzułmański system prawny towarzyszy człowiekowi od kolebki do grobu, ciągle konfrontując go z muzułmańską wspólnotą. I tak na przykład współżycie małżeńskie, które daje życie dziecku, musi rozpocząć się wezwaniem imienia Bożego, jak i ostatni moment w życiu muzułmanina ma być wyrazem jego wiary w jedność Boga przez podniesienie palca wskazującego. Między tymi dwoma momentami wykreślającymi granice życia człowieka, każdy dzień naznaczony jest rytmem pięciu modlitw. Każdego tygodnia, w piątek, wiara znajduje swój wyraz w modlitwie wspólnotowej. A miesiąc Ramadan staje się dla muzułmańskiego społeczeństwa czymś w rodzaju dorocznym rekolekcji, które mają zacieśnić jego więzy i pobudzić zapał. Islamiści, którzy pragną wprowadzić wszystkie najdrobniejsze nawet przepisy, proponują wprowadzenie muzułmańskich banków, w których nie byłoby procentów, a wszyscy uczestniczyliby w ich zyskach i stratach. Twierdzą oni także, że wszystkie sprawy dotyczące społeczności muzułmańskiej powinno się załatwiać w meczecie, a nie w urzędach czy parlamencie. Według nich, kto przez wyznanie wiary (*szahada*) do tej wspólnoty wchodzi, nie ma prawa z niej wystąpić pod groźbą kary śmierci za apostazję.

Status podopiecznego (*dimma*), cokolwiek na ten temat twierdzą muzułmanie, spychał wyznawców innych religii na margines społeczeństwa. Ponieważ jednak status ten dzisiaj nie jest zasadniczo stosowany, nie będziemy się nim szerzej zajmować. Niewiele jest oficjalnych przepisów, które obecnie ograniczają chrześcijan w ich prawach obywatelskich w większości państw muzułmańskich. W niektórych jednak chrześcijanin nie może na przykład zostać głową państwa, nie może też nauczać w szkołach języka arabskiego, gdyż jest to język Koranu. O wiele jednak gorsze jest psychologiczne spychanie na margines, które może wyrażać się na setki sposobów i daje niemuzułmanom poczucie, że są obywatelami drugiej klasy.

Chrześcijanin wobec życia proroka Mahometa

Najbardziej jednak dzieli chrześcijan od muzułmanów fakt, że islam przedstawia życie proroka Mahometa jako ideał wierności wobec Boga. „W proroku macie najlepszy przykład” – stwierdza Koran (33,21). Z całą pewnością chrześcijanin znajdzie w życiu Mahometa wiele cech, które świadczą, że był on wielkim człowiekiem w historii religii, jak na przykład jego poszukiwanie Boga; głębokie przekonanie, że jest przekazicielem Bożego posłania dla ludzi; wytrwałość w obliczu

trudności, z jakimi musiał się borykać w pierwszym okresie swojej działalności; uczciwe życie małżeńskie z jedną tylko, swoją pierwszą żoną Chadidzą, przez dwadzieścia lat; wpływ, jaki miał na swych towarzyszy; jego wielki zmysł polityczny w konflikcie z mieszkańcami Mekki; wielkoduszność w godzinie zwyczajności; mądrość w zarządzaniu sprawami wspólnoty; przypomnienie o obowiązku pomocy wdowom i sierotom; wreszcie jego wielka prostota życia. Jednocześnie jednak chrześcijanin nie znajdzie w życiu Mahometa ani śladu ideałów przedstawionych przez Jezusa w Kazaniu na Górze. Co więcej, musi stwierdzić, że wiele faktów z życia Mahometa stoi w jawnej sprzeczności z nauczaniem Jezusa. To prawda, że Mahomet był człowiekiem wiary, ale jednocześnie był on i wojownikiem, który organizował ekspedycje wojskowe, był politykiem, który potrafił wyeliminować swoich przeciwników, w walce z którymi wszystkie metody były dozwolone, włącznie z zabójstwem politycznym¹⁶ czy masakrą (Żydów z Medyny). Był on także panem wielkiego haremu składającego się z dziewięciu żon i kto wie ilu konkubin, co sprawia, że jego życie przypomina nam raczej czasy Salomona, niż tekst ewangelicznych Błogosławieństw.

W poczuciu poszanowania dla muzułmanów, którzy czczą Mahometa jako założyciela ich wspólnoty religijnej oraz dany przez Boga model podporządkowania się Bożemu prawu, chrześcijanie wolą nie wypowiadać się na temat ich stosunku do Mahometa. Co nie zmienia jednak faktu, że chrześcijanin w żaden sposób nie może uważać go za idealny przykład wierności Bogu. Co najwyżej może w nim rozpoznać postać z epoki Starego Testamentu, z czasów zanim Dobra Nowina uformowała sumienia i wygładziła obyczaje. Jest to więc z całą pewnością punkt, który najbardziej dzieli chrześcijan od muzułmanów.

Chrześcijanin wobec wartości islamu

Poza jednak wszystkimi kwestiami podniesionymi przez muzułmańską teologię, chrześcijan skonfrontowany z niezaprzeczalnymi wartościami, jakie niesie islam, musi osobiście dokonać czegoś w rodzaju rachunku sumienia. Bo jeśli mężczyźni i kobiety, którzy są muzułmanami, albo się nimi stają, nie znajdowałiby w islamie sensu życia, religia muzułmańska nie notowałaby tak wielkiego sukcesu na całym świecie, jak to obecnie obserwujemy, ani też nie odgrywałaby tak wielkiej roli w życiu ludzi i narodów. Trzeba nam się więc przyjrzeć kilku zasadniczym wartościom, jakie niesie islam, nawet jeśli to nasze rozważanie nie pozwala na zbyt dokładne zgłębianie tego przedmiotu.

¹⁶ Por. Tabari, *Mohamed sceau des prophètes*, Paryż 1980, s. 181 i 186.

Uderzające świadectwo wielkości Boga i Jego wszechobecności w życiu ludzi

Wszystkim znany jest ten muzułmański okrzyk: *Allah akbar* (Bóg jest największy). Jest on bez wątpienia bardzo biblijny (Jer 10,6; 32,18). W islamie zajmuje on centralne miejsce. Wiele wersetów Koranu kończy się wezwaniem imion Bożych, których według tradycji muzułmańskiej jest 99: „Wszechmocny, Potężny, Panujący, Dawca wszystkiego, Zwycięski, Wspaniały, Łaskawy, Chwalebny, Królujący...” Pierwsza część wyznania wiary muzułmańskiej stwierdza: „Nie ma Boga poza Nim”. I nawet jeśli wierni wyznają, że Bóg jest „Najwyższy, Niedostępny” jednocześnie wiedzą, że Jego obecność wypełnia świat i czyni go bliższym, niż nasze własne ciało: „Oczywiście, że stworzyliśmy człowieka i wiemy, co mu sugeruje jego własne sumienie, bo jesteśmy mu bliżsi niż jego własne ciało” (Koran 50,16). I tak całe życie człowieka wierzącego toczy się przed obliczem Boga, o czym świadczy ogromna liczba wyrażań, które stały się częścią codziennego języka: „z woli Bożej”, „z Bożą pomocą”, „niech Bóg błogosławi twych rodziców”. U pewnych uczonych muzułmańskiego prawa to ciągłe odwoływanie się do Boga sprawia wrażenie pustych zwrotów, które nie mają najmniejszego wpływu na zachowanie człowieka. Kiedy jednak nawiązuje się kontakt z wieloma prostymi muzułmanami, trudno nie oprzeć się wrażeniu, że spotyka się w nich „ubogich” (*anawim*) z tekstów biblijnych. Zapomina się wtedy o wszystkich dzielących nas różnicach sformułowań między ewangeliczną tajemnicą Trójcy Świętej i koranicznym pojęciem „Pana światów” i człowiek chce razem z nimi wielbić Boga, który swoją obecnością obdarował także naszych braci.

Wielkoduszność, wierność w przyjaźni, gościnności i poświęcenie dla rodziny

Ewangelia ustanawia bezpośredni związek między miłością Boga i miłością bliźniego. Koran nie zawiera nic podobnego. Poucza on bowiem przede wszystkim o prawach Boga, który jest ponad wszelkim stworzeniem. Ale w przykazaniach koranicznych wiele jest takich, które zachęcają wierzącego do czynienia gestów wobec swoich braci. Bez wątpienia bratem w wierze w tym kontekście jest drugi muzułmanin. Dla wielu jednak prostych wierzących przykazania te obejmują także innych ludzi. Tak więc muzułmańskie wychowanie religijne zaleca dawanie jałmużny w wielu przypadkach (w dni świąteczne, przed i po pielgrzymce, kiedy człowiek wyszedł cało z wypadku albo choroby, celem dziękczynienia, ale także w każdym przypadku, kiedy spotyka biednego w potrzebie). Wielkoduszność znajduje swój wyraz także w gościnności. Czasami poświęca się ostatnie środki potrzebne dla utrzymania rodziny, by uhonorować gości. Także głęboka przyjaźń, w której tworzy się związek wzajemnego zaufania, znajduje wiele najróżniejszych wyrazów, które poruszają serce i pokonują bariery różnic religijnych, wbrew wszystkim kazaniom uczonych w Piśmie przeciw niewiernym.

Chrześcijanin, świadomy, że Jezus wzywa nas do świadczania o wierności Bogu przez miłość bliźniego, potrafi wielokrotnie rozpoznać w tych postawach ducha ewange-

licznych Błogosławieństw wygłoszonych w Kazaniu na Górze. Wiele z elementów ewangelicznych dostało się do tradycji muzułmańskiej przez maksymy proroka (*hadīth*). Spośród tych niezliczonych tekstów weźmy dla przykładu kilka, przekazanych przez Salaha ad-Din al-Munadżid: „Prawdziwa wiara wyraża się pragnieniem dla innych tego, co ty sam pragniesz”¹⁷. Innym razem powiada: „Nie wejdziecie do raju, jeśli nie będziecie mieli wiary, a wiary nie będziecie mieli, jeśli nie będziecie miłować się nawzajem”¹⁸. W innym miejscu czytamy: „Bądźcie dobrotliwi dla tego, kto potraktował was źle, dajcie temu, kto wam odmówił i utrzymujcie dobre stosunki z tym, kto z wami zerwał”¹⁹. Albo: „Najgorszym posiłkiem jest ten, na który zaproszono jedynie bogatych i zapomniano o ubogich”²⁰. W podobnych tekstach chrześcijanin rozpoznaje ducha Jezusa, który pochwalił ubogą wdowę za jej grosz dany na ofiarę, jak i wielkoduszność Samarytanina w przypowieści o miłości bliźniego.

Tę wielkoduszność można także dostrzec i w życiu rodzinnym. Oczywiście, że nie brak przypadków, kiedy spory rodzinne potrafią na długo zważnić jej członków. Na ogół jednak, obserwujemy postawy, które już dawno zaniknęły w zachodnim społeczeństwie, jak na przykład opieka nad wdowami i sierotami, ludźmi w podeszłym wieku i nieszczęśliwymi, członkami rodziny, którym się nie powiodło i to nawet za cenę wielkich wyrzeczeń. Akceptacja każdego dziecka i wkład w pomoc rodzinie z całą pewnością ograniczają osobistą swobodę poszczególnych osób, ale jednocześnie wyrwywają je z kręgu egoizmu, przez co zbliżają je o wiele bardziej do wartości Królestwa Bożego, niż indywidualizm wielu ludzi zachodniego świata.

Pełna zaufania wytrwałość w przeciwnościach

Europejczyk bardzo często popada w zgorzknienie, kiedy dotkna go przeciwności. Społeczeństwo muzułmańskie, jak wiele innych społeczności tradycyjnych, przyjmuje przeciwności życia z większą dozą spokoju i pogody ducha. Można by sądzić, że mamy tu do czynienia z rezygnacją, która jest losem ludzi ubogich, którym trudno unieść ciężary życia, jakie los na nich nakłada. Ale postawa ta ma swoje oparcie raczej w wierze w Boga. „Głoś dobrą nowinę ubogim... którzy cierpliwie znoszą to, co na nich spada” (Koran 22,34-35). Chrześcijanin, być może dlatego, iż usłyszał, że Bóg jest Miłością, bardzo często przeżywa cierpienie jako doświadczenie wiary i pyta: „Jeśli Bóg nas miłuje, dlaczego dopuszcza cierpienie niewinnych?” Muzułmanin, być może dlatego, że wierzy w Boga, który przerasta wszystkie ludzkie pytania, o wiele pogod-

¹⁷ Cytatowane przez S. al-Munadżid w: *Le concept de justice sociale en islam*, OPU, Alger, 1982, s. 64.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ *Tamże*, s. 70.

²⁰ *Tamże*, s. 93.

niej przyjmuje ciosy losu czy trudności życia. Nie żąda od Boga wyjaśnienia Jego wyroków. W ten sposób wiara przeżywana jest nieco bardziej spokojnie. Postawa ta znajduje najbardziej wymownie swój wyraz wobec śmierci, i to zarówno w przypadku umierającego, który po raz ostatni wyznaje swoją wiarę, jak i jego najbliższych.

Szczyty życia duchowego w tradycji mistycznej

Chrześcijan zdumiewa fakt, że wielu prostych muzułmanów prowadzi bardzo bogate życie duchowe. Fakt jednak, że wartości głęboko ewangeliczne mogą się objawiać poza widzialnym Kościołem, stanowi dla niego pewne wyzwanie. Zdumienie to jest jeszcze większe, kiedy chrześcijanin odkrywa u swoich muzułmańskich przyjaciół, że to autentyczne życie duchowe bazuje na nagromadzonej podczas czternastu wieków historii bogatej tradycji, która połączyła w sobie kultury wielu kontynentów. Najbardziej znamienne impulsy w dziedzinie życia duchowego w islamie pochodzą od ruchu zwanego sufizmem. Zazwyczaj podaje się pisma średniowiecznego teologa Ghazali za najlepszą próbę połączenia tradycyjnej nauki islamu z założeniami sufizmu. Kilka cytatów z jego traktatu o miłości Boga pozwolą nam wyrobić sobie pewne zdanie o bogactwie tej tradycji: „Zapytano pewnego mędrca: czy miłujesz Boga? Odpowiedział: nie, ja nie miłuję Boga, ja jestem miłowany”²¹. „Bóg tak miłuje swojego sługę, że przychodzi do niego i pełen miłości powiada: czyń co chcesz, ja ci przebaczę”²². „Miłość nie większa od ziarna gorczycy jest mi miłsza niż dziesięć lat pobożności bez miłości”²³. „Miłość Boga jest ostatnim, najbardziej doskonałym etapem, najwyższym szczytem (życia mistycznego)”²⁴.

Warto też wspomnieć dzieła innego mistyka Ibn Arabi, który swoje doświadczenia przekazuje w licznych traktatach powstałych w ciągu jego długiego życia (przypisuje mu się od dwustu do trzystu dzieł). Jego miłość do Boga była tak radykalna, że czasami czytając jego teksty człowiek zadaje sobie pytanie, czy stwierdzenie typu: „Bóg jest jedyną rzeczywistością” (*haga*) nie prowadzi do zanegowania dzieła stworzenia. Istnieją jednak i skromniejsze objętościowo, ale nie mniej bogate świadectwa, jak np. Rabi’a al-Adalija czy el-Halladż, które prowadzą nas z całą pewnością i to w kilku zdaniach, do autentycznych przeżyć mistycznych z Bogiem. Najbardziej znany jest ten piękny wiersz Arabi’a: „Kocham Cię podwójną miłością: miłością pożądania i miłością, która ma źródło w Tobie; miłość pożądania sprawia, że myślę tylko o Tobie; ta zaś, która ma źródło w Tobie czeka na moment, kiedy uchylicz welonu i wreszcie Cię zobaczę”.

²¹ Al-Ghazali, *Réunification des sciences de la religion*, tłum. Musalli, Alger 1985, s. 199.

²² *Tamże*, s. 120.

²³ *Tamże*, s. 28.

²⁴ *Tamże*, s. 23.

I nic dziwnego, że takie teksty są dla chrześcijanina pewnego rodzaju wyzwaniem. Bo mimo całej różnicy, jaka dzieli nasze drogi, czy można zanegować autentyczne przeżycie Boga, którego świadectwem jest cały ruch sufizmu?

Współzycie i dialog między chrześcijanami i muzułmanami

Bardzo trudne współzycie

Uwagi poczynione powyżej ukazują dobitnie do jakiego stopnia stosunki między chrześcijanami i muzułmanami są trudne. Nie da się zaprzeczyć, że wielokrotnie obie wspólnoty religijne współzawodniczą ze sobą, choć czasem dochodziło i do otwartej wojny. Od czasu jednak II Soboru Watykańskiego i przez nauczanie ostatnich papieży, chrześcijanie rozpoznają i uczą się szanować duchowe skarby, które kryją się w życiu i tradycji innych religii. Chociaż z drugiej strony chrześcijanin nie może zapomnieć, że jego zadaniem jest dawanie świadectwa Ewangelii. Bardzo istotne jest więc zdanie sobie sprawy ze złożoności tych relacji. W przeciwnym bowiem razie grozi nam niebezpieczeństwo popadnięcia w naiwne uproszczenia niektórych entuzjastów dialogu między chrześcijanami i muzułmanami, bądź też w drugą skrajność, nacechowaną duchem walki, który nie służy ani pełnemu pokojowi współzyciu, ani ewangelicznej prawdzie.

Współzycie, które niesie ze sobą pewne problemy społeczne

Obyczaje muzułmańskie bardzo się różnią od zwyczajów społeczeństwa o tradycji chrześcijańskiej: daty świąt, rytm życia (Ramadan, godziny modlitwy, obrzezanie), przepisy odnośnie do pokarmów (zakaz spożywania wieprzowiny, alkoholu), struktury rodzinne (poligamia, która obecnie w miastach raczej zanika, wyraźny podział pracy na dla mężczyzn i dla kobiet, problem swobód kobiety, zakaz małżeństwa kobiety z niemuzułmaninem, problemy dziedzictwa). Także podstawowe prawa człowieka pojęte są nieco inaczej (społeczny wymiar bluźnierstwa, czy apostazji), jak to już poprzednio wspomnieliśmy. Dla niektórych ekstremistów muzułmańskich fakt, że muzułmańscy emigranci muszą podporządkować się na płaszczyźnie prawnej, sądowej czy administracyjnej władzom niemuzułmańskim jest nie do przyjęcia, należałoby go jak najszybciej zmienić. Wszystkie te elementy, oraz wiele innych poza nimi, muszą zostać wzięte pod uwagę w stosunkach chrześcijan z muzułmanami. W Europie dokonuje się wprawdzie ich przystosowanie do chrześcijańskich tradycji, ale nic nie gwarantuje, że to przystosowanie jest definitywne. Pewne nurty ekstremistyczne mogą w każdej chwili na nowo zaognić problemy, które zdawały się rozwiązane, jak tego przykładem może być rozgorzała niedawno we Francji wielka debata nad muzułmańskim nakryciem głowy dla kobiet, czy protesty przeciwko ucześnieństwu młodzieży muzułmańskiej w lekcjach wychowania fizycznego czy biologii.

Współżycie, które potyka się o problem braku odpowiedniego rozmówcy

Teologia muzułmańska twierdzi, że islam nie potrzebuje hierarchii, która mogłaby w autorytatywny sposób reprezentować wspólnotę wierzących. Powiedzmy jednak, że faktycznie istnieje kilka hierarchii, jak grupa odpowiedzialnych za sprawy kultu, albo grupa specjalistów w dziedzinie teologii i prawa, grupa przywódców duchowych (konfraternie), różne asocjacje czy wreszcie państwa... ale w efekcie każdy muzułmanin może dowolnie wybrać sobie swojego reprezentanta albo nawet odpowiadać sam za siebie. W tej sytuacji organizacja stosunków muzułmanów z wyznawcami innych religii staje się bardzo trudna, bo nikt nie ma prawa twierdzić, że przemawia w imieniu wspólnoty muzułmańskiej, poza przypadkami wyraźnego porozumienia, którego weryfikacja i kontynuacja stają się bardzo problematyczne. Z tego też powodu dokonano się trwający do dziś podział wspólnoty muzułmańskiej na trzy grupy: sunnitów, szytów i charydżytów. Zjawisko to jest dość podobne do podziału chrześcijan na katolików, protestantów i prawosławnych. Ale obecnie sunnici i charydzyty nie mają już kalifa, a imam szytów pozostaje w ukryciu. Dlatego państwa muzułmańskie zmuszone były w końcu zorganizować się w 1970 r. w Konferencję Islamską. Fakt jednak, że organizacja ta opiera się o struktury państwowe, a nie religijne, świadczy, jak trudno jest muzułmanom dojść do porozumienia, kto ma ich reprezentować.

Rozbrojenie serc

W tej skomplikowanej sytuacji, pierwszym przedmiotem dialogu między chrześcijanami i muzułmanami jest „rozbrojenie serc”. „Jeśli w czasie wieków, doszło do wielu nieporozumień, a nawet otwartej wrogości między chrześcijanami i muzułmanami, Sobór zachęca ich, by zapomnieli o przeszłości i poczynili co w ich mocy dla wzajemnej tolerancji...” (NA 215).

Do wspomnianych przez Sobór problemów, z jakimi borykaliśmy się w przeszłości, dodać trzeba jeszcze i problemy najnowszej daty, które stawiają chrześcijan i muzułmanów w dwóch przeciwstawnych obozach, nawet w wypadkach, gdy w grę wchodzi mniejszość jednej czy drugiej grupy: wystarczy wspomnieć problem palestyński czy libański, warunki, w jakich żyją muzułmańscy emigranci w Europie, czy wreszcie sytuację mniejszości chrześcijańskich w krajach arabskich i w Turcji. Naprawa wzajemnych stosunków dokona się głównie przez osobiste kontakty między chrześcijanami i muzułmanami, którzy nauczą się żyć razem w duchu wzajemnego poszanowania. I dlatego pierwszym miejscem dialogu jest przyjaźń.

Wojna w Zatoce Perskiej ukazała, jak głęboko zakorzenione są przesady, które tkwią w każdym obozie. Wyrażenia takie jak „święta wojna”, czy „krucjata”, które uważano za zapomniane, mają na nieszczęście i dzisiaj wielki wpływ na społeczność²⁵.

²⁵ Deklaracja biskupów Afryki Płn. w: *Semaine religieuse d'Alger* 26/1991, s. 6.

Rozbrojenie wspólnot

Przemiana, jaka dokona się w sercach ludzi przez osobiste kontakty, musi jednak wreszcie znaleźć swój wyraz w rozbrojeniu wspólnot. Przyjaźnie, jakie wyrosną między partnerami o otwartym sercu pomogą w końcu ustanowić prawdziwą wymianę myśli między tymi, którzy kierują obydwoма wspólnotami. Będą oni musieli zanalizować wszystkie punkty zapalne i znaleźć dla nich odpowiednie rozwiązanie. W tym właśnie duchu odbywają się kolokwia między chrześcijanami i muzułmanami zapoczątkowane w 1970 r. W tym samym celu zmierzają także spotkania między narodowymi i międzynarodowymi organizacjami obu religii. Wielu życzy sobie, by w nich uczestniczyli także i Żydzi, chociaż w obecnej sytuacji jest to na razie nie bardzo prawdopodobne. By zdać sobie sprawę z powagi ran, jakie noszą niektóre środowiska, warto przeczytać książkę H. M i m o u n i *Islam agressé*²⁶.

Wspólne zaangażowanie się w pracę dla dobra człowieka

Deklaracja Soborowa *Nostra aetate* zaproponowała chrześcijanom i muzułmanom konkretne zadanie zaangażowania się we „wspólnej obronie i promocji sprawiedliwości społecznej, wartości moralnych, pokoju i wolności dla wszystkich ludzi” (NA 3) Wielu wyznawców obydwu religii zarówno w Europie, jak i w krajach muzułmańskich zaangażowało się wspólnie w jednej czy innej dziedzinie (projekty rozwoju, walka przeciw plagom społecznym, walka z rasizmem). Mimo to pozostaje jeszcze wiele do zrobienia, by pokonać bariery wyznaniowe, ilekroć podejmuje się jakąś inicjatywę dla dobra ludzkości. Kiedy na przykład głód szerzył się w Etiopii, gdzie muzułmanie i chrześcijanie są w równej liczbie, w żaden sposób nie udało się połączyć wysiłków międzynarodowych organizacji charytatywnych obu wyznań celem wspólnej działalności. O wiele trudniej jeszcze, z powodów wspomnianych powyżej, urządzić wspólną akcję chrześcijan i muzułmanów w obronie wolności religijnej w krajach muzułmańskich, podczas gdy wielu chrześcijan gotowych jest bronić tych praw dla dobra mniejszości muzułmańskich w Europie.

Dialog teologiczny

Sytuacja, w jakiej znajduje się obecnie teologia muzułmańska, pozwala na prowadzenie dialogu teologicznego jedynie w bardzo zacieśnionym kręgu specjalistów. Zazwyczaj zaangażowani są w nim ludzie, którzy dzielą tę samą kulturę i język europejski. Dzieje się tak w przypadku francuskiej Grupy Poszukiwań Chrześcijańsko-Muzułmańskich, której zawdzięczamy publikację pierwszej wspólnie wydanej książki: *Święte Księgi*,

²⁶ Patrz przyp. 5.

które nas kwestionują²⁷. Niebawem powinny ukazać się i inne teksty²⁸. Nadto wpieryw uniwersytet w Ankarze, a potem i inne uniwersytety tureckie, od kilku lat organizują wymianę profesorów z Uniwersytetem Gregoriańskim w Rzymie. Inicjatywa ta mogłaby stać się punktem wyjścia do odważniejszych jeszcze przedsięwzięć.

Duchowy dialog

Wszyscy chrześcijanie, którzy nawiązali prawdziwą przyjaźń z muzułmanami, przez codzienne spotkania prowadzą duchowy dialog. Znaczy to, że przy okazji spotkań, wzajemnie jedni przed drugimi dają świadectwo wartości, jakie niesie każda religia. I ten dialog jest niezwykle ważny w dziedzinie relacji między obydwoima religiami. Odpowiada on zresztą wezwaniu Deklaracji soborowej *Nostra aetate*, która zachęca chrześcijan, by „dając świadectwo wierze i życiu chrześcijańskiemu, mieli nie tylko poszanowanie, ale nadto by pomagali zachowywać i rozwijać prawdziwe wartości duchowe, moralne i społeczno-kulturalne” ich partnerom – wyznawcom innej religii (NA 3). Małe i dobrze do tego przygotowane grupy mogłyby także spróbować modlić się – jeśli nie wspólnie, to przynajmniej jedni w obecności drugich; ufając że w ten sposób pomogą sobie wzajemnie w nawiązaniu głębszych więzów z Bogiem.

Wspólna modlitwa różnych religii zorganizowana 1986 r. w Asyżu z inicjatywy Jana Pawła II, a którą kontynuuje co roku Wspólnota San Egidio w Rzymie, odegrała dość ważną rolę w poszukiwaniu nowych inicjatyw, w które chrześcijanie i muzułmanie mogliby się wspólnie zaangażować. Wojna w Zatoce Perskiej stała się też w Europie okazją do licznych spotkań chrześcijan i muzułmanów, w których niekiedy uczestniczyły także miejscowe wspólnoty żydowskie. Na ogół jednak o wiele trudniej zorganizować wspólne modlitwy przedstawicieli wielkich religii monoteistycznych (Żydów, chrześcijan i muzułmanów), niż wspólne modlitwy chrześcijan z przedstawicielami religii Wschodu (hinduistów i buddystów).

Świadectwo wiary wobec młodzieży

Kiedy wszystkie powyżej wspomniane dziedziny wspólnej działalności zostaną zrealizowane, pozostanie najtrudniejsze zadanie, którego dotychczas nie da się prowadzić wspólnie – formacja młodzieży. By to zadanie mogło w ogóle kiedykolwiek być wspólnie rozważane, potrzeba wpieryw minimum zrozumienia perspektyw każdej z obydwu religii, jak i prawdziwej woli, by pracować razem. I chociaż nie jest to na razie możliwe na płaszczyźnie oficjalnej, udaje się czynić pierwsze kroki na płaszczyźnie międzywyznaniowych przyjaźni, o których wspomniałem poprzednio.

²⁷ Centurion, Paryż 1987.

²⁸ Zob. także *Le croyant devant la justice*.

Podsumowanie: wskazówki dla chrześcijańskiego spojrzenia na islam

Zgodnie z tym, co powiedziałem, islam jest, jak wszelka ludzka rzeczywistość, nosicielem dość ambiwalentnego przekazu. Można w nim znaleźć drogocenne rysy autentycznego poszukiwania Boga, które jest dziełem Ducha Świętego i zakorzenione jest w tradycji biblijnej. Można w nim jednak znaleźć elementy pochodzące od Mahometa jego towarzyszy, czy też następnych generacji, które nadają mu smak kultury już dziś nieaktualnej, a nawet elementy grzechu czy ludzkich słabości.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia, możemy uznać działanie Ducha Bożego w duchowych poszukiwaniach Mahometa i pokoleń wiernych muzułmanów od początku tej religii, aż do naszych czasów. Wszystko więc, co w tej dziedzinie pochodzi od Ducha Świętego jest faktycznie darem Boga nie tylko dla samych muzułmanów, ale dla wszystkich ludzi, a więc i dla chrześcijan. Chrześcijanin powinien odkryć te owoce Ducha nie tylko w życiu poszczególnych osób, ale także dziedzictwie duchowym całej wspólnoty, które tworzy islam. W tym sensie, pod pewnymi względami i jak w przypadku wielu innych ludzkich instytucji, islam jest dla niemuzułmanów znakiem Bożym. Jest on na przykład zaproszeniem do adoracji majestatu Bożego, do pełnego zaufania poddania się woli Wszechmocnego, do zaangażowania w życie modlitwy, jak i przygotowania do Sądu Ostatecznego przez pomoc ubogim i wprowadzanie sprawiedliwości w stosunki międzyludzkie, przynajmniej między wierzącymi.

Ale jak już wspomniałem, islam jest dla nas także i ludzkim przedsięwzięciem, naznaczonym przez grzech i ludzkie słabości, które wspólne są całej historii ludzkości. Powie ktoś może, że to samo trzeba by powiedzieć i o chrześcijaństwie. Byłoby to jednak prawdą tylko w odniesieniu do konkretnych punktów jego rozwoju w historii. W żadnym jednak względzie nie odnosi się do źródła chrześcijaństwa, którym jest życie i nauczanie Jezusa. Nieco inaczej ma się sprawa z islamem, ponieważ – jak powiedziałem – życie jego założyciela, a przez to i tekst Koranu, zawiera wiele ambiwalencji. U samych podstaw islamu dobro pomieszało się ze złem, czego nie można powiedzieć o życiu Jezusa.

Oczywiście dla nas chrześcijan, punktem odniesienia w porozumieniu innej religii jest Ewangelia. Kiedy osądzamy wartości islamu, czy zachowanie się muzułmanina, czynimy to na bazie Ewangelii. Z jednej więc strony stawiamy Ewangelię jako najwyższą normę i odmawiamy drugiemu prawa bycia innym. Z drugiej jednak strony jako chrześcijanie nie możemy zanegować naszego pochodzenia i zasad, bo równałoby się to z zanegowaniem siebie samych. Tak więc na podstawie tych kryteriów musimy uznać, że islam – mimo elementów duchowego otwarcia, jakie zawiera – niesie z sobą także elementy zamykające osoby i społeczności na wartości Ewangelii. Rozpoznając posiew Ducha Świętego i biblijnej tradycji w religijnej spuściznie islamu, musimy zdystansować się od innych jego aspektów. Trzeba jakby dokonać ewangelicznego wyzwolenia islamu. Jako religijna tradycja on także ma być w pewnym sensie

zbawiony. I to zbawienie dokona się, jak w przypadku całej ludzkiej rzeczywistości, przez Ewangelię. Takie bowiem było i jest zadanie chrześcijaństwa – zbawiać od ludzkich słabości. Islam jednak musi zostać zbawiony u samych podstaw, a nie tylko w jego zewnętrznych przejawach. Duch Boży kieruje do każdego muzułmanina wewnętrzne wezwanie, by wyszedł poza swoje własne tradycje, by zaczął żyć wartościami Ewangelii, chociaż on oczywiście nie jest tego świadomy. Trzeba do tego wewnętrznego dodać i wezwanie zewnętrzne, świadectwo Kościoła i chrześcijan. Dialog z muzułmanami ma więc podwójny cel. Najpierw musimy sami dać się ewangelizować przez te elementy życia w Duchu Świętym, jakie znajdujemy w życiu i religijnej tradycji muzułmanów. Jednocześnie jednak tak żyć ewangelicznym duchem, że będzie on wyzwaniem dla islamu i muzułmanie otworzą się wreszcie na wartości Ewangelii.

Henri Teissier Arcybiskup Algieru

Przekład: Maciej Bajerowicz MAfr Bizerte, Tunezja

II. NOWY SPOSÓB WIDZENIA MUZUŁMAŃSKICH PROBLEMÓW RELIGIJNO-SPOŁECZNYCH (na przykładzie kilku niedawnych publikacji, które ukazały się w Tunezji)

Artykuł ten nie rości sobie pretensji do wyczerpującego studium na temat, jest raczej osobistą refleksją nad kilku publikacjami, które ukazały się w ostatnich latach w Tunezji i które w pewnym sensie są kamieniami milowymi, wyznaczającymi tendencje rozwoju współczesnej myśli muzułmańskiej w tym kraju. Taki sposób widzenia sprawy nie mieści się w granicach wymogów publikacji naukowych, oddaje jednak nieco z atmosfery, która towarzyszy tym ważnym dla dalszego rozwoju myśli muzułmańskiej dyskusjom.

Interwencje w prasie

Jako pierwszą warto wspomnieć dyskusję, jaka rozgorzała na temat a postacji, po publikacji w kilku kolejnych numerach tygodnika „Réalités” (nr 409 z 30 lipca 1993, nr 412 z 27 sierpnia 1993 i nr 415 z 17 września 1993) serii artykułów na ten temat. Przyczyną tej publikacji stały się trzy wydarzenia, które zbiegły się w czasie: w Sudanie Nuneiry zaaprobował egzekucję Mahmouda Taha, przewodniczącego partii Bracia Republiki, w Iranie Chomeini wydał fatwę¹ zachęcającą do morderstwa pisarza Salmana Rushdi, a w Egipcie pewien fanatyk religijny zabił oskarżonego o apostata

¹ Fatwa: muzułmańska opinia prawna wydawana przez odpowiednie władze lub autorytet prawniczy, która dla wielu wiernych ma wartość obowiązującego wyroku sądowego.

zję Frej Foda, a przestępstwo zyskało pochwałę szejka² Muhammada Ghazaliego. We wszystkich trzech przypadkach chodziło o problem apostazji. Opublikowane w tunezyjskich „Réalités” opracowanie odwołuje się do wydanej ostatnio w Tunisie pracy doktorskiej Amala Grami na temat apostazji. Dowodzi ona, że prorok Mahomet przebaczał apostatom, a podczas rządów dynastii Abbasydów problem oskarżenia o apostazję był zawsze ściśle powiązany z kwestiami natury raczej politycznej, niż religijnej. We współczesnych kodeksach prawnych ustawodawstwo dotyczące problemu apostazji nie jest nawet wspomniane. Przy okazji dyskusji, jaka się wywiązała wokół tego problemu nieco wcześniej w Egipcie, rada kairskiego uniwersytetu al-Azhar³ stwierdziła, że nikt nie ma prawa oskarżać drugiego człowieka o apostazję, jeśli nie jest w stanie dowieść tego w oczywisty sposób i że prawa do egzekucji wyroku nie może sobie rościć jednostka, bo jest ono zarezerwowane władzom politycznym kraju.

Egipski szejka Mahmoud Chaltout, wybitny znawca muzułmańskiego prawa, stwierdził nadto, że Koran nie zawiera ani jednego zdania potępiającego apostatów i że całe prawodawstwo w tej kwestii opiera się właściwie na jedynym przekazie Tradycji (*hadith*)⁴, który absolutnie nie wystarcza, by stanowić podstawę prawa. Muzułmanie stają więc wobec oczywistego problemu: jeśli wiara jest jedynie przekazanym dziedzictwem, gdzie są granice osobistej odpowiedzialności i wynikającej z niej winy? Jeśli zaś jest osobistą decyzją jednostki, czy w dzisiejszym świecie różnorodnych kultur i cywilizacji, potrzebuje jeszcze ciągle protekcji ze strony władz politycznych?

Niektórzy komentatorzy tej dyskusji sądzą, że skoro stawia się dzisiaj otwarcie pytania tak zasadniczej kwestii, znaczy to, iż prawnicy muzułmańscy przegrali bitwę o „rząd dusz” i że muzułmańskie prawo musi opuścić wreszcie teren oficjalnych nakazów i zakazów, a zająć się problematyką etyki osobistej. Przypominają, że Muhammad Abd u h⁵ stwierdził: „Kto chce porzucić religię, niech ją porzuci”. Interesujący jest fakt, że coraz więcej muzułmanów traktuje prawo do apostazji jako jedno z podstawowych praw człowieka, bez najmniejszej troski o to, co na ten temat stanowiło tradycyjne prawodawstwo muzułmańskie. Warto tu wspomnieć, że w opublikowanej nieco przed wielką burzą książce *Tyâl Allah (Domownicy Boga)*⁶ Mohamed Talbi, jeden z czołowych współczesnych myślicieli tunezyjskich, zajmuje dość odważne stanowisko, broniąc wolności wiary.

² Tytuł ten nie ma nic wspólnego z romantycznym księciem pustyni, jak się przyjęło w popularnej świadomości Polaków, lecz znaczy dosłownie „starszy” i jest nadawany przez muzułmańską wspólnotę osobom szczególnie szanowanym lub piastującym jakiś religijny urząd.

³ Rada ta, nawet jeśli nie ma żadnych predyspozycji prawnych w ustawodawstwie współczesnym państwa arabskich, odgrywa rolę wysoce szanowanego autorytetu, którego wypowiedzi wielu pobożnych muzułmanów traktuje jako wiążące.

⁴ Wiele wypowiedzi przypisywanych prorokowi Mahometowi, które precyzują wiele kwestii, wobec których sam Koran milczy.

⁵ Jeden z czołowych myślicieli muzułmańskich ubiegłego wieku, uważany za ojca współczesnego odrodzenia islamu (1849-1905).

⁶ Cérés 1992, s. 194.

Drugim problemem, któremu warto się przyjrzeć, jest małżeństwo muzułmanki z niemuzułmaninem, które budzi ciągle jeszcze bardzo żywe reakcje społeczne. Seria artykułów na ten temat ukazała się w tunezyjskich czasopismach („Réalités” nr 413 z 3 września 1993, nr 417 z 1 października 1993; „al-Mulâhidh” nr 51 z 12 stycznia 1994 i nr 52 z 19 stycznia 1994). Analizują one sytuację, w której małżeństwo przestaje być sprawą społeczną czy wspólnotową, a staje się sprawą prywatną. W tym sensie widzi je *Deklaracja praw człowieka* z 10 września 1962 r., którą Tunezja podpisała w roku 1967. Mimo to jeszcze w 1985 r. wybuchła prawdziwa burza, kiedy arabska Liga Praw Człowieka postanowiła umieścić w swojej deklaracji prawo do wolności wyboru partnera. Ostatecznie wynegocjowany tekst mówi „o szacunku wobec przekonań i sumienia partnerów” i zawdzięcza takie sformułowanie interwencji Mohameda Talbi, który opublikował na ten temat artykuł w czasopiśmie „al-Ra’y” (30 sierpnia 1985).

Małżeństwa kobiet tunezyjskich z niemuzułmanami przestały być w ostatnich czasach wydarzeniem zupełnie wyjątkowym, a ich liczba znacznie się zwiększyła od 1969 r., kiedy niemiecka firma Siemens zatrudniła w swoich fabrykach ponad 700 obywaterek Tunezji. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych zareagowało na ten problem notą służbową z 5 listopada 1973 r., zakazując urzędnikom rejestracji takich małżeństw. W przypadku małżeństwa Tunezjki z niemuzułmaninem oficjalne prawo tunezyjskie mówi „o przeszkodzie prawnej”. Jednak w popularnej opinii publicznej małżeństwo takie uważane jest za obrazę honoru Arabów. Opinia publiczna przywiązuje więc większą wagę do racji kulturowych, niż religijnych. Dziennikarka cytuje Tabarię⁷ i Mohameda Abduh, którzy uważali, że nic nie stoi na przeszkodzie małżeństwa muzułmanki z wyznawcą religii objawionej (czyli chrześcijaninem lub Żydem), skoro tekst Koranu zakazuje jedynie małżeństwa z niewierzącym: *mushrik* jest w tym konkretnym przypadku określeniem Araba, który nie przyjął islamu. Skoro zaś brak wyraźnego stwierdzenia o małżeństwie z wierzącym niemuzułmaninem, nie można interpretować milczenia jako zakazu. Racje przeciwstawiające się takim związkom są dziś takie same, jak i w tradycji – islam rządzący społeczeństwem nie może zaakceptować, by niemuzułmanin rządził rodziną. Temat ten był przedmiotem pracy doktorskiej przedstawionej w 1978 r. przez Fajsala Ghedira na wydziale prawa, co świadczy, że intelektualści muzułmańscy dostrzegli ten problem społeczno-religijny i od wielu lat próbowali go naświetlić. „Réalités” opublikowało nieco później reakcje czytelników, które dowodzą zgodność muzułmańskiej tradycji przeciwnej takim związkom, a nawet zakazującej pogrzebu na cmentarzu muzułmańskim kobiety, która złamałaby ten zakaz.

Temat ten został ponownie podjęty w serii artykułów opublikowanych w czasopiśmie „l'Observateur”. Wspomina się tam między innymi stanowisko Kościoła katolic-

⁷ Jeden z klasyków muzułmańskiego ustawodawstwa i teologii (IX w.).

kiego, wyrażone w liście papieża Pawła VI (31 marca 1970), który domagał się od rządu tunezyjskiego zachowania podpisanych deklaracji, jak i w dokumencie porozumienia między rządem tunezyjskim i Watykanem w sprawie muzułmańskiej edukacji religijnej w szkołach prowadzonych przez katolickie zgromadzenia zakonne. Przeprowadzone wywiady i rozmowa z zaangażowanym w te sprawy adwokatem ukazują wyraźnie wiele sprzeczności między kodeksem prawa, a przemianami zachodzącymi w społeczeństwie.

Wydania książkowe

Większość książek poruszających tematykę przemian społeczno-religijnych w Tunezji ukazała się jako publikacje Wydziału Literatury uniwersytetu lub w małych wydawnictwach prywatnych, jak Cérés, Umayya czy Sud Editions. Chociaż i państwowy Instytut Wydawniczy ma w swojej serii *Muwâfaqât (Konsensus)* kierowanej przez Kamala O m r a n e, 21 tytułów, które dzięki subwencjom Ministerstwa Kultury cechuje bardzo niska cena, co sprawia, że są one dostępne dla wszystkich. Czasami jednak zdarzają się między urzędnikami różnice opinii na temat ich treści i tak Ministerstwo do Spraw Kultu uznało za nieortodoksyjną jedną z książek tej serii, *Almanija (Sekularyzacja)* Fethiego G a s m i, i nakazało wstrzymanie jej dystrybucji. Zarzucono mu, że wprowadza nową koncepcję objawienia, proponując pojęcie *ilhâm* (natchnienie, intuicja), zamiast oficjalnie przyjętego *nuzul* (zstąpienie), które zakłada zejście z nieba gotowego tekstu posłania Bożego. A przecież zakwestionowane rozdziały poparte były licznymi cytatami wielokrotnie wznawianej książki *Al-Islâm wa l-hadâtha (Islam i współczesność)* Abdelmajida C h a r f i, uznanej jako tekst źródłowy w programie szkoły średniej, który z kolei w dużym stopniu powtarza tezy znanego myśliciela egipskiego Hasana H a n a f i, mimo to jego książki są dostępne na półkach wszystkich księgarń. Dopiero interwencja dyrektora wydawnictwa u samego prezydenta republiki zmusiła Ministerstwo do Spraw Kultu do wycofania zakazu.

Książki, które traktują o islamskim fundamentalizmie są często inspirowane racjami politycznymi, jak na przykład książka Anasa C h a b b i *Al-Tatarruf al-dîni fi Tunus (Religijny ekstremizm w Tunezji)* La Press, 1991, s. 270. Niektórzy z autorów starają się wprawdzie zamaskować nieco fakt, że piszą na zamówienie rządu, ale w efekcie trudno tej tendencji nie dostrzec. Do tej kategorii zaliczyć należy przede wszystkim wszystkie książki służące jako lektury obowiązkowe w szkole średniej, jak na przykład *Falsafat al-jasad (Filozofia ludzkiego ciała)*, Jelaeddina S a î d, Umayya 1992, s. 100, albo liczne opracowania omawiające tendencje racjonalistyczne w arabskiej literaturze klasycznej i współczesnej, jak na przykład praca Abderrahmana K a b l o u t i *Al-Naz'a al-'aglanijja 'inda... (Racjonalistyczne tendencje u...)*, al-Ahillâ, 1991, która została kilkakrotnie wznawiona, czy książka Nouredina N e f e i r *'Aqlanijât 'ulum al-insân (Racjonalizm w nauce)*, al-Ahillâ, 1993.

Ale myśl tunezyjska nie wyraża się dzisiaj jedynie po arabsku. Wydaje mi się więc ważne wyjaśnienie, że wiele prac ukazało się po francusku. Z ważniejszych wymienić należy choćby książkę Cherifa Ferjani *Islamizm, laickość i prawa człowieka*, (*Islamism, laïcité et droits de l'homme*) Harmattan, 1991, s. 397, oraz Yadhya ben Achour *Polityka, religia i prawo w świecie arabskim* (*Politique, religion et droit dans le monde arabe*) Cérés, 1992, s. 274, choć nie brak i mniejszych opracowań, które ukazują się w lokalnych wydawnictwach, co świadczy, że i w tym języku znajdują czytelników na miejscowym rynku.

Wszystkie wspomniane powyżej publikacje świadczą o próbach nowego odczytania całego dziedzictwa muzułmańskiej myśli. Zamiast jednak analizować je we wszystkich szczegółach, wydaje się o wiele ważniejsze dostrzec ogólną tendencję, jaką te publikacje wyrażają.

Publikacje te są próbą zastosowania osiągnięć współczesnej wiedzy do aktualizacji myśli klasycznych autorów muzułmańskich w dziedzinie wiedzy religijnej. Tak więc analizy antropologiczne ukazują panujący system, a studium historycznego kontekstu precyzuje różne wpływy, którym poddani byli muzułmańscy myśliciele w średniowieczu. Strukturalizm, opierając się na mechanizmach uruchomionych przez kwestię integralności sensu, pozwala zrozumieć wewnętrzną logikę tekstów. Uwolnienie tekstów od wpływów politycznych i religijnych, jakim podlegały pozwala w konsekwencji na próbę zupełnie nowego ich rozumienia. Podkreśla się swobodę myśli niektórych klasycznych autorów i ze zdumieniem odkrywa u nich zapowiedź nowych dróg. Metoda ta jest bardzo podobna do tej, jaką zastosowali chrześcijańscy bibliści i teologowie.

Główne punkty niezgody w stosunku do religii nie stanowią jej integralnej części, lecz zostały po prostu dodane w ciągu wieków, w procesie podziałów na sekty, rozpowszechnieniu ignorancji, podporządkowania się władzy, fałszywej interpretacji Koranu, wymyślaniu powiedzeń proroka dla przyczyn, których nawet wstyd wspominać. Dlatego współczesny muzułmanin-fatalista musi nauczyć się wziąć i na siebie nieco winy, a nie zawsze oskarżać innych. Tak więc zaczyna się odkurzać przekonania wobec żywotów proroka; czy też wypowiedzi, które zostały mu przypisane w ciągu wieków. Społeczeństwo muzułmańskie odwróciło się od islamu. Podział na liczne sekty ma wyraźnie polityczne korzenie, a oficjalni przedstawiciele religii tracą w oczach muzułmanów na znaczeniu. Istnieje jeszcze szansa, by zbudować społeczeństwo na zdrowych podstawach islamu. Polega ona na zrozumieniu, że społeczeństwo muzułmańskie jest częścią całości, jaką stanowi dzisiejszy świat, że sprawą wielkiej wagi jest poczucie, iż prawdziwa religia jest sprawą codziennej praktyki, a nie dziedzictwem, jakie człowiek otrzymuje przez fakt narodzenia. Potrzeba nadto uwolnić się z resztek kultury Beduinów, która tak głęboko naznaczyła arabską mentalność (magia słowa i niemożność przewidzenia jutra), jak i ślepego przywiązania do przywódców.

Ogólnie rzecz biorąc, można stwierdzić, że Wydział Literatury (a w mniejszym stopniu Wydział Prawa) stał się źródłem zasilającym odnowę myśli religijnej w Tunezji. Wobec władz skoncentrowanych jedynie na problemie islamizmu i nie zawsze pewnych, jaką wybrać drogę, mimo o wiele surowszej niż dotychczas cenzury, tunezyjscy myśliciele nie wahają się zająć stanowiska, które wprawdzie odwołuje się najczęściej do korzeni historycznych, ale mimo wszystko i w sposób bardziej zdecydowany niż dotychczas, jest stwierdzeniem osobistych przekonań.

Jean Fontaine

Przekład: Maciej Bajerowicz MAfr Bizerte, Tunezja

III. PROBLEM EDUKACJI RELIGIJNEJ W MUŻULMAŃSKIM KRAJU (na przykładzie Tunezji)

Niedawne zamieszanie polityczne w Tunezji, gdzie na pewien czas doszła do władzy partia odwołująca się do podstawowych zasad mużulmańskiej religii, i walka o szkołę, jaka z niego wynikła, stanowi dobrą okazję, by przyjrzeć się nieco bliżej problemom edukacji religijnej w krajach mużulmańskich. Dla przeciętnego czytelnika doniesień prasowych reakcja tureckiego wojska, które głosi się gwarantem laickości tego kraju, mogła się wydawać nieco przesadzona, a bezwzględność wobec tzw. szkół wyznaniowych, które dekretem z 1926 r. zostały zakazane, ale od pewnego czasu, za cichym przyzwoleniem kolejnych rządów, stawały się w Turcji coraz bardziej popularne i obecnie postanowieniem rady generałów zostają zamknięte, polskiemu czytelnikowi pachnie wprost dobrze znaną próbą ateizacji kraju prowadzonej pod płaszczykiem obrony laickości. Nie można jednak porównywać Turcji z Polską, bo te dwa kraje tak bardzo się od siebie różnią, jak różnią się wyznawane przez większość ich mieszkańców religie i stworzone przez nie kultury. Analogii trzeba by raczej szukać w innym kraju mużulmańskim. I chyba najlepszym przykładem, że turecki eksperyment z religią w polityce i szkole był wielkim zagrożeniem dla kraju, może być tragedia, jaka rozgrywa się w Algierii, gdzie od sześciu lat trwa brutalna wojna domowa, w której z rąk terrorystów, powołujących się także na podstawowe zasady mużulmańskiej religii, giną w bestialski sposób dziesiątki tysięcy Bogu ducha winnych mieszkańców tego kraju. Ale w większości analiz algierskich problemów zapomina się najczęściej o jednym z bardzo ważnych, a może nawet decydujących elementów, jakim stała się szkoła. W latach trzydziestych w Algierii zaznaczył się prawdziwy rozkwit szkół koranicznych, które miały uchronić młodzież tego kraju przed skutkami modernizacji francuskiego szkolnictwa. W świadomości narodowej edukacja religijna stała się symbolem narodowej tożsamości. W 1964 r., dwa lata po ogłoszeniu niepodległości, szkoły koraniczne zostały zintegrowane ze szkolnictwem państwowym. W latach siedemdziesiątych

Algeria postanowiła swoje szkolnictwo zarabizować. Niestety, na tę na szyję, bez poprzedniego przygotowania kadr nauczycielskich. Kiedy więc okazało się, że wielce rozreklamowany projekt może się skończyć fiaskiem, rząd zdecydował się odwołać do pomocy innych krajów arabskich. I tak zaangażowano setki nauczycieli z Libanu i Egiptu, młodych zapaleńców; którzy gotowi byli udowodnić całemu światu, na czym polega arabska rewolucja. Ich zapal arabisowania kraju szedł jednak w parze z próbą religijnej agitacji, bo chociaż nikt w Algierii nie zadał sobie trudu sprawdzenia, większość zaangażowanych nauczycieli przynależała do najróżniejszej maści ruchów religijnych, które postawiły sobie za cel utworzenie państwa jednoczącego wszystkich muzułmanów, kierującego się ściśle zasadami islamu, jak za czasów proroka Mahometa i pierwszych kalifów. Algieria miała stanowić jeden z etapów i coś w rodzaju doświadczalnego laboratorium. Czy więc można się dziwić, że w dwadzieścia lat później kraj ten, którego rząd popełnił równocześnie wiele błędów ekonomiczno-społecznych, a którego dzieciom i młodzieży wmawiano przez lata całe, iż jedyne ocalenie jest w powrocie do podstawowych zasad islamu, postanowił zafundować sobie rządy partii religijnej (Islamski Front Zbawienia) w wolnych wyborach powszechnych? Nie dziwi też fakt, że nauczona tym tragicznym przykładem Tunezja postanowiła przemyśleć cały swój system edukacji religijnej i radykalnie go zreformować.

Tradycyjne szkolnictwo w muzułmańskich krajach

Kiedy mowa o szkolnictwie w muzułmańskich krajach, trudno pominąć choćby krótki rys historyczny, wyjaśniający, dlaczego po okesie tzw. złotego wieku, który trwał od VIII do XII w. i wydał wielu genialnych naukowców i pisarzy, którzy ocalili i przekazali nam większość naukowej spuścizny Greków (mało ludzi w Europie zdaje sobie sprawę, że niektóre prace greckich filozofów i naukowców zachowały się jedynie w arabskich przekładach), nastąpił okres kompletnej stagnacji. Otóż niczym nie ograniczony duch naukowych poszukiwań stał się ofiarą własnego sukcesu, bo doprowadził racjonalizm do takiej skrajności (szczególnie wśród bardzo wpływowych członków ugrupowania *mu'azila*), że postawił pod znakiem zapytania sam fundament islamu, jako religii objawionej. Reakcja nie dała na siebie długo czekać i była tak gwałtowna, że w połączeniu z najazdem Mongołów i przejęciem władzy kalifów przez plemiona tureckie z jednej strony i hiszpańską rekonkwistą Andaluzji z drugiej, niemal pogrzebała większość osiągnięć złotego wieku. Wytworzyła nadto głęboką nieufność do wszelkiej osobistej refleksji i na długie wieki naznaczyła edukację w krajach muzułmańskich. Podupadły słynne uniwersytety i aż do XIX w., kiedy władze kolonialne zaczęły wprowadzać swoją koncepcję edukacji, szkolnictwo ograniczyło się do formacji przykładowych wierzących muzułmanów. Nauka odbywała się tradycyjnie w szkołach koranicznych zwanych *kuttāb*. Uczniowie (najczęściej chłopcy, choć w późniejszym okresie dopuszczano do nauki także dziewczęta) w wieku około czterech/pięciu lat rozpoczynali naukę, która trwała około

pięć lat. Obejmowała ona przede wszystkim pamięciowe opanowanie tekstów Koranu, wybranych tekstów z Tradycji (*hadīh* jest zbiorem wypowiedzi proroka Mahometa na najróżniejsze tematy), jak i wprowadzenie do podstawowych praktyk muzułmańskiej wiary (na które składa się wyznanie wiary, modlitwa, post, jałmużna i pielgrzymka). System ten przetrwał aż do dziś i funkcjonuje jako swego rodzaju edukacja równoległa do systemu edukacji narodowej i oficjalnego szkolnictwa, mimo że w niektórych krajach został on zakazany. I tak na przykład w Tunezji, gdzie edukacja religijna została włączona w program szkolny i szkoły koraniczne typu *kuttāb* zostały oficjalnie zakazane, funkcjonują one nadal jako rodzaj przechowalni dla dzieci rodziców pracujących, a że są bezpłatne, albo wymagają jedynie symbolicznej opłaty, cieszą się większym powodzeniem, niż oficjalnie uznane przedszkola. Wydaje się, że władze państwowe przyszykują na ten fakt oczy, świadome, że niemal wszystkie dzieci zostaną i tak objęte systemem edukacji narodowej (wystarczy tylko porównać będące powodem poczucia dumy władz tego kraju 96% chłopców i 89% dziewcząt objętych szkolnictwem, z mizernym 58% w Egipcie i 36% do jakich przynajmniej się Jemen), dla którego opracowano zupełnie nowy program formacji religijnej.

Formacja religijna w szkolnictwie tunezyjskim

Pod koniec lat siedemdziesiątych i z początkiem osiemdziesiątych Tunezja, podobnie jak Algeria, choć z zupełnie innych przyczyn, przeżyła głęboki kryzys polityczny. Starzejący się i z roku na rok coraz bardziej zniedołężniały prezydent Bourguiba nie był w stanie przeciwstawić się tworzeniu partii religijnych, które bazując na niezadowoleniu społecznym ubogich mas, przygotowywały się do przejęcia władzy. W 1987 r. dokonał się bezkrwawy przewrót i nowe władze zabrały się do gruntownej reformy kraju. W 1991 r. zreformowano szkolnictwo, wprowadzając system dziewięcioletniej szkoły podstawowej. Przygotowano także zupełnie nowy program edukacji, a w nim starannie wyważony i mądry program formacji religijnej, która jest obowiązkowym przedmiotem dla wszystkich uczniów, od pierwszej klasy podstawowej (a nawet od przedszkola, które stanowi pierwszy element zreformowanej edukacji, choć nie wszyscy mają do niego dostęp) do klasy maturalnej, co więcej, jest jednym z obowiązkowych przedmiotów egzaminu maturalnego.

W zasadniczej swojej formie program szkoły podstawowej zachował główne elementy tradycyjnej szkoły koranicznej, tak więc nauka Koranu i Tradycji proroka Mahometa na pamięć, jak i wprowadzenie w podstawowe praktyki religijne islamu stanowią ważną jego część. Program ten jednak, szczególnie w klasach wyższych, zachęca ucznia także do refleksji nad swoją wiarą i konfrontowania jej z otaczającym światem. Zdumiewa nawet fakt, że w ostatnich klasach licealnych podaje się uczniom do czytania obok wielu autorów współczesnych, także wybrane teksty z czołowych myślicieli szkoły skrajnego racjonalizmu ugrupowania *mu'azila*, które przez długi czas były na

indeksie. Ale dekret wprowadzający reformę szkolnictwa jest jasny, co do postawionego sobie celu: „Przygotować młodzież do życia, w którym nie ma miejsca dla wszelkich form dyskryminacji czy segregacji z powodu różnicy płci, pochodzenia społecznego, rasy czy religii” (Rozdz. I, § 3, Dziennik Ustaw 6.08.1991, s. 55). Warto też dodać, że w dziewięciu klasach szkoły podstawowej przedmiot nazywa się „Wychowanie muzułmańskie” (*tarbija islamiya*), a w liceum wykłada się go jako „Myśl muzułmańską” (*tafkîr islâmîya*). Przeglądając zarówno program, jak i podręczniki, które przewidziano osobno dla ucznia i nauczyciela, zdumiewa fachowa staranność, z jaką opracowano poszczególne lekcje, co sprawia, że nawet nauczyciele niższych klas, którzy nie są wcale fachowo przygotowani muzułmańskimi katechetami nie tylko bez trudności, ale nawet w interesujący sposób potrafią je przeprowadzić. Podręczniki te świadczą o wadze, jaką przywiązuje się do edukacji religijnej w tym kraju, skoro do ich redakcji zaangażowano pedagogów najwyższego lotu.

Klasa I-III

W dwóch pierwszych klasach zamiast podręcznika uczeń dostaje do ręki cienki zeszyt z tekstami najkrótszych rozdziałów Koranu, na których będzie ćwiczył się zarówno w czytaniu (język arabski jest *par excellence* świętym językiem Koranu), jak i próbował nauczyć się ich na pamięć, zgodnie z wiekową tradycją muzułmańską. (Słowo „Koran” znaczy zresztą dosłownie: recytacja, bo tak go w samych początkach, przez ustną recytację, przekazywano). Podręcznik dostaje dopiero uczeń trzeciej klasy. Dla wszystkich trzech klas przewidziano dwie godziny „Wychowania muzułmańskiego” w tygodniu. Jako cel postawiono zdobycie przez dzieci umiejętności prostej, jak i śpiewanej, recytacji najkrótszych rozdziałów Koranu oraz wybranych fragmentów Tradycji proroka (*hadîth*), wyrobienie przekonania, że islam jest religią daną przez Boga za pośrednictwem proroka Mahometa, jak i umiejętność recytacji wyznania wiary, które jest jednym z fundamentów muzułmańskiej wiary, („Wyznaję, że jest tylko jeden Bóg i wyznaję, że Mahomet jest posłańcem Boga”). Dzieci wprowadza się w pierwsze reguły modlitwy, która w islamie jest sztywnym rytuałem i wpaja podstawowe zasady zachowania czystości rytualnej, koniecznej do modlitwy. Mają one także nauczyć się szacunku i miłości wobec rodziców i innych członków rodziny, które płyną nie z faktu pokrewieństwa, ale z nakazu Bożego. Chrześcijanin przeglądający ten program zdziwi się pewnie faktem, że już w trzeciej klasie dzieci konfrontowane są z innymi religiami objawionymi, jak judaizm i chrześcijaństwo. Jak zobaczymy później, temat ten omawiany jest bardziej szczegółowo w klasach od siódmej do licealnej. I chociaż zaznaczymy za każdym razem fakt pewnego ducha tolerancji, jaki cechuje opracowane podręczniki, to jednak ogólnie rzecz biorąc nie należy przyjmować go za dowód szczególnego otwarcia Tunezyjczyków. Koran tak wiele mówi o judaizmie, chrześcijaństwie i ich wyznawcach, że trudno przejść nad tym do porządku dziennego.

W trzeciej klasie uczeń ma jedynie zrozumieć, że islam jest dopełnieniem wszystkich innych religii objawionych. Małym dzieciom to zupełnie wystarczy.

Klasy IV-VI

Od klasy czwartej wżwyz przewidziano tylko jedną godzinę edukacji religijnej w tygodniu. Oprócz dalszego zapamiętywania Koranu i wybranych tekstów Tradycji, które uczniowie mają recytować i śpiewać, nadal ćwiczą rytuał modlitwy i ablucje we wszystkich ich wariantach (zwykle obmycie, jak i kąpiel całego ciała w przewidzianych przypadkach, a także ablucje bez wody, bo islam, zrodzony na pustyni, przewidyje i takie sytuacje). W klasie czwartej wiele miejsca poświęcono wpajaniu ducha sumienności w nauce i pracy, i znowu nie dlatego, że jest to ważna cnota społeczna, ale wyraźny nakaz Boży w Koranie, poparty nadto wieloma tekstami Tradycji. Przedstawia się wreszcie resztę podstawowych praktyk religijnych, do których należy post, jałmużna i pielgrzymka. Uczniowie poznają także znaczenie ważniejszych świąt islamu. Przy okazji święta Ofiarowania, które jest wspomnieniem ofiary Abrahama, podręcznik czwartej klasy zawiera dość interesujący szczegół – otóż dla wielu muzułmanów ulubionym synem Abrahama był Ismael, którego Koran wspomina kilkakrotnie. I chociaż w danym przypadku tekst Koranu stwierdza jedynie, że Bóg zażądał od Abrahama ofiary z syna i nie określa bliżej, o którego z dwóch chodziło, stara tradycja muzułmańska chciała, by to właśnie Ismaela miał Abraham ofiarować na górze Moriah. Tymczasem tekst zaproponowany w podręczniku mówi wyraźnie o Izaaku. Szczegół ten jest ważny dlatego, że świadczy o pewnej ogólnej tendencji autorów podręczników, by tam, gdzie to możliwe (co znaczy wszędzie tam, gdzie Koran nie precyzuje wyraźnie), skorygować tradycję i uzgodnić ją z przekazem biblijnym, który został podany daleko idącej naukowej krytyce tekstu, podczas gdy Koran pozostaje nietykalny. Uczniom wpaja się także takie cnoty, jak szacunek dla zdrowia, panowanie nad językiem, dochowanie przyrzeczeń, skromność, uczciwość, jak i szacunek dla przekonań innych ludzi, przy każdej okazji odwołując się bądź do tekstu Koranu, bądź do Tradycji. W szóstej klasie uczniowie uczą się, że „akceptacja innych ksiąg objawionych, jak Tora i Ewangelia, jest elementem wiary muzułmańskiej”, co zdaje się stwierdzeniem rewolucyjnym. Bo mimo że tak do nich odnosi się Koran, muzułmańska tradycja zakazywała ich ewentualnego czytania, twierząc, że Księgi te zostały przez Żydów i chrześcijan sfałszowane.

Klasy VII-IX

Od klasy siódmej wżwyz program przewiduje nieco inny porządek rozdziałów. Zaczyna się bowiem od refleksji nad prawdami wiary i ich aplikacją w konkretnym życiu. Mówi więc o wierze i jej podstawach w islamie, o tradycjach wiary muzułmańskiej wspólnoty, o jedności wszystkich religii objawionych i wszystkich proroków.

Następnie przechodzi do służby Bożej, czyli muzułmańskiej modlitwy liturgicznej i innych praktyk religijnych, które wprawdzie dzieci poznają i do których są wdrażane od pierwszej klasy, ale w każdej następnej klasie podaje się nieco głębszą argumentację. Wreszcie dwa ostatnie rozdziały przytaczają tekst Koranu, jak i Tradycji na poparcie przekazywanych wartości i zajmują się ich analizą.

Program klasy siódmej najobszerniej chyba zajmuje się problemem innych religii objawionych. Stwierdza więc, że Boża Opatrzność wielokrotnie zawierała przymierze z ludźmi różnych czasów i plemion, posyłając im proroków i Księgi, które miały ich doprowadzić do zbawienia. A ponieważ „islam” znaczy dosłownie poddanie, podporządkowanie, posłuszeństwo woli Bożej, w pewnym sensie obejmuje wszystkie objawione religie i wszystkich proroków. Bóg jest autorem, prorok nauczycielem, a wszyscy ludzie są uczniami – schemat, który powtarza się zarówno w życiu Mojżesza, Jezusa, jak i Mahometa. Dlatego muzułmanin nie odrzuca innych religii objawionych, ale uważa za jedną religię Bożą. Jezus przedstawiony jest jako Mesjasz, prorok pokoju, który przyszedł, by dopełnić misję Mojżesza, próbując naprawić błędy Żydów. Jego wyznawcy nazywają się chrześcijanie, a religia chrześcijaństwo. Bóg dał Mu Księgę zwaną Ewangelią, która jest Księgą objawioną i dlatego należy się jej szacunek. Następuje krótka prezentacja Ksiąg Nowego Przymierza, która ogranicza się jedynie do Ewangelii Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Misją Jezusa było naprawić występki synów Izraela, ogłosić orędzie pokoju i miłości. Przyczyny powstania trzech proroków przedstawione są jako różnica środowisk i warunków życia, rozwój umysłowy ludzi i proces ich dojrzewania przez doświadczenia, wreszcie stopniowy rozwój prawodawstwa. Tak jak lekarz musi dozować lekarstwo, by pacjent wyzdrowiał, bo zbyt silna dawka spowodowałaby śmierć, tak i Bóg przystosował swoje orędzie do konkretnych możliwości w konkretnych warunkach bytowych i zdolności umysłowych adresatów. Podobieństwo jednak wszystkich religii objawionych świadczy, że wyszły z jednego źródła i do jednego celu prowadzą. Są więc w efekcie jedną religią objawioną przez Boga. Dlatego też Dziesięć Przykazań Dużych objawiony w Księdze Żydów, jest w pełnej zgodności z tym, co powiedziano w Księdze chrześcijan, jak i w świętej Księdze muzułmanów. Wszystkie te rozważania teologiczne poparte są tekstami Koranu i Tradycji, z której przytacza się nader ciekawy tekst. Pewien muzułmanin spoliczkował Żyda za to, że ten powołał się na Mojżesza, bo jak twierdził muzułmanin, „między nami jest większy prorok”. Mahomet na wieść o tym rozgniewał się i oświadczył, że nie należy czynić różnicy między prorokami jednego Boga, bo każdy z nich stał się wysłannikiem z Bożego przyzwolenia. Żyd wzięty w obronę przez samego proroka Mahometa, staje się oczywistą ilustracją ducha tolerancji.

W klasie ósmej temat ten został podjęty w prezentacji braterstwa ludzi wierzących w religie objawione. Bóg jest Bogiem wszystkich. Przez swojego Ducha sprawia, że człowiek potrafi pokonać ciemności, jakie kryje jego ludzka natura. Wszystkie religie

objawione są zaproszeniem do miłości dobra. Dlatego potrzeba, by zaistniał między nimi dialog, który pomoże im pokonać odziedziczone z przeszłości wrogości nienawiść. Autor przytacza nawet tekst Hansa Kunga: „Nie będzie pokoju między wiarą, dopóki nie będzie pokoju między religiami”. Na tych podstawach wzajemnego poszanowania wyrośnie dopiero prawdziwe braterstwo ludzi, którzy mają prawo do wolności i godności bez względu na kolor skóry, język, czy pochodzenie. Na potwierdzenie tej nauki przytacza się tekst Tradycji: prorok Mahomet powiedział, że „jedyną różnicę między białym i czarnym stanowią ich wiara, odwaga i dobre uczynki”.

W klasie dziewiątej jeszcze raz powtarza się temat tolerancji religijnej i poszanowania przekonań innych ludzi, których fundamentem jest prawda o braterstwie ludzi wobec Boga. Siłą działania człowieka musi być miłość przejawiająca się przez delikatność, serdeczność i przyjazny stosunek do otoczenia. Wreszcie proponuje się nowe spojrzenie na słynny *dżihād*, który trzeba widzieć raczej, jak proponowali muzułmańscy mistycy – jako duchowe zmaganie ze sobą, a nie „świętą wojnę”. W celu uzupełnienia lekcji, uczniom proponuje się lekturę fragmentów pism słynnych myślicieli muzułmańskich, zarówno klasycznych, jak Ibn Chaldun (XIV w.) i Mohamed Abduh (XIX w.), czy współczesnych, jak Mohamed Talbi, czy Salahaddin Ayubi. Trudno nie uznać ważności tak przedstawionej nauki islamu w kształtowaniu nowego ducha w muzułmańskim społeczeństwie, ciągle jeszcze bardzo ambiwalentnym wobec tych wartości.

Klasy licealne

(IV–VII; tu nazewnictwo jeszcze nie zmieniło się, bo reforma szkolnictwa doszła w tym roku do klasy IX szkoły podstawowej)

Jak wspomniano na wstępie, edukacja religijna w wyższych klasach licealnych nazywa się Myśl muzułmańska. Podręczniki stanowią więc w większej części wybór tekstów znanych autorów muzułmańskich, oczywiście popartych fachową analizą i komentarzem, które mają pomóc uczniom przyswojenie ich treści i zachęcić do pogłębionej refleksji nad czytany tekst. Powaga niektórych proponowanych tematów budzi czasami wątpliwość, czy uczniowie na tym poziomie potrafią sobie z nimi w ogóle poradzić. Najbardziej zdumiewa wybór tekstów skrajnych racjonalistów ze szkoły *mu'tazila*, którzy przez długi czas pozostawali na indeksie, a obecnie, przynajmniej niektóre z ich poglądów, są skrętnie odkurzane i zyskują na popularności.

W klasie czwartej jedna z lekcji proponuje, jako wprowadzenie do lektury tekstów, pogląd, że przyczyną rozwoju pogłębionej refleksji teologicznej muzułmanów stali się konwertycy z innych religii, szczególnie Żydzi i chrześcijanie. Racjonalizm teologiczny tych religii zapożyczył wiele elementów z filozofii greckiej. Teologowie muzułmańscy, by zmierzyć się z wyzwaniem, jakim stała się dla nich teologia judaizmu i chrześcijaństwa, zagłębili się w studium filozofii greckiej, co stało się przyczyną powstania racjonalizmu muzułmańskiego, który najbardziej radykalny wyraz znalazł w ugrupo-

waniu zwanym *mu tazila*. Z ważniejszych problemów, jakie proponuje się uczniom, warto wymienić problem cierpienia niewinnych (trudny orzech do zgryzienia, kiedy ukrzyżowanie i śmierć Jezusa są zanegowane jako nie do przyjęcia, a cierpienie traktowane jest jako kara Boża), problem woli Bożej i woli człowieka, niezależność opinii, pytanie o duchowieństwo (które w tradycji sunnitów nie istnieje, ale dobrze zakorzeniło się w tradycji szyitów i charydżytów), siedem oficjalnych wersji Koranu wobec twierdzenia, że jego tekst zstąpił z nieba i nie zawiera błędu, wreszcie zakaz niewolnictwa, zakaz lichwiarstwa i problem wojen dzisiaj.

W klasie piątej proponuje się uczniom problem stosunku rozumu do wiary i odwrotnie, refleksję o potrzebie religii i sukcesji kolejnych posłańców, problem zacofania muzułmanów (jednym z przytoczonych argumentów jest brak odpowiedniego szkolnictwa), arabski renesans i jego europejskie korzenie, wreszcie propozycja wprost rewolucyjna, by oddzielić religię od kultury i tradycji, jak również pytanie o popularyzację myśli muzułmańskiej. Wszystkie niemal argumenty zostały zaczerpnięte z pism czołowych myślicieli arabskiego odrodzenia Jamaluddin A f g h a n i i Mohamed A b d u h .

W klasie szóstej uczniowie reflektują nad stosunkiem intencji i świadomości do czynu, problem rozumu i tradycji, interpretacja tekstów, demokracja a państwo, prorok Mahomet przewodnikiem politycznym (w tym argument jak pojąć fakt, że Mahomet był prorokiem miłosierdzia i jednocześnie bezpardonowej walki), stosunek religii do polityki i odwrotnie, problem restauracji kalifatu, wreszcie pytanie o kler w tradycji szyitów charydżytów, i co na te tematy mówili racjonalści z ugrupowania *mu tazila*. Ponieważ zaś Tunezja należy do obserwacji szkoły malekitów, proponuje się nadto kilka podstawowych myśli tej szkoły.

Maturalna klasa siódma zajmuje się taką tematyką, jak wolna wola w etyce i teologii, przeznaczenie i Boża wola a uczynki człowieka i odpowiedzialność za nie, ugrupowanie skrajnych racjonalistów, *mu tazila* i wolność woli, przekaz i tradycja, tradycja i nowoczesność, nowoczesność i postęp. Wreszcie cały rozdział poświęcony jest problematyce życia małżeńskiego i specyficznym problemom kobiet w społeczeństwie muzułmańskim (dziwi jedynie fakt, że wśród wszystkich proponowanych tekstów dotyczących problemów kobiet muzułmańskich, jeden tylko wyszedł spod pióra kobiety, choć przyznać trzeba, że w świecie arabskim niewiele kobiet wypowiada się w sprawach filozoficzno-teologiczno-prawnych; ich domeną stała się raczej literatura). Na zakończenie prezentuje się jeszcze ruch mistyków (*sufi*), którzy nie zawsze uważani byli za ortodoksyjnych muzułmanów i czasami krwawo prześladowani, dzisiaj przeżywają okres wielkiego zainteresowania i popularności. Jak już wspomniano wyżej, edukacja religijna jest jednym z obowiązujących przedmiotów egzaminu maturalnego w sekcji literackiej. W tym roku przewidziano na przykład następujące tematy: 1. *Do jakiego stopnia teoria sukcesji (kalifatu) zakłada istnienie funkcji obrońcy wiary?*, 2. *Wyjaśnij pogląd, że odrodzenie kulturalne wymaga niezależności od religijnej władzy*

normatywnej? Możliwość konsultacji kilku najlepszych prac maturalnych z naszego regionu pozwala stwierdzić, że uczniowie wykazali się dość dużą umiejętnością posługiwania się materiałem z historii, teologii, jak i prawodawstwa muzułmańskiego, choć nie we wszystkich dziedzinach wypowiadali się również swobodnie.

Podsumowanie

Nawet ten krótki przegląd programów i podręczników pozwala zrozumieć, że ostatnia reforma edukacji religijnej w Tunezji postawiła sobie za cel formację pokolenia obywateli, którzy będą zdolni do refleksji nad swoją wiarą i jej stosunkiem do otaczającego świata, oraz konfrontować ją zarówno z wydarzeniami z przeszłości, jak i dzisiejszą rzeczywistością, bo prawdy wiary, których autorstwo przypisuje się samemu Bogu nie wykluczają racjonalnej nad nimi refleksji. Jest to całkiem oczywista próba przeciwdziałania propagandzie religijnych fundamentalistów, którzy odwracają się od współczesnych realiów i nawołują do powrotu do przeszłości, jakby można było w ogóle cofnąć czas o kilka wieków; jakby wszystko, co wydarzyło się w międzyczasie, cały proces ewolucji muzułmańskiej wspólnoty, był właściwie wielką pomyłką i teraz trzeba po prostu wszystko zaczynać od nowa. Nie dziwi więc fakt, że reforma edukacji religijnej została okrzykana przez religijnych fundamentalistów jako zamach na wiarę, jako próba posługiwania się religią do celów czysto politycznych. Ale ten ostatni argument można wymierzyć i w samych fundamentalistów religijnych, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę ostatnie wydarzenia w Algierii. Bo nawet jeśli islam ma dość ambiwalentne stanowisko wobec problemu przemocy, trudno przypisywać wyższe uczucia religijne grupom terrorystów, którzy w barbarzyński sposób podrażniają gardła tysiącom Bogu ducha winnych ludzi. By nieco lepiej zrozumieć te religijno-polityczne powikłania, które prowadzą do konfrontacji w wielu muzułmańskich krajach należy pamiętać, że islam nie jest jedynie religią w naszym rozumieniu tego słowa, lecz właściwie sposobem życia, w którym sfera religijna dokładnie wymieszała się ze społeczną i polityczną, tworząc nierozdzieloną całość, jak w chrześcijańskich wiekach średnich. Mimo jednak wszystkich hałaśliwych prób przywrócenia wzorów z dawnej przeszłości, zaobserwować można i nie mniej aktywny, choć nie czyniący rwetestu ruch odnowy islamu i jego konfrontacji ze współczesnym światem, co napawa nadzieją na przyszłość.

Nowy program edukacji religijnej w Tunezji wpisuje się w tę ostatnią perspektywę. Szczególnie udanym z pedagogicznego punkta widzenia przedsięwzięciem wydaje się podział na kształtowanie postaw wiary i wprowadzenie w podstawowe praktyki religijne dzieci, oraz próbę rozbudzenia osobistej refleksji nad prawdami wiary i kształtowanymi przez nie postawami u młodzieży, co wybrane nazewnictwo zdaje się dość, dokładnie określać – w szkole podstawowej prowadzi się Wychowanie muzułmańskie (*tarbija islamiya*), a w klasach licealnych Myśl muzułmańską (*tafkir islami*). Pewne wątpliwości budzi wprawdzie wybór proponowanych tekstów, które zdają się o głowę przerastać

możliwości przeciętnego licealisty. Fakt ten, zamiast rozbudzić zainteresowanie, może zupełnie zniechęcić do dalszej lektury tekstów, które są zupełnie niezrozumiałe, co byłoby efektem akurat odwrotnym do zamierzonego przez autorów reformy. Być może jest to jednak zwykły problem wzrostu, bo jak dotychczas brak w świecie muzułmańskim jakiegokolwiek literatury popularnej na zaproponowane uczniom tematy. Wiele bowiem pojęć, które pozwolą nam skonfrontować się z dzisiejszą rzeczywistością, islam musi sobie dopiero wypracować, co – jak wszelkie rodzenie – odbywa się w bólach. Szkoły średnie dysponują wprawdzie coraz większą liczbą dobrze przygotowanych do przedmiotu nauczycieli, których pracę kontroluje się skrupulatnie. Pozostaje jedynie niebezpieczeństwo, że przedmiot ten stanie się po prostu jedną z dziedzin wiedzy, które trzeba poznać, ale wobec których nie trzeba wyrabiać sobie osobistej postawy. Nie brak też sytuacji konfliktowych w rodzinach, bo starsze pokolenie wychowane w tradycyjny sposób z trudem akceptuje nowy sposób widzenia wiary i jej społeczno-politycznej funkcji. Ponieważ jednak reforma ma dopiero sześć lat, za wcześnie jeszcze na wyciąganie konkluzji, tym bardziej że program podlega ciągłej rewizji i poprawkom. Reasumując te uwagi, można z pewnością pogratulować tunezyjskim władzom zarówno jasności widzenia problemu, jak i odwagi w przeprowadzeniu reformy.

Na zakończenie jeszcze uwaga na temat wychowania w duchu tolerancji i otwarcia wobec innych religii. Jak już wspomniano powyżej, fakt, że już dzieci w trzeciej klasie podstawowej konfrontowane są z faktem istnienia innych religii objawionych nie jest wcale znakiem szczególnego otwarcia Tunezyjczyków, lecz problemem specyficznym muzułmańskim. Koran bowiem mówi tak wiele o chrześcijanach, Żydach i ich objawionych religiach, tak wiele miejsca poświęca Jezusowi, którego określa jako jednego z najważniejszych proroków, że trudno przejść obok tego problemu. Mimo to trzeba uznać, że nawet jeśli w ostatecznej konkluzji islam przedstawiony jest zawsze jako najlepszy wybór, prezentacja innych religii objawionych jest dość obiektywna. Jak wobec tego problemu sytuują się podręczniki chrześcijańskiej katechizacji? W Niemczech, gdzie mieszka co najmniej 45 mln Turków, prezentacja islamu jest prosta, zwięzła i rzeczowa i zaczyna się w szóstej klasie, dla której przewidziano w podręczniku dwadzieścia stron, opatrzonych bardzo interesującymi ilustracjami, w duchu mądrego przekonania, że wzajemne poznanie jest jedyną drogą do wzajemnego poszanowania i pokojowego współżycia. We Francji, gdzie liczy się prawie 3 mln muzułmanów, prezentacja islamu podczas katechezy wypada o wiele gorzej. W podręczniku szóstej klasy, kiedy mowa o duchu tolerancji, wspomina się niemal jedynie jednym zdaniem, że zarówno Żydzi, chrześcijanie, jak i muzułmanie wierzą w jednego Boga. W co jednak jedni i drudzy wierzą i jak swoją wiarę praktykują zdaje się autorów francuskich podręczników nie interesować. W polskich podręcznikach katechezy islam po prostu nie istnieje, co w pewnym stopniu usprawiedliwia fakt, że nie ma w Polsce znaczącej wspólnoty muzułmanów, a chrześcijanin, w przeciwieństwie do muzułmanina, dla zrozumu-

mienia swojej wiary nie potrzebuje wyjaśnień o islamie. Na pewno jednak milczenie to nie pomaga kształtować polskich chrześcijan w duchu otwarcia i tolerancji, szczególnie w czasie, kiedy środki transportu sprawiły, że świat się nam skurczył i jego najbardziej kiedyś egzotyczne regiony zdają się być po prostu za miedzą. Po okresie zajadłych dyskusji o religię w szkole, może przydałoby się zarówno władzom szkolnym, jak i kościelnym, zobaczyć, co inni w tej dziedzinie czynią, bo Polska już dawno przestała być pępkiem świata. I gdyby powyższy artykuł pomógł jednemu w zrozumieniu, że religia (nawet z przyjęciem poprawki, że sprawa ma się bardzo inaczej w chrześcijaństwie, niż w islamie) ma bardzo ważną rolę w tworzeniu kultury i formacji społeczeństwa, a drugim w wyczuleniu na poważne niebezpieczeństwo wytworzenia w uczniach przekonania, że chodzi właściwie o jeszcze jedną dziedzinę wiedzy, którą jak wszystkie inne trzeba poznać, ale wobec której nie trzeba wyrobić osobistej postawy, praca nad tym artykułem nie byłaby straconym czasem.

*Maciej Bajerowicz MAfr
Bizerte, Tunezja*

IV. PO CO UCZYĆ SIĘ ARABSKIEGO?

Kiedy nie można komunikować się ze spotykanymi na co dzień z ludźmi w ich własnym języku, człowiek czuje się bezradny jak dziecko, kiedy po długich latach nauki języka ciągle jeszcze potyka się o nieznanne wyrażenie czy słowo; czuje się upokorzony. Jednocześnie jednak ile radości i satysfakcji, kiedy na dźwięk rodzimej mowy w ustach cudzoziemca, drzwi otwierają się szerzej, a twarz rozjaśnia uśmiechem.

Moją przygodę z językiem arabskim można przyrównać do prawdziwego zmagania. Przyjechałem do Tunezji 3 września 1956 r. i już następnego rana zacząłem uczyć się pierwszych słów w miejscowym języku: *at-tej mlîh lâkin al-kâs sghrîr* („herbata jest dobra, ale szklanka mała”), mozolna, jak wszelkie początki, praca, która nadto wcale nie obiecywała szybkich rezultatów. By jednak mimo wszystkich trudności móc jak najszybciej nawiązać kontakt z ludźmi mieszkającymi na wzgórzach otaczających Thibar (120 km na zachód od Tunisu, gdzie Biali Ojcowie mieli w tym czasie swoje seminarium), zacząłem wkuwać na pamięć popularne tutaj zagadki ludowe. I tak zostałem wprowadzony w świat języka, w którym słowo nie zawsze wyraża rzeczywistość, którą symbolizuje.

W kraju, z którego pochodzę, a szczególnie u nas w domu, słowo służyło zawsze do prostego oznaczenia przedmiotu, lub wyrażenia czynności, a więc komunikacji. Tutaj słowo służy przede wszystkim do określenia subiektywnej relacji, czasem nie mającej bezpośredniego związku z rzeczywistością. Kapitalnym wydarzeniem było więc uświadomienie sobie, że język nie jest jedynie produktem i środkiem komunikacji społecznej. Język pozwala poszczególnej osobie uporządkować i wyrazić myśli. Być może jest on

nawet przede wszystkim instrumentem strukturyzacji własnej myśli, a dopiero na drugim miejscu środkiem komunikowania z innymi. Bo nie istnieje myśl, która nie została by przyobleczona w jakąś formę językową. Język pozwala zorganizować sposób wyrażania się, czyli komunikować myśli. Pszczoły i mrówki wcale nieźle komunikują ze sobą, pocierając czułki i odwłoki, trudno jednak tę komunikację nazwać językiem.

Weźmy na przykład mużułmańskie wyznanie wiary. Ilekroć je słyszę, zawsze na nowo się zdumiewam. Bo w dosłownym tłumaczeniu zaczyna się ono od absolutnej negacji: „Nie ma Boga” i kończy inną negacją „jak nie Bóg”. Formuła ta nie jest zupełnie oryginalna, bo znajdujemy ją trzykrotnie w Piśmie Świętym – w Księdze Powtórzonego Prawa (32,39), w I Księdze Kronik (17,20) i w Księdze Syracha (36,5). Wydaje się więc, że negacja jest typowym sposobem, w jaki wyrażali się mistycy, choć na pierwszy rzut oka wydaje się to nielogiczne. A przecież to prawda, że o wiele łatwiej określić Boga stwierdzając, czym nie jest, a więc przez negację, niż przez pozytywną afirmację. Mimo to, moja matka wyznawała swoją wiarę kategorią afirmacją: „Wierzę”.

Co powiedzieć o czasie? Bo język arabski najczęściej nie widzi dokładnej różnicy między czasem teraźniejszym a przyszłym. Czas teraźniejszy oznacza zazwyczaj czynność nie dokończoną, w trakcie realizacji. Oczywiście, chodzi tu o pewien aspekt słowny, ale czy ten sposób widzenia spraw nie jest przypomnieniem, że jedynym działającym jest „Bóg w trakcie stwarzania”. Dla mużułmańskiego teologa czas jest rodzajem Mlecznej Drogi, składającej się z poszczególnych momentów. W mojej rodzinie czas znaczył zawsze plany, wątpliwości, decyzje.

Język arabski tworzy słowa dodając do rdzenia prefiksy, sufiksy, czy infiksy, czyli nowe spółgłoski i samogłoski, które w pewien sposób niuansują jego znaczenie. Ta transformacja świadczy o wielkiej giętkości myśli. W moim języku ojczystym, do oddania tych samych niuansów trzeba się posłużyć dodatkowymi przymiotnikami, czy mozolnie opisywać. Sprawia to, że w mojej ojczystej mowie wyrażenie w procesie dedukcji obrasta w zewnętrzne warstwy, podczas gdy w języku arabskim, według zasad dialektyki, koncentruje się wewnątrz. Według mużułmanów, kiedy zasada podporządkowuje sobie przyczyny wtórne, mamy do czynienia z tzw. cudem koranicznym. Dlatego też język arabski uważany jest za uprzywilejowany instrument, dzięki któremu pochodzące od Boga słowo daje się wyrazić.

A samogłoski? W języku arabskim zapisuje się jedynie spółgłoski, które jednak bez samogłosek są mało czytelne. Trzeba więc najpierw zrozumieć strukturę tekstu, by można postawić odpowiednie samogłoski i przeczytać go. Tak więc nauka czytania rozpoczyna się od analizy gramatycznej zdania. Słowniki nie szeregują alfabetycznie wyrazów, lecz ich rdzenie, podając po rdzeniu wszystkie możliwe niuansy. Wiele tradycyjnych słowników, które pomyślano jako pomoc dla poetów, układających wiersze według jednosylabowego rymu, ułożono nawet w porządku alfabetycznym według nie pierwszej, ale ostatniej litery rdzenia.

Mimo długich lat cierpliwego wysiłku pozostaje we mnie ciągle poczucie obcości. Być może dlatego, że mam absolutnego fisia na tle precyzowania. Moja kwadratowa mózgowica próbuje mierzyć się z okrągłą. Nie daje mi to spokoju. Nie można oczywiście negować istniejących różnic mentalności, ale nikt nie jest w stanie dokładnie określić, na czym one polegają. Wiele prób określenia przyczyn oskarżono o zwyczajny rasizm, twierdząc, że chodzi tu jedynie o pewne tradycje kulturowe. Mimo jednak, że próbuję ten problem obracać na wszystkie strony, ciągle znajduję ten nieuchwytny element, który nie daje się zredukować jedynie do kultury. Dlatego pewnie gubię się w hipotezach, z których ostatnia dzieli mózgowicę na kwadratowe i okrągłe...

Powierzchnowość jest śmiertelną raną poznania. A jednak bardzo trudno uchronić się przed sidłami zastawionymi przez słowa. Mimo że rozumiem wszystkie słowa, których używa mój arabski rozmówca i pojmuję sens wypowiedzianego zdania, muszę jeszcze ciągle mieć się na baczności. Bo kiedy mi ktoś mówi: „Przyjdź nas odwiedzić” nie znaczy to oczywiście, że mam przy najbliższej okazji pójść do jego domu. Kiedy zaprosiłem kogoś na kolację, a on proponuje, że przyjdzie z przyjacielem, który czuje się osamotniony, najczęściej znaczy to, że zaproszona osoba nie chce pozostać ze mną sam na sam, a nie śmie tego wprost powiedzieć. Ile to razy budowałem z usłyszanych słów zamki na lodzie, które szybko się rozpadły. Oto kara dla dziwaka, który chce mówić zawsze to, co myśli i myśleć to, co się mówi. Sytuacja ta stanowi jednak wielkie niebezpieczeństwo – nigdy nie wierzyć w to, co się słyszy, albo przynajmniej wątpić w szczerość rozmówcy.

Pomówmy teraz o sprawie wyobcowania. Nie zapominam oczywiście, że dla jednych jestem kroplą krwi w ich krwiobiegu, dla innych jestem jedynie paserem, który ryzykuje głowę, by umożliwić innym dostęp do nieznanego kraju. Nie lubię wyrażenia, że jestem mostem, bo przez ten most najczęściej nikt nie chce przechodzić. Nie zamierzam tu wyliczać wszystkich elementów, które składają się na poczucie wyobcowania. Raczej przytoczę kilka całkiem subiektywnych uwag.

Bardzo trudno powiedzieć coś bliżej na temat miejsca, jakie zajmuję w Tunezji jako katolicki kapłan. Wielu z nas uważa zresztą, że nie należy się tą kwestią przejmować. Ale kiedy najbliżsi przyjaciele w wielkim zaufaniu czują potrzebę powiedzieć mi, że w tym kraju nie ma dla mnie miejsca, muszę postawić sobie pytanie o sens mojej tu obecności. Kiedy w 1971 r. stałem się centrum ostrej polemiki, serdeczni zazwyczaj mi ludzie zachowali absolutne milczenie. Zapytani o przyczynę, odparli, że sprawa nie była warta świeczki. Czyżby więc poczucie wyobcowania było produktem mojej własnej mózgowicy?

Dlatego jednak, pytam siebie, w dzielnicy, w której mieszkam, jedynie drzwi mojego domu są obrzucane od czasu do czasu kamieniami. I odpowiadam sobie, że wyrostki, którym brak innej rozrywki, dobrze wiedzą, że jestem cudzoziemcem i dla-

tego nie mogę zareagować, jak reszta mieszkańców dzielnicy. Staję się przez to łatwym kąskiem. A może istnieją inne przyczyny? Może te drzwi ich intrygują, bo w odróżnieniu od większości drzwi w moim sąsiedztwie, są zawsze zamknięte. Może więc intryguje ich, co kryje się za drzwiami, do których nie mają dostępu? A może frapuje ich inny kolor mojej skóry, na który reagują z młodzieńczą bezmyślnością? Mimo to wielu mieszkańców naszej dzielnicy (zdaje się, że zdecydowana większość) czuje się połaskotanych przez fakt, że mówię do nich po arabsku. Czasami jednak jakiś nieznamy gość u wspólnych przyjaciół czuje się zobowiązany uświadomić mnie, że Ewangelia została sfałszowana przez chrześcijan. Czyżby chodziło o zwyczajną ludzką reakcję wobec tego, co obce? Ale potrzeba dyskwalifikowania mnie wcale nie musi potwierdzać zasady wyobcowania, którą staram się wykluczyć spośród racji tłumaczących zachowanie innych wobec mnie.

Jasna odpowiedź na te pytania nie jest łatwa, a mimo to potrzebna, jeśli nie na płaszczyźnie społecznej, to przynajmniej na zupełnie prywatny użytek. W rzeczywistości bowiem ktoś, kto jest wyobcowany, staje się osamotniony, niewidoczny, niemy. Milczenie zaś sprawia, że przestaje istnieć. Dopiero próba komunikacji z innymi daje mu miejsce w społeczeństwie.

Od dawna już doszedłem do przekonania, że religia, w swoim aspekcie ludzkim, dzieli. W kwestii stosunków chrześcijan z muzułmanami dochodzi jeszcze jeden decydujący czynnik: Jezus umarł na krzyżu, zwyciężony przez nieprzyjazne Mu siły. Jego ziemskie życie skończyło się więc fiaskiem. Mahomet zaś pod koniec swojego życia zatriumfował nad wszystkimi przeciwnikami, a religia, której dał początek, zaczęła się szerzyć jak ogień, jak ukazał ks. Robert Caspar w swojej książce *Chrześcijańskie spojrzenie na islam (Pour un regard chrétien sur l'Islam, Paryż 1990, s. 61)*. Ten historyczny fakt głęboko naznaczył duchowość obydwu tradycji religijnych i spowodował nawet proces nowego odczytania poprzednich ksiąg objawionych. Na płaszczyźnie religijnej tradycji wszystko nas więc dzieli i nie pozwala nawiązać spokojnej wymiany myśli. Jedynie wiara w Boga może nas wzajemnie zbliżyć, bo tylko ona przyjmuje i potwierdza fakt swojej darmości. Na tej płaszczyźnie duchowych doświadczeń wiary mogę nie tylko mieć obok, ale nawet współpracować z wyznawcami innych religii.

Kiedy więc zadaję sobie pytanie, czy zapuściłem korzenie, czy też jestem raczej wyobcowany z tunezyjskiej społeczności, popełniam chyba zasadniczy błąd, bo między jednym i drugim jest jeszcze możliwość pośrednia – być gościem. Gość nie identyfikuje się z tym, kto go podejmuje, ani też nie czuje się skazany na margines. Po co więc pytam siebie, jak to możliwe, że jako dorosły człowiek akceptuję życie w kraju, w którym zabroniono mi wypowiadać się publicznie, a jego władze wymagają ode mnie pełnej dyskrecji? Czy nie dlatego, że nie chcę zadowolić się pozycją jedynie postronnego obserwatora? Na każdy przypadek, kiedy próbowano mnie zepchnąć na

margines, mogą jednak przytoczyć sto przypadków, kiedy potraktowano mnie jak gościa, a po latach, które tu przeżyłem coraz więcej jest oznak, że się zakorzeniam. Tunezyjskie społeczeństwo jest w okresie wielkich przemian społecznych, odrzucając pewne sztywne reguły tradycji i szukając nowych. Jak na przykład próba przywrócenia kobietom ich miejsca w społeczeństwie. W tej dziedzinie, przyjaźnie zadziergnięte jeszcze w okresie studiów uniwersyteckich na wydziale arabistyki, okazują się wielce owocne. Ile myślowych szablonów padło w trakcie długich rozmów, w których wzajemna sympatia i chęć zrozumienia drugiego wzięły górę nad zadrażnieniami i duchem polemiki! To właśnie ci przyjaciele, którzy przyjmują mnie u siebie, jak kogoś z najbliższego kręgu, pozwalają mi się znów odnaleźć, ilekroć okoliczności sprawiają, że grozi mi zniechęcenie i zgorzknienie.

Czuję się więc jak swego rodzaju skoczek na linie. Wielu ran nawet czas nie zagoi. Ale jest sposób, żeby choć na jakiś czas o nich zapomnieć i tym sposobem są intymne więzy, jakie łączą ludzi.

Jean Fontaine

Przekład: Maciej Bajerowicz MAfr Bizerte, Tunezja

V. ISLAM W EUROPIE

Islam w Europie nie jest nową religią. Muzułmanie żyli i przemieszczali się w Europie od tysiąca lat, praktycznie od początku istnienia tej religii. Wyznawcy religii proroka Mahometa żyli przez stulecia, „jak u siebie w domu”, głównie w Hiszpanii, na Sycylii i na Bałkanach. Islam wniósł wiele do skarbcza cywilizacji Zachodu. Na relacjach: świat Zachodu – świat Orientu zaciążył skonstruowany i pieczołowicie podtrzymywany negatywny obraz islamu. Ta pejoratywna wizja islamu wzmocniła przed wiekami motywy do podejmowania wypraw krzyżowych, legitymizowała kolonialną ekspansję imperiów europejskich w krajach arabsko-muzułmańskich. Utwierdziła nadto Europejczyków w ich poczuciu moralnej wyższości. Wartości religijne islamu były w pogardzie. Dziś postrzega się islam przez pryzmat terrorystycznych ruchów fundamentalistycznych. Stawia się znak równości między islamem jako religią w ogóle a fundamentalizmem islamskim. Wybitny arabista W. Montgomery Watt, wskazuje jednak na fakt, często nie uświadamiany, iż bez islamu w Europie ani technologia, ani nauka, czy tym bardziej filozofia nie osiągnęłyby takiego poziomu, czy stanu, jaki stał się jej udziałem. Podobnie sądzi inny uczony – Roger Garaudy, który analizuje wielowiekową obecność muzułmanów w Europie. Według Garaudy’ego islam to trzeci filar Europy (obok filaru grecko-rzymskiego i judeo-chrześcijańskiego), którego żadną miarą nie można usuwać z europejskiej samoświadomości. Claude Leggeville sugeruje natomiast, by współczesna Europa złożyła wyraz wdzięczności arabsko-islamskiej cywilizacji za jej obecność przy narodzinach Europy.

Obecnie w Europie żyje około 23 mln muzułmanów. Stanowią oni ponad 3,5% całej populacji kontynentu. W samej Europie Zachodniej mieszka dziś 7 mln muzułmanów, co stanowi 2% całej populacji tej części kontynentu. W 2025 r. Europę ma zamieszkiwać od 40 do 50 mln muzułmanów.

W latach 1236-41 Mongołowie podbili wschodnią Europę (upadek władzy Mongołów przypadł w Europie sukcesywnie na lata 1380-1480). „Najstarszą” grupę muzułmanów europejskich stanowią zatem ci, którzy historycznie i kulturowo związani są z imperium mongolskim. Zamieszkują dziś oni w europejskiej części byłego Związku Radzieckiego na zachód od Uralu. Muzułmanami są Tatarzy mieszkający nad Wołgą oraz nad Morzem Czarnym. Dziś ta grupa muzułmanów liczy około 11,5 mln ludzi, wśród których rozpoczął się proces przebudzenia islamskiej świadomości i autoidentyfikacji, a także – ostatecznie – rekonstrukcja islamu jako kultury i religii.

Kolejną grupę stanowią muzułmanie w Europie Wschodniej, którzy są „pozostałością” tureckiego imperium osmańskiego. W XIV w. Turcy powiększyli swe państwo kosztem Bałkanów. W II połowie XIV w. podbili Trację, następnie część Bułgarii oraz uzależnili Serbię. W południowo-wschodniej Europie ukształtowały się tureckie, albańskie i słowiańskie wspólnoty językowe muzułmanów. Dziś w Europie Wschodniej żyje ponad 5 mln muzułmanów. W byłej Jugosławii stanowią około 10% jej 23-milionowej populacji. W Albanii mieszka około 2,24 mln muzułmanów na 3,14 mln mieszkańców w ogóle. W Bułgarii, która liczy 8,7 mln mieszkańców zamieszkuje około 750 tys. muzułmanów.

Małą diasporę muzułmanów można znaleźć w Grecji (w 1987 r. mieszkało tu 140 tys. muzułmanów), Rumunii, (1979 – 35 tys.) a nawet w Austrii (1990 było tu 62 tys. muzułmanów), na Węgrzech (w 1977 – 30 tys.) i w Finlandii (1980 – 1500), gdzie wierni Proroka przybyli w okresie przemieszczeń ludności po I wojnie światowej. Bardzo ważna jest sześćsetletnia obecność muzułmanów – Tatarów w Polsce, którzy dziś liczą od 3 do 4 tys. osób (wg niektórych źródeł publikowanych na Zachodzie – 15 tys.).

Dalszą grupę muzułmanów stanowią ci, którzy zamieszkują zachód Europy, a którzy są imigrantami ekonomicznymi (zarobkowymi) z okresu 1950-1970. „Za pracą” przybyli do Europy liczni muzułmanie, którzy sukcesywnie sprowadzali tu swoje rodziny. Dziś ta muzułmańska emigracja ekonomiczna liczy łącznie 15 mln osób. W krajach Wspólnoty Europejskiej zamieszkuje około 6,6 mln muzułmanów. Głównymi krajami osiedlania się muzułmanów są: Francja, Wielka Brytania i Niemcy.

Francuscy muzułmanie to przybysze z Północnej Afryki, szczególnie Algierii. Jest też we Francji znaczna grupa muzułmanów pochodzących z Afryki na południe od Sahary, szczególnie z Senegalu i Mali. W 1990 r. we Francji miało mieszkać także ok. 200 tys. Turków (wśród nich 50 % tu Kurdowie). Francuska statystyka w odniesieniu do muzułmanów jest bardziej skomplikowana niż w innych krajach. We Francji żyje duża liczba drugiej i trzeciej generacji muzułmanów, których miejsce „zagranicznego”

pochodzenia nie jest uwzględniane. Co więcej, francuskie prawo zabrania gromadzenia danych przez rządowe agendy, dotyczących religii obywateli czy też osób mających prawo okresowego pobytu. Muzułmanie francuscy to tzw. Harkis i Beurs. Harkis to Algierczycy i ich dzieci, którzy mieszkając w Algierii byli przeciwni jej dążeniom niepodległościowym. Po uzyskaniu w 1962 r. przez Algierię niepodległości przybyli do Francji. Beurs z kolei to potomkowie imigrantów z innych państw Maghrebu. Kolejną grupę muzułmanów we Francji stanowią Afrykańczycy przybyli z Zachodniej Afryki. Szacuje się, iż we Francji w 1990 r. zamieszkiwało 2,7 mln osób „pochodzenia muzułmańskiego”.

Znaczna emigracja muzułmańska zamieszkuje także na terenach Wielkiej Brytanii. W 1951 r. w Anglii miało przebywać około 23 tys. muzułmanów. W 1961 r. było ich 82 tys. w 1971 zaś już około 369 tys. a w 1981 r. natomiast około 553 tys. W 1991 r. w Wielkiej Brytanii mieszkało około 1 mln muzułmanów. 75% brytyjskich muzułmanów to emigranci pochodzący z Południowej Azji, przede wszystkim z subkontynentu indyjskiego. Pierwsza znaczna fala emigracji muzułmańskiej miała miejsce już w okresie międzywojennym. Wówczas do Wielkiej Brytanii przybyła znaczna liczba Somalijczyków, Jemeńczyków i Bengalczyków. Pierwsi muzułmańscy osadnicy przybyli do Wielkiej Brytanii już na początku XX w. Zamieszkali oni w Cardiff, Tyneside i Londynie. Główna fala emigracji muzułmańskiej do Wielkiej Brytanii miała miejsce pod koniec lat pięćdziesiątych i objęła przybyszów z Pakistanu oraz Indii. Pod koniec lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych ze wschodniej i południowej Afryki (m.in. z RPA) do Wielkiej Brytanii przybyło 200 tys. Azjatów, w tym 100 tys. muzułmanów. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych emigrowali do Wielkiej Brytanii mieszkańcy Bangladeszu. Według spisu ludności z 1991 r. w Wielkiej Brytanii było 475 tys. Pakistańczyków, 160 tys. muzułmanów z Bangladeszu i 168 tys. muzułmanów-Hindusów (którzy stanowili 1/5 etnicznych Hindusów w Wielkiej Brytanii; łącznie w Wielkiej Brytanii mieszkało wówczas 840 800 Hindusów). W Wielkiej Brytanii mieszkają też muzułmanie – Arabowie i Somalijczycy w liczbie, przyjętej jako wiarygodna, równej 120 tys.

Muzułmanie w Niemczech to przede wszystkim Turcy, którzy zaczęli przybywać od 1961 r. po podpisaniu bilateralnego porozumienia między rządami Niemiec i Turcji. W 1961 r. było w Niemczech 6 700 Turków, w 1970 liczba Turków wynosiła 429 tys. W 1976 r. zamieszkiwało ponad 1 mln Turków, w 1981 r. – 1,5 mln. W 1990 r. w Niemczech przebywało 1,67 mln Turków w 1995 r. ponad 2 mln (w tym ok. 400 tys. Kurdów). Do Niemiec przybyli też muzułmanie z Maghrebu (nie bezpośrednio, lecz via Europa Zachodnia), jak również azylanci z Iranu, Afganistanu, Pakistanu, Indii, przede wszystkim zaś z byłej Jugosławii. Przeprowadzony w 1987 r. w Niemczech spis ludności uwzględnił pytanie o przynależność religijną. Do islamu przyznało się wówczas 1 650 952 osoby. W czasie tego spisu 100 tys. Turków nie utożsamiało się z isla-

mem, Według niektórych źródeł w 1992 r. w Niemczech było 5 tys. etnicznych Niemców – konwertytów na islam.

Kolejną grupę muzułmanów w Europie stanowią uchodźcy polityczni. Wielu z nich przybyło z Bliskiego Wschodu. Inni to uchodźcy przed „czystkami etnicznymi” z byłej Jugosławii. W 1989 r. 320 tys. Turków – muzułmanów uciekło do Bułgarii. W 1990 r. w Niemczech było ok. 90 tys. emigrantów z Iranu. We Francji pod koniec lat osiemdziesiątych było 50 tys. Irańczyków, w Wielkiej Brytanii w 1991 r. natomiast 31 tys. Z Iraku przed reżimem Saddama Husejna uciekło do Anglii 80 tys. muzułmanów. W sierpniu 1992 r. do Europy Zachodniej przybyło 1,98 mln uchodźców z byłej Jugosławii, wśród których 681 tys. to muzułmanie z Bośni-Hercegowiny. W 1994 r. z powyższej liczby około 0,5 mln uchodźców osiedliło się na zachodzie Europy.

Do połowy lat osiemdziesiątych nauki społeczne zasadniczo nie interesowały się obecnością muzułmanów w Europie. Muzułmanów klasyfikowano jako: „imigrantów”, „Gastarbeiter”, „extracommunitari”, „blacks”. Rządy poszczególnych państw europejskich, w których zamieszkałi, muzułmanie-emigranci chcieli, aby pozostali oni jedynie na czas odbudowy ekonomicznej po zakończeniu II wojny światowej. Zachód potrzebował rąk do pracy w czasie wieloletniego rekonstruowania i rozbudowywania potencjału gospodarczego. Powszechnie uważano (aż do lat siedemdziesiątych, iż po pewnym czasie muzułmanie wrócą do swoich krajów. To życzenie Zachodu nie spełniło się. Ekonomiczny kryzys w Europie, zbiegający się w czasie z wojną arabsko-izraelską w październiku 1973, spowodował wyraźne dostrzeżenie przez Zachód muzułmanów jako grupy o własnej tożsamości. Z drugiej strony muzułmanie przebywający i mieszkający w Europie zaczęli się integrować. Nie bez znaczenia było zjawisko bezrobocia. Powodowani negatywną motywacją muzułmanie poczuli się pierwszymi ofiarami bezrobocia zaczynającego zataczać coraz szersze kręgi na Zachodzie. Wielu muzułmanów odrzuciło mit o powrocie do swoich krajów. Zaczęto poważnie rozważać kwestie osiedlenia się na stałe, i to z rodzinami, w kraju, który miał być tylko czasową „przestrzenią” ich obecności. Proces osiedlania się muzułmanów na Zachodzie wiązał się przede wszystkim z tzw. łączeniem rodzin. Scalanie rodzin muzułmańskich było równocześnie integrowaniem całej społeczności muzułmańskiej. Muzułmanie na Zachodzie, którzy sprowadzili tu swoje rodziny, nie mogli być już dłużej określani jako gościnni, sezonowi robotnicy. Prostym kontrargumentem nie pozwalającym nazywać ich siłą roboczą był fakt, iż wielu z nich zyskało status bezrobotnych.

Również trudno było nazywać siłą roboczą nieaktywne ekonomicznie muzułmańskie kobiety i dzieci. Nie można już było nazywać muzułmanów imigrantami, bowiem młodsza ich generacja to urodzeni w Europie.

Znamienne, iż w czasie kiedy muzułmanie zaczęli myśleć o zakorzenieniu się na stałe w Europie, w tym samym czasie doświadczając zaczęli powszechnego nieakceptowania, wręcz procesu wykluczania ich ze społeczności. Znaleźli się więc w sytuacji

pośredniej, między osiedleniem się a wykluczeniem. Powstała w pewnym sensie hybrydyczna tożsamość muzułmanina w Europie – muzułmanina w połowie osiedlonego na tym kontynencie na stałe, w połowie wykluczonego ze społeczności.

Proces formowania tożsamości muzułmanina na Zachodzie nie został zakończony. Tożsamość tę kształtuje m.in. proces selekcji i adaptacji wybranych cech charakterystycznych dla kraju pochodzenia. Muzułmanie żyjący w Europie znaleźli się w kulturowej i geograficznej przestrzeni, która nie jest częścią światu islamu – *dar al-Islam*. W krajach pochodzenia sytuacja społeczna kształtowana była bardzo mocno przez tradycję oraz wiele zakazów i nakazów prawa szariatu. Tożsamość muzułmańska, a tym samym „ekspresja muzułmańskości” zaczęła się wyrażać na drodze indywidualnych wyborów i decyzji, a nie na drodze społecznej akceptacji zasad i wartości islamu. Tożsamość muzułmańską kształtować zaczęły nie tylko poszczególne jednostki, ale także ci, którzy rościli aspiracje, by być reprezentantami wszystkich muzułmanów.

Wielu muzułmanów stało się na Zachodzie „indywidualistami”. Zaczęli wybierać z politycznej, społecznej, kulturowej, religijnej skarbnicy to, co odpowiada im w kontekście ich nowej życiowej sytuacji. Niektórzy muzułmanie zaczęli uważać islam za sprawę prywatną. Znaleźli się i tacy, którzy stwierdzili, iż islam jako religia nie zajmuje w ich życiu żadnego miejsca. Muzułmanie zatem wciąż szukają swej tożsamości, i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym.

Jako globalna społeczność muzułmanie przeżywają na Zachodzie poważny kryzys. Istnieją napięcia pomiędzy poszczególnymi ugrupowaniami islamu, między imamami, między wiernymi. Spór ten dotyczy przede wszystkim kwestii utrzymania jedności islamu na Zachodzie. Muzułmanie pytają o sposoby integracji różnych społeczności muzułmańskich na Zachodzie. Niektórzy chcieliby znaleźć lub wyznaczyć lidera wszystkich muzułmanów na Zachodzie, na papieża. Nie bez znaczenia dla procesu kształtowania się tożsamości muzułmańskiej „sprawa Rushdiego” publiczne spalanie przez angielskich muzułmanów książki: *Szatańskie wersety* w mieście Bredford w dniu 14 stycznia 1989 r. z jednej strony skonsolidowało europejskich muzułmanów, z drugiej zrodziło lęk wśród Europejczyków przed zagrożeniem ze strony tychże muzułmanów postrzeganych jako „homogeniczna masa” fanatyków religijnych pogrążonych w mrokach średniowiecza, walczących z demokracją.

Proces, który dokonuje się wewnątrz islamu zachodnioeuropejskiego, nie jest obojętny dla współczesnego islamu w ogóle. Islam zaczął się zakorzeniać na Zachodzie na dobre, zarówno w sensie kulturowym jak i społecznym. Wyznawcy islamu zaczęli posługiwać się językami zachodnioeuropejskimi. (W tym także językiem komunikacji współczesnego świata – językiem angielskim). Islam na Zachodzie Europy wszedł bardzo mocno w świat środków społecznego przekazu. Pojawiły się wreszcie ruchy muzułmańskie, które postawiły sobie za cel reislamizację Europy i Stanów Zjednoczonych. Z zachodniej Europy islam, jak wierzą liczni muzułmanie, ma rozprzestrzenić się na cały świat.

Funkcjonując w świecie Zachodu, wewnątrz demokratycznych systemów, muzułmanie budujący własną tożsamość odrywają się od wartości życia kulturowego Zachodu, żyjąc wśród narodów zachodnioeuropejskich żadną miarą nie chcą z nimi się utożsamiać. Budują zatem alternatywną tożsamość, krytykując i piętnując wszelkie postacie braku humanitaryzmu na Zachodzie (w sferze obyczajowości – narkomanie, prostytutkę, pornografię, w sferze życia politycznego – korupcję).

Muzułmanie, którzy żyją w Europie pytają samych siebie o sposoby wyrażania swojej tożsamości. Muhammad Khalid Masud dokonał przeglądu historycznego, koranicznego i prawnego materiału, by odpowiedzieć na to pytanie. Tradycja islamu naucza, iż muzułmanin żyjąc w niemuzułmańskim państwie powinien bądź walczyć o ustanowienia państwa islamu (*dar al-Islam*), bądź emigrować do „świata islamu” lub też odejść, zrezygnować z jakiegokolwiek współpracy z niemuzułmanami (ta opcja staje się coraz powszechniej preferowana w Europie), czy wreszcie zawiązać pewnego rodzaju umowę (pakt) w celu zapewnienia sobie religijnej wolności (np. wolności w zakresie publicznego wezwania na modlitwę i publicznego jej wyrażania, umożliwienie świętowania piątku, przyzwolenie na ustanowienie muzułmańskich sądów w celu prowadzenia własnych spraw, religijnej edukacji dzieci i młodzieży).

Zapewne wiek XXI będzie epoką szczególną dla islamu na Zachodzie i dla tożsamości samych muzułmanów. Pod koniec XIX w. Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie na Zachodzie mówiły o dziele chrystianizacji świata do 1900 r. Dziś niektórzy muzułmanie mówią o islamizacji świata, która rozpocznie się wraz z 2000 r. Tkwią już tak mocno na Zachodzie, że zapominają, iż z ich punktu widzenia data ta nie ma żadnego znaczenia. Wszak początkiem ery muzułmańskiej jest rok hidżry (620 r. kiedy Mahomet wywedrował z Mekki do Medyny), a nie rok narodzenia Jezusa Chrystusa. Z początkiem lat dziewięćdziesiątych islam powszechnie został uznany w basenie Atlantyku za wroga numer 1 świata Zachodu, tak jak przez dziesiątki lat zagrożeniem dla całej ludzkości było widmo komunizmu. Obawy te powinny być „twórczo” rozwiązane wraz z nastaniem nowego tysiąclecia. W wieku XXI kształtowanie się relacji: świat islamu – świat Zachodu oraz relacji: islam – chrześcijaństwo stanie się wyzwaniem, które koniecznie musi być podjęte przez obie strony dla dobra całej ludzkości.

Nota bibliograficzna

Źródłem, z którego zaczerpnięto dane faktograficzne i statystyczne do niniejszego opracowania jest książka: S. Vertovec, C. Peach (red.) *Islam in Europe, The Politics of Religion and Community*, New York 1997; z dzieła tego wykorzystano przede wszystkim opracowania: S. Vertovec, C. Peach, *Introduction: Islam in Europe and Politics of Religion and Community* (s. 3-47), G. Kepel, *Islamic Groups in Europe: Between Affirmation and Social Crisis* (s. 48-55) oraz w dalszej kolejności: W. Schiffauer, *Islamic Vision and Social Reality: The Political Culture and Sunni*

Muslims in Germany (s. 156-176); V. A m i r a u x, *Turkish Islamic Associations in Germany and the Issue of European Citizenship* (s. 245-259); J.S. Nielsen, *Muslims in Europe into the Next Millenium* (s. 263-272). Zob. także M.M. Dziekan, *Islam w Niemczech. Historia i dzień teraźniejszy*, Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy nr 4, 29/1995 s.59-69.

Na temat kulturowych aspektów obecności islamu w Europie zob. R. Markowski, E. Sakowicz, *Islam w kulturze Zachodu*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, kol. 509-513; zob. też E. Sakowicz, *Islam w Polsce*, w: *Encyklopedia Katolicka*, tom VII, kol. 507-509; tenże, *Islam and Christian Muslim Relations in Poland*, *Islamochristiana* (wyd. Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica), 23/1997, s. 139-146.

Eugeniusz Sakowicz, Warszawa

VI. RELIGIJNOŚĆ TATARÓW POLSKICH W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Dziejom Tatarów polskich poświęcono niejedną pracę. Szczególnie wiele publikacji na ten temat ukazało się w okresie międzywojennym. Okres ten był bardzo ważny dla religijności polskich wyznawców islamu, ponieważ w nowych warunkach politycznych i wobec przychylności rządu mogli oni kontynuować swe tradycje oraz rozwijać szeroką działalność społeczną i kulturalną. Przyjrzyjmy się więc krótko historii Tatarów w II Rzeczypospolitej, aby następnie poznać religijność polskich muzułmanów.

Po I wojnie światowej w granicach państwa polskiego znalazło się niewielu muzułmanów. Według spisu przeprowadzonego przez muzułmańskie władze religijne w 1935 r. w granicach Rzeczypospolitej mieszkało 5425 osób wyznania muzułmańskiego. Przyczyną zmniejszenia się ich liczebności po I wojnie światowej była wysoka śmiertelność spowodowana chorobami i głodem, a także emigracja do krajów islamskich oraz do Stanów Zjednoczonych. Po traktacie ryskim, ustalającym ostatecznie wschodnie granice Polski, Tatarzy znaleźli się w granicach trzech państw: Polski, Litwy i Białorusi. Tatarzy od początku zaistnienia niepodległego państwa polskiego byli bardzo aktywni politycznie i społecznie. Od 1923 r. rozpoczęli starania o uznanie ich przez państwo za legalny związek religijny. W tym samym roku powstała pierwsza organizacja muzułmańska – Związek Muzułmanów Miasta Stołecznego Warszawy. W 1925 r. odbył się w Wilnie I Wszepolski Kongres Muzułmański, na którym powołano Muzułmański Związek Religijny Rzeczypospolitej Polskiej oraz ustanowiono muftiego, którym został Jakub S z y n k i e w i c z. W tym samym roku powstał w Wilnie Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej. Zadaniem tej or-

ganizacji było szerzenie oświaty wśród ubogiej ludności tatarskiej, a także gromadzenie pamiątek po Tatarach. W 1928 r. związek wsparł finansowo wydanie *Herbarza rodzin tatarskich w Polsce* Stanisława Dziadulewicza, a w rok później Rada Centralna Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej podjęła decyzję o utworzeniu w Wilnie Tatarskiego Muzeum Narodowego, którego kustoszem został znany działacz Olgierd Najman Mirza Kryczyński. W 1931 r. powstało również Tatarskie Archiwum Narodowe.

Wśród polskich wyznawców islamu prężnie rozwijał się ruch wydawniczy. W Warszawie w latach 1930-32 i 1934-37 wychodził „Przegląd Islamski”. W Wilnie wydawane były dwa czasopisma: w latach 1932-38 „Rocznik Tatarski” a od 1934 do 1939 r. „Życie Tatarskie”.

Tatarzy jako wyznawcy islamu

Tatarzy polscy byli wyznawcami islamu obrządku sunnickiego kierunku Abu Hanify (zmarł w 150 r. H – 767 r. po Chr.). Wskutek braku szkół teologicznych, nieznamośności języka arabskiego i życia z dala od środowisk kultury muzułmańskiej zasady islamu znali tylko powierzchownie¹.

W islamie nie ma dogmatów w znaczeniu religii chrześcijańskiej, nie ma w nim bowiem takiej władzy duchownej, która by mogła dogmaty ustalać i ich strzec. Są jednak pewne prawdy, w które muzułmanin powinien wierzyć i dawać temu wyraz, zarówno w przekonaniu wewnętrznym, jak i w praktyce zewnętrznej. Fundamentem wyznania muzułmańskiego jest wiara w jedyne Boga, którą streszcza 136 werseł Sury IV Koranu:

„i wiercie w Boga i jego Posłańca,
i księgę, którą zesłano wcześniej.
A kto nie wierzy w Boga,
jego aniołów, w jego księgi,
w jego proroków i w Dzień Ostateczny
– ten zbłądził zbłądzeniem dalekim².”

Polscy muzułmanie uznawali, że Allah stworzył niebo i ziemię, że jest On wszechmocny, wszechwiedzący, a przed jego sprawiedliwością nic nie umknie. Rozpowszechnione wśród nich było przysłowie: „Pan Bóg nie ciela, baczyce kruciela”³.

¹ S. Kryczyński, *Tatarzy polscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Rocznik tatarski 1938, t. 3, s. 172.

² J. Bielański, *Islam*, Warszawa 1980, s. 104; tenże, *Islam jako religia światowa*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1988, s. 95; E. Szymański, *Islam pierwotny*, w: *tamże*, s. 762 n.

³ J. Bielański, *Islam jako religia światowa*, s. 96; S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s.173.

Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem są aniołowie, istoty duchowe utkane ze światła, nie posiadające płci. Istnieją cztery archaniołowie: *Dżibril* – przynoszący rozkazy Boga, *Michail* – czuwający nad światem, *Israfil* – archanioł, który ma zadać na sąd ostateczny oraz *Azrail* – archanioł śmierci. Tatarzy szczególnie wierzyli w istnienie dwóch aniołów strzegących grobów – *Nekira* i *Munkara*, które według nich przychodzą po zmarłego. Wrogiem człowieka jest szatan (*Iblis*), który nie oddał pokłonu Adamowi. Pomagać *Iblisowi* lub wspierać ludzi mogą dżiny – istoty z pary wodnej i płomieni. Przed ich działaniem wyznawcę islamu mogą uchronić amulety⁴.

Zgodnie z islamskimi wierzeniami Tatarzy byli przekonani o nieśmiertelności duszy. Według nich po śmierci człowiek musi odpowiedzieć na pytanie stawiane przez aniołów o wiarę i sprawiedliwe uczynki. Dlatego też prawowierny muzułmanin uczył się tak zwanych *szutrów* czyli odpowiedzi na pytania. Ten, kto żył zgodnie z zasadami islamu, wejdzie do siedmiostopniowego raju zwanego przez Tatarów *firdieus*, natomiast grzeszników oczekują męki piekielne. Ostateczne odłączenie ludzi przeznaczonych do zbawienia od tych, którzy zasłużyli na piekło, nastąpi w dniu Sądu Ostatecznego, kiedy na głos *Israfila* umarli wstaną z grobów⁵.

Niezbędnym warunkiem osiągnięcia zbawienia jest pobożność muzułmańska. Wśród Tatarów polskich panowało przekonanie, że wszystko, co Koran podaje, jest konieczne do zbawienia. Dlatego też umiejętność czytania Koranu była bardzo ważna. Dzięki temu muzułmanie mogli uczestniczyć w piątkowych modlitwach w meczecie. Wychowanie religijne Tatarzy rozpoczęli od nauki czytania. Z powodu nieznajomości języka arabskiego nauka ta ograniczała się jedynie do poprawnego czytania i odśpiewywania z księgi świętej wersetów arabskich bez zrozumienia ich treści. Umieeli oni jednak na pamięć dużą liczbę sur, a Koranowi okazywali szczególną cześć. Nigdy nic trzymali go poniżej pasa, całowali jego okładki, a nieraz przechowywali starannie owinięty w płócienne ręczniki⁶.

O dobrych uczynkach Tatarzy nie mówili, choć świadczyli je często wychowując sieroty, opiekując się wdowami oraz przekazując majątek na rzecz wspólnoty. Jeżeli trapiło ich zmartwienie, na które nie pomagały dobre czyny, ofiarowywali się jechać lub iść z pielgrzymką do pobliskich miejsc uświęconych obecnością ludzi świętych. Świętym mógł zostać każdy przez szczególną żarliwość w modlitwie oraz bogobojne życie. Takich ludzi określano mianem *ewlija* lub *awlija* i przypisywano im zdolność czynienia cudów. Za takich świątobliwych muzułmanów byli uważani Kontuś w Łowczycach oraz pustelnik Szorc, który według legendy miał żyć na górze wśród borów w okolicach Bohonik. Po jego śmierci górę tę nazwano Górą Szorcową⁷.

⁴ *Tamże*, s. 97; *tamże*, s. 175.

⁵ S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 173.

⁶ *Tamże*, s.177.

⁷ *Tamże*, s. 175-177

Filary islamu

Podstawowymi zasadami islamu zwanymi filarami – *arkan ad-din* lub *al-islam*, są: wyznanie wiary, modlitwa, jałmużna, post oraz pielgrzymka. Przyjrzyjmy się, jak u polskich muzułmanów wyglądało respektowanie podstawowych zasad islamu.

Naczelną zasadą islamu jest *szahada* – wyznanie wiary: *La ilaha illa-l-Laha wa Muhammad rasul-l-Lah*, czyli „Nie ma Boga nad Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”. Przez wypowiedzenie tej formuły Tatarzy stawali się muzułmanami. Towarzyszyła im ona w różnych okolicznościach od urodzenia aż do śmierci. Wypowiadano ją zarówno nad kołyską dziecka, jak i nad grobem zmarłego. *Shahada* była stwierdzeniem jedyności Boga i prorockiej misji Mahometa, przez które Tatarzy zespalali się ze współwyznawcami na całym świecie⁸.

Wyznanie wiary w języku polskim sformułował na podstawie tekstu koranicznego Mustafa Aleksandrowicz: „Nie ma innego Boga oprócz Allaha. Jest to podłoże każdej boskiej religii, a nie tylko islamu. Powiedz: o narodzie ksiąg objawionych, usłuchajcie wezwania do wspólnej modlitwy. Czyż nie wierzymy w Boga Jedyne go nie mającego sobie równych ani towarzyszy? Nikt z nas nie wielbi swego bliskiego na równi z Bogiem. Muhammad jest sługą i prorokiem Boga. Jemu bowiem, synowi Abdalla cha z rodu Kurajszytów, zesłał Bóg Koran i rozkazy nawracać ludzkość prawdziwej wiary jako dowód miłosierdzia i łaski swojej. Lecz Muhammad nie był synem Boga ani aniołem. Powiedz: jestem człowiekiem podobnie jak wy. Objawiono mi, że Bogiem waszym jest Bóg Jedy ny⁹”. Tatarzy nie byli więc wyznawcami Mahometa ani mahometanami, jak ich błędnie nazywano. Jednak ze względu na powszechność tej nazwy sami stosowali ją do siebie¹⁰.

Obowiązkiem każdego wiernego muzułmanina jest pięciokrotna modlitwa w ciągu dnia. Wierni powinni odmawiać następujące modlitwy: *salat al-fadž* – o świcie przed wschodem słońca; *salat al-zuhr* – po południu; *salat al-asr* – późnym popołudniem przed zachodem słońca; *salat al-maghrib* – po zachodzie, zanim zapadnie zmrok *salat al-isza* – w nocy¹¹.

Polscy muzułmanie nie przestrzegali nakazu pięciokrotnej modlitwy. Krótkie modlitwy odmawiali rano i wieczorem, nie przybierając przy tym wskazanej przez islam pozycji *raka*¹². Zdaniem sędziwych Tatarów pomodlić się można było w dowolnej pozycji:

⁸ E Szymański, *Islam pierwotny*, s. 762.

⁹ M. Aleksandrowicz, *Zarys religii Islamu*, Wilno 1937, s. 78; E. Szymański, *Islam pierwotny*, s. 76.

¹⁰ W. Piotrowicz, *Z zagadnień wyznaniowych w Polsce*, Wilno 1929, s. 173.

¹¹ G. Sarwar, *Islam dla najmłodszych*, tłum. B. Zagórski, Wiedeń – Warszawa 1990, s. 53.

¹² Pokłon *raka* polega na pochyleniu się z pozycji stojącej i oparciu rąk na kolanach tak, aby tułów w stosunku do nóg tworzył kąt prosty. W czasie pokłonu oddaje się Bogu cześć słowami: „Niech będzie pochwalony Pan Wszechmogący”. Po wyprostowaniu mówi się: „Bóg słyszy tego, który go chwali”, po czym klęka się i siada na stopach i z tej pozycji oddaje się dwa głębokie pokłony dotykając czołem ziemi. W czasie głębokiego pokłonu wymawia się słowa: „Niech będzie pochwalony Pan Najwyższy”; por. F. Bocheński, *Modlitwa*, As Sadaka 10/1990, nr7, s. 4-5.

zdrowi siedząc prosto na kształt *elifa*, pierwszej litery alfabetu arabskiego, chorzy stojąc lub leżąc. Polscy muzułmanie byli przekonani, że podczas modlitwy domowej zwierciadła i obrazy należy odwracać lub zdejmować ze ściany. Spojrzenie w lustro po dokonaniu małego *abdesiu*, czyli małej ablucji, powodowało, że traciła ona moc¹³.

Właściwe jednak modły odbywały się w meczecie we wszystkie piątki, a szczególnie uroczyste w pierwszy piątek każdego miesiąca. Ważnym elementem w pobożności Tatarów były też nabożeństwa sprawowane w pierwszym dniu każdego święta. Brała w nich udział większość mieszkańców gminy muzułmańskiej, gromadząc się wokół świątyni. Organizowano też okolicznościowe modły, i to nie tylko z okazji uroczystości państwowych czy imienin Marszałka lub członków rządu, co gwarantował paragraf 25 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. 17 marca 1921 r. w meczecie nowogródzkim odbyły się modły dziękczynne z powodu decyzji o utworzeniu w Nowogródku siedziby Urzędu Wojewódzkiego. Dwukrotnie modlono się za pomyślność Rzeczypospolitej Polskiej w obecności prezydenta Ignacego Mościckiego: 29 września 1929 r. w Nowogródku oraz 20 czerwca w meczecie wileńskim na Łukiszkach. 19 września 1932 r. odbyło się nabożeństwo żałobne w intencji tragicznie poległych lotników: porucznika Franciszka Żwirki i inżyniera Stanisława Wigury¹⁴.

Pozostając z dala od krajów islamskich Tatarzy w dużej mierze przekształcili liturgię sunnicką. Recytowali wersety Koranu podobnie jak chrześcijanie śpiewają psalmy. Brzmiało to niczym przeciągła melodyjna litania. W czasie *hutby*, czyli nabożeństwa piątkowego, Tatarzy wspólnie recytowali *zikr* – rodzaj litanii wspominającej i pozdrażwiającej proroków Starego Testamentu i Mahometa¹⁵.

Trzecim podstawowym obowiązkiem muzułmanina jest *zakat* czyli jałmużna. W krajach islamskich jest to podatek płacony na rzecz ubogich, do uiszczania którego zobowiązany jest każdy muzułmanin będący w pełni władz umysłowych i posiadający majątek nieobciążony długami. Związany jest z niesieniem pomocy rodzinom, krewnym i sąsiadom, ubogim, sierotom, podróżującym i proszącym¹⁶.

Ofiary na rzecz wspólnoty Tatarzy traktowali jako całkowicie dobrowolne. Ofiarowywali więc składki gminne, ziemie jako *wakufy*, a także indywidualną pomoc osobom znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej. Za pieniądze pochodzące ze składek muzułmanów remontowano meczety, ogradzano cmentarze oraz fundowano stypendia dla zdolnej młodzieży. Ta dobrowolna i powszechna ofiara przybierała też formę

¹³ S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 178.

¹⁴ A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-80*, Novum nr 8/1980 s. 98.

¹⁵ G. Lederer, I. Takács, *Z wizytą u polskich muzułmanów*, As Sadaka, 10/1990, nr 7, s. 60-61.

¹⁶ J. Bielawski, *Islam jako religia światowa*, s. 109-111; A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-80*, s. 97.

sadogi, czyli rozdawania słodyczy i bułek. *Sadogę* spożywali wszyscy Tatarzy niezależnie od zamożności¹⁷.

Saum (post) jest czwartym głównym obowiązkiem muzułmanina. W Ramadanie, miesiącu w którym Mahomet otrzymał pierwsze objawienie, muzułmanów obowiązuje nakaz całodziennego powstrzymywania się od jedzenia, picia i palenia tytoniu przez cały dzień od brzasku aż do zachodu słońca. Oprócz Ramadanu obowiązują muzułmanów przepisy pokarmowe zawarte w wersecie 3 sury V, gdzie zakazuje się spożywania mięsa wieprzowego, zwierząt padłych, zaduszonych oraz złożonych w ofierze bożkom¹⁸.

Wśród Tatarów pościły nieliczne osoby, niekiedy tylko przez kilka pierwszych, śródkowych i ostatnich dni Ramadanu. Pozostali członkowie społeczności muzułmańskiej powstrzymywali się jedynie od uczestnictwa w zabawach, imprezach towarzyskich i od chodzenia do kina. W Ramadanie prawie każdego wieczoru odbywało się nabożeństwo zwane *tarawih*. Na Wschodzie termin ten oznaczał modlitwę dołączaną do *salat al-isza* w okresie postu. W połowie miesiąca imam obchodził domy muzułmańskie zbierając *fitr*, czyli opłatę za modlitwę w intencji gospodarzy. Na jego przyjęcie nakrywano stół białym obrusem, na którym stawiano szklanek wody oraz chleb i sól. Tatarzy zachowywali przepisy Koranu o niespożywaniu wieprzowiny, natomiast nie respektowali zakazu spożywania alkoholu. Wina ubożsi nie pili, ale znali wódkę i piwo, inteligencja zaś piła też wino¹⁹.

Hadżdż, piąty filar islamu, to odwiedziny Al-Kaaby w Mekce w miesiącu Zu al-Hidżdża, dokonane przez tych muzułmanów, którzy mają odpowiednie środki finansowe. Tatarzy od początku osiedlenia się na kresach Rzeczypospolitej pielgrzymowali do Al-Kaaby w Mekce, zwanej *Bajt Allah*, czyli Dom Boga. Wielu też odwiedziło grób Mahometa w Medynie. W XVI-XVIII w. *hadżdż* odbyło co najmniej kilkudziesięciu muzułmanów z Polski i z Litwy. Najstarszy opis pielgrzymki pochodzi z dzieła anonimowego autora pt. *Risale-i-Tatari-i Leh*, czyli *Traktatu o Tatarach Polskich* z 1558 r. W dziele tym autor potwierdził występowanie zjawiska pielgrzymowania z ziem polsko-litewskich „Muzułmanie mieszkający w miastach prawie nie rozumieją już mowy Koranu i nie mogliby rozmówić się w muzułmańskich krajach, jednak udają się często na świętą pielgrzymkę, pospolicie przyłączają się oni do tych, którzy mówią po arabsku”²⁰.

¹⁷ J. Bielański, *Islam jako religia światowa*, s. 112; P. Borawski, *O folklorze ludu tatarskiego na ziemiach polsko-litewskich*, Przegląd Orientalistyczny 118/1981, nr 2, s. 116; tenże, *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów na ziemiach polsko-litewskich*, Euhemer, 22/1978, nr 4, s. 67.

¹⁸ J. Bielański, *Islam jako religia światowa*, s. 128.

¹⁹ S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 181.

²⁰ J. Bielański, *Islam jako religia światowa*, s. 113; S. Kryczyński, *Tatarzy polscy a wschód islamu*, Wschód 1932, nr 1-2, s. 1.

Tatarom, którzy odbyli pielgrzymkę przysługiwał tytuł *hadži*. W okresie międzywojennym pielgrzymkę odbyło jedynie dwóch Tatarów: w listopadzie 1930 r. mufti Jakub Szynkiewicz, a w rok później imam warszawski Asfandżar Fazlejew²¹.

Przyczyną niewielkiej liczby pątników z ziem polskich była wielka odległość od Mekki oraz związane z nią koszty podróży. Dlatego też większość Tatarów peregrynowała do własnych miejsc świętych. Największą czcią była otaczana mogiła świętego Konteja, zwanego też Awliją Kontusiem, przy meczecie w Łowczycach. Przypisywano mu moc uzdrawiania chorych. Co roku do tego świętego miejsca pielgrzymowali Tatarzy na *Ramazan Bajram* i *Kurban Bajram*. Stanisław Kryczyński wspomina, że w 1936 r. u mogiły świętego zebrało się stu wyznawców islamu z Nowogródka, Słonimia, Wilna, Horodyszcz, Baranowicz, Białegostoku i Sokółki. Muzułmanie udawali się też do Sieniawki, gdzie pozostały mały cmentarz bez pomników i wyraźnie widocznych mogił. Wokół cmentarza rozciągały się grunty gminy prawosławnej, od których *mizar* oddzielał rów. Według legendy miał on powstać samorzutnie po nieudanej próbie zaorania ziemi cmentarnej przez miejscowego popa. Zbierali się na nim co roku muzulmanie z Lachowicz, Nowogródka, Słonima, Klecka, Ordy, Mira i Horodyszcz, gdyż wierzono w jego uzdrawiającą moc. Na mogiły tatarskie przybywały też kobiety chrześcijańskie i żydowskie, by na krzakach jałowca zawieszać czerwone wstążki i rytualne ręczniki, co miało zapewnić im płodność. Zwyczaj ten zanikł w latach trzydziestych XX w.²²

Święta

W krajach mużułmańskich szczególnie uroczyście obchodzi się trzy święta: *Id al-Fitr*, *Id al-Adha* oraz *Id al-Isra*. *Id al-Fitr* następuje po Ramadanie²³ jako święto dziękczynienia Bogu za przebyty post. *Id al-Adha*, czyli Dzień Ofiarowania, jest obchodzony w dziesiątym dniu miesiąca *Zu al-Hidżdża*, kiedy muzulmanie pielgrzymują do Domu Boga w Mekce. Jest ono upamiętnieniem wielkiego wydarzenia, jakim była ofiara z proroka Izmaela (*Ismail*), którą składał jego ojciec Abraham. Wyznawcy islamu świętują również w noc, w której prorok Mahomet odbył wędrówkę do nieba w dniu *Id al-Isra*²⁴.

Wśród polskich wyznawców islamu obchodzone były: *Ramazan Bajram*, *Kurban Bajram*, *Aszurejny Bajram* oraz *Newlud Bajram*. Nazwy świąt zostały zaczerpnięte z języka tureckiego²⁵.

²¹ A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-39. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, s. 143.

²² S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 266-269.

²³ Muzułmańskie miesiące wyznacza się zgodnie z fazami Księżyca. Rok mużułmański ma 355 dni i dzieli się na dwanaście miesięcy: Al-Muhharam, Safar, Rabi al-Awwal, Rabi al-Sani, Dżumada al-Awal, Dżumada as-Sani, Radżab, Szaban, Ramadan, Szawwal, Zu al-Kada, Zu al-Hidżdża; zob. G. Sarwar, *Islam dla najmłodszych*, s. 60.

²⁴ *Tamże*, s. 57-58.

²⁵ P. Borawski, *O folklorze ludu tatarskiego*, s. 116.

Id al-Fitr znany był wśród polskich muzułmanów jako *Ramazan Bajram*. Zakończenie postu świętowano od pierwszego do trzeciego dnia miesiąca *Szawwal*. Rankiem pierwszego dnia Tatarzy udawali się do meczetu na specjalne modły dziękczynne za wytrwanie w poście. Modlitwa trwała od wschodu słońca do południa. Po nabożeństwie imam składał życzenia wszystkim zebranych członkom gminy muzułmańskiej, potem sami Tatarzy nawzajem gratulowali sobie i składali życzenia. Niektórzy spośród nich dawali imamowi datek świąteczny zwany *fitr*. Po śniadaniu Tatarzy odwiedzali groby zmarłych odmawiając, tak zwany *jasień* czyli 36 surę Koranu. Rozdawali przy tym *sadogę* w postaci słodyczy. W drugim oraz trzecim dniu świąt muzułmanie odwiedzali się nawzajem, urządzali przyjęcia i zabawy²⁶.

W dziesiątym dniu miesiąca *Zu al-Hidżdża* muzułmanie polscy obchodzili Święto Ofiar na pamiątkę ofiarowania Izmaela przez Abrahama. Nazwa święta – *Kurban Bajram* wywodziła się od słowa *kurban* oznaczającego ofiarę. W dniu tym, po modłach w meczecie, wspólnota pod przewodnictwem imama gromadziła się na dziedzińcu przed świątynią, gdzie w intencji żyjących i zmarłych składano w ofierze wołu, krowę, byka lub barana. W czasie uboju zwierzęcia imam recytował modlitwy. Uboju mógł dokonać nawet chrześcijanin, jeżeli tylko znał dobrze rytuał. Następnie mięso zwierzęcia było rozdzielane pomiędzy krewnych ofiarodawcy i najuboższych członków wspólnoty. Ofiarodawca mógł wziąć dla siebie tylko jedną część, skórę zwierzęcia dostawał imam. Po rozdzieleniu mięso było spożywane w domach w intencji zmarłych: jeden kawałek za siedem dusz. Po zakończeniu składania ofiary Tatarzy udawali się na cmentarz, na którym modlili się dotykając prawą ręką mogiły na znak łączności ze zmarłymi. Święto trwało przez cztery dni²⁷.

Aszurejny Bajram lub *Aszura Bajram*, czyli Dzień Aszura, obchodzony był 9 lub 10 dnia miesiąca *Al-Muharram*. W tym dniu Tatarki przyrządzały kompot z dziewięciu suszonych owoców i ryżu. Symbolikę liczby wiązano z dziewięcioma dniami, jakie upływały od początku nowego roku, który rozpoczynał się 1 *Al-Muharrama*. Powstanie potrawy sporządzanej z okazji święta Tatarzy wiązali z okolicznościami męczeńskiej śmierci Al-Husajna, syna kalifa Alego²⁸. Według legendy synowie Fatimy, córki Mahometa, Al-Husajn i Al-Hassan walczyli przeciw kalifowi. Matka na ich powitanie sporządziła dzie-

²⁶ Tamże; S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s.179.

²⁷ P. Borawski, *O folklorze ludu tatarskiego*, s. 116; S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 180; P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986, s. 191.

²⁸ Ali (*Ali Ibn Abi Talib*), 604?-661, kalif, zięć Mahometa, mąż Fatimy, jeden z pierwszych zwolenników Proroka i jego sekretarz, ostatni z czterech wybieralnych jego następców, czczony przez szyitów głoszących (w odróżnieniu od sunnitów), że prawa do kalifatu po śmierci Alego były zastrzeżone tylko dla jego potomków, zwanych Alidami; zob. *Ali*, w: *Encyklopedia Popularna PWN*, red. R. Burek, Warszawa 1997, s. 90.

więć potraw. Na wieść o śmierci jednego z nich z rozpaczły zmieszała potrawy. W legendzie tej Tatarzy utrwaliłi prawdziwe wydarzenia. Al-Hussajn, prowadząc walkę z kalifem Muawiją z rodu Omajjadów o zwierzchnictwo nad światem muzułmańskim, zginął w bitwie pod Kordobą w dniu 10 *Al-Muharrama* około 680 r. Jednak wydarzenia te nastąpiły po śmierci Fatimy i Al-Hassana. *Aszurejny Bajram* był też upamiętnieniem stworzenia Adama, przyjęcia jego skruchy oraz wiązany był z uratowaniem Noego i proroka Jonasza. W tym dniu Tatarzy zbierali się na wspólnych modlitwach w meczecie i na jego dziedzińcu. Dzień Aszura nie był uznanym świętem obrządku sunnickiego wyznawanego przez Tatarów, lecz obrządku szyickiego²⁹.

Na pamiątkę urodzin proroka Mahometa polscy muzułmanie świętowali *Newlud Bajram* lub *Mieulud Bajram*. Rano odbywały się uroczyste modły w meczecie, po południu zaś czas spędzano rodzinnym gronie. Podobnie Tatarzy świętowali też Nowy Rok rozpoczynający się 1 *Al-Muharrama* oraz uroczystą noc wędrowki proroka Mahometa do nieba³⁰.

Ryty przejścia

Wśród Tatarów polskich wytworzyła się bardzo bogata obrzędowość związana z przełomowymi wydarzeniami w życiu człowieka: nadaniem dziecku imienia, małżeństwem oraz pogrzebem.

Po narodzinach dziecka, zwanych *nifas*, ojciec dziecka spieszył do sąsiadek z chlebem, by pochwalić się potomkiem i prosić o opiekę nad położnicą. Muzułmanki przynosiły ze sobą chleb i sól. Z narodzinami i pielęgnacją dziecka było związanych wiele przesądów. Na świeże powietrze noworodka można było wynieść po raz pierwszy jedynie we czwartek. Nie należało przycinać dziecku paznokci do ukończenia pierwszego roku życia. Szkodliwe też było przenoszenie nad niemowlęciem wszelkich przedmiotów, pokazywanie mu zwierciadła, kołysanie pustej kołyski. Przesady te były też znane wśród mieszczej ludności chrześcijańskiej³¹.

Uroczystość nadania dziecku imienia, zwana przez Tatarów *azan*, odbywała się u rodziców dziecka w obecności dwóch świadków, czyli rodziców azannych, krewnych i zaproszonych gości, wśród których mogli też być wyznawcy innych religii. Na stole obok płonących świec leżały: Koran, chleb, sól, miód, ser i woda. Niekiedy jako ofiarę na pomyślność dziecka i jego zdrowie kładziono również owoce i słodczyce, które potem były rozdawane jako *sadoga*. Przy tak zastawionym stole ustawiali się rodzice dziecka i rodzice azanni pozostali zaś stali zgromadzeni wokół³².

²⁹ P. Borawski, *O folklorze ludu tatarskiego*, s. 117; A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda*, Białystok 1993, s. 54.

³⁰ *Tamże*, s. 117; *tamże*, s. 54.

³¹ S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 241.

³² *Tamże* s. 242; P. Borawski, *O folklorze ludu tatarskiego*, s. 117; A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda*, s. 42.

Dziecko, wykąpane i ubrane na biało, przynosiła na poduszce matka azanna. Nad głową przyniesionego niemowlęcia imam odmawiał intencję, a po niej wymawiał imię dziecka oraz imiona rodziców azannych. Następnie ujmował niemowlę za palec imanny, czyli wskazujący prawej ręki i siedmiokrotnie powtarzał *szahaddę* oraz modlitwę okolicznościową. Po dotknięciu dłonią płatka prawego ucha dziecka odmawiał *azan*, czyli wezwanie do modlitwy, oraz formułkę z imieniem. Przy trzykrotnym odmawianiu modlitwy zwanej przez Tatarów *kamiet* lub *kamet* imam trzymał dziecko ze lewe ucho. Obrzęd kończyła specjalna modlitwa okolicznościowa ze słowami: „Pamiętaj ją do Dnia Sądnego”. Po dokonanej ceremonii ojciec odnosił niemowlę do kołyski lub do łóżeczka. Za dokonanie obrzędu imam otrzymywał od rodziców dziecka chustkę³³.

Rytuał obrzezania nie jest nakazany przez Koran, ale dokonywanie go w piątym roku życia chłopca jest charakterystyczne dla muzułmanów. Zwyczaj ten, zwany przez Tatarów *sunniet*, który wcześniej był przestrzegany rygorystycznie, w latach międzywojennych został zarzucony. W niektórych bardzo konserwatywnych ośrodkach, na przykład w Murawscyźnie, Tatarzy mieli swych rytualistów – *sunniedżejów*, którzy ze względu na wykonywane obowiązki cieszyli się powszechnym szacunkiem. Stanisław Kryczyński w swej monografii wspominał, że w Słonimiu obrzęd ten wykonywany był coraz rzadziej, i to przez rytualistów żydowskich³⁴.

Małżeństwa Tatarów polskich od wieków były monogamiczne. Początek uroczystości miał miejsce w domu pana młodego, gdzie imam i goście płci męskiej gromadzili się na wspólny poczęstunek. Po nim imam odmawiał modlitwę ze zgromadzonymi, którzy wraz z nim obchodzili trzykrotnie stół, trzymając się za ręce. Po modlitwie wszyscy udawali się do domu panny młodej, która niekiedy zwyczajowo siedziała na poduszce. Tam pana młodego witano chlebem i solą. Czasem osobą witającą była kobieta ubrana w kozuch odwrócony włosami na wierzch. Niektórzy goście obsypywali oblubieńca ziarnami zbóż³⁵.

Ślub, podobnie jak uroczystość nadania dziecku imienia, odbywał się przy stole nakrytym białym obrusem, na którym znajdowały się mirt, dwie świece, woda, chleb, sól, słodycze i tort. Przy tym stole na kozuchu lub na wołoku twarzami w kierunku Mekki stawała młoda para. Obok ustawiali się imam i *wekilowie* czyli świadkowie. Stanisław Kryczyński podaje, że było ich czterech, inni autorzy wspominają o dwóch³⁶.

Pana młodego wprowadzał imam, pannę młodą brat lub kuzyn. Przed obrzędem imam zwyczajowo zadawał pytanie o wysokość sumy rozwodowej, zwanej przez Tatarów *nekiach*, następnie wpisywał ją w umowie małżeńskiej. Sam obrzęd zaślubin roz-

³³ S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 242.

³⁴ *Tamże*.

³⁵ *Tamże*, s. 243.

³⁶ *Tamże*, s. 244; A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda*, s. 44; B. Składanck, *Małżeństwo w islamie*, As Sadaka 1990, s. 55.

poczynała krótka modlitwa, po której imam przedstawiał oblubieńcom wskazania i rady dotyczące pożycia małżeńskiego oraz wzywał ich do przywiązania do wiary w jednego wszechmocnego Boga. Po następnej modlitwie imam łączył dłonie młodych i wraz z *wekilami* modlił się w ich intencji. Po skończonej modlitwie imam nakazywał „zaha-remić” pannę młodą przez symboliczny gest zakrycia jej twarzy welonem. Po kolejnej modlitwie zamieniał obrączki młodych. Na zakończenie ceremonii imam składał im życzenia. Potem czynili to zaproszeni goście, składając upominki: ręcznie pisane Korany, arabskie monety, pieniądze lub ręczniki³⁷.

Po ceremonii zaślubin goście weselni przechodzili do domu pana młodego, pokonując po drodze przeszkody położone przez mężczyzn żądających opłat za usunięcie żerdzi lub belek. Na uczcie weselnej Tatarzy spożywali tradycyjne potrawy: kołduny, bielusz, pieriekarczownik, cybulnik i sytę³⁸.

Wśród polskich muzułmanów ukształtowały się też bardzo bogate obrzędy pogrzebowe. Przy łożu umierającego Tatara, gdzie na wspólnej modlitwie gromadzili się krewni i znajomi, imam odmawiał krótkie modlitwy, tak zwane *imany*. Po śmierci imam zamykał oczy zmarłego, a ciało składano na ławie, na drzwiach lub na drewnianych niskich marach o czterech nogach. Mary te Tatarzy zwali *tabut*. *Guşlu*, czyli obmycia ciała zmarłego mężczyzny dokonywał najbliższy krewny płci męskiej, a jeśli takiego nie było – żona zmarłego. Zwłoki kobiety były obmywane przez matkę, siostrę lub córkę zmarłej. Osoby nie będące krewnymi zmarłego mogły dokonać *guşlu* jedynie w tych wypadkach, kiedy zgon nastąpił z dala od skupisk muzułmańskich i ciało zmarłego miało spocząć nie na *mizarze*. Po obmyciu nos i uszy nieboszczyka zatykano watą, a całe ciało spowijano w białe płótno zwane *sawan*. Pod *sawanem* Tatarzy układali *delawary* – długie zwoje białego papieru z tekstami modlitw. Na piersiach zmarłego był układany Koran lub *hamail*. Było to sprzeczne z zasadami islamu, który nie zezwalał na grzebanie zmarłych z tekstami pisanymi. Po przewiązaniu zwłoki były przykrywane sukiennym całunem w kolorze zielonym lub czarnym³⁹.

Przez całą noc przy świecach trwały modlitwy mężczyzn w intencji zmarłego. Modlących się powinno być jak najwięcej, dlatego też niektórzy wynajmowali muzułmanów na modlitwę. Opłaty na ten cel składali odwiedzający, którzy kładli przy zwłokach zmarłego chusteczki z pieniędzmi. W bogatych domach w modlitwach z imamem uczestniczyło czternastu mężczyzn. Siedzieli oni po obu stronach mar i czytali sury Koranu. Modlących się częstowano sytą w celu wzmocnienia sił. Modły kończyły się wspólnym obmyciem rąk⁴⁰.

³⁷ S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 244; P. Borawski, *O folklorze ludu tatarskiego*, s. 117-118.

³⁸ *Tamże*.

³⁹ *Tamże*, s. 248; A. Miśkiewicz, *Tatarska legenda*, s. 45; P. Borawski, *O folklorze ludu tatarskiego*, s. 118.

⁴⁰ P. Borawski, *O folklorze ludu tatarskiego*, s. 118.

Następnego dnia odbywał się pogrzeb. Przed wyniesieniem ciała *na mizar* odmawiano wspólnie ostatnią modlitwę określaną jako *deur* lub jasiień wyñośny. Była to prośba skierowana do Boga o przebaczenie zmarłemu opuszczonych przez niego modlitw i postów. Tatarzy w tej modlitwie ofiarowywali się przyjąć grzechy zmarłego na siebie. Następnie imam pytał zebranych, czy przebaczą nieboszczykowi jego winy. Ci chóralnie potwierdzali, że przebaczą i prosili: „Niech i Pan Bóg przebaczy”. Po odmówieniu jasienia wyñośnego Tatarzy wynosili zwłoki przed meczet, gdzie zgodnie ze szkołą Abu Hanify odmawiali tak zwany *dżemazie namaz*. W niektórych jednak osadach ciało zmarłego wnoszono do meczetu i odmawiano tam modlitwę zwaną *aule* lub *awle*. Postępowanie takie było zgodne ze szkołą Muhammada ibn Idrisa al-S z a fi żyjącego w VII w. czyli szkołą szafitów⁴¹.

Sprzed meczetu pochód pogrzebowy ruszał na cmentarz. Na jego czele kroczył imam lub muezzin. Z przenoszeniem ciała Tatarzy wiązali kilka przesądów. Zabronione było przebieganie przed orszakiem pogrzebowym, spoglądanie przez uczestników pogrzebu w okna mijanych domów, wyglądania przez okna oraz oglądanie się wstecz przez imama⁴².

Nad grobem mężczyźni ustawiali się w trzy rzędy, zwrócenie twarzami na południe. Imam odmawiał modlitwę, po której czterej mężczyźni na kawałkach płótna lub na ręcznikach spuszczała ciało do grobu. Ręczniki te otrzymywali później na pamiątkę ci, którzy grzebali zmarłego. Ciało układano z głową skierowaną na zachód, aby w chwili smartwychwstania muzułmanin mógł pójść prosto ku Mekce. Według wierzeń tatarskich po zmarłych przybywają dwaj aniołowie śmierci *Munkar* i *Nekir*, wysłannicy Allaha. Dlatego też ciało zmarłego składano na takiej głębokości, aby w chwili przyścia aniołów mógł ich powitać w pozycji siedzącej. Po obłożeniu ciała deskami tak, aby tworzyły ostrosłup, czterej mężczyźni odmawiali *Tabarek-al-azi*, zwany też przez Tatarów *Tabarekelezi*. Modląc się trzymali nad wykopem rozpostarty caħun⁴³.

Po złożeniu ciała do grobu imam rzucał trzy garście piachu, potem czynili to pozostali uczestnicy ceremonii pogrzebowej. Mogiłę okładano nieparzystą liczbą kamieni, z dużym przy głowie zmarłego i mniejszym u jego stóp. Następnie imam polewał mogiłę wodą i odmawiał *takħyn*, po czym nakazywał cofnąć się zebrany o czterdzieści kroków. Kiedy imam zostawał sam, odśpiewywał modlitwy z Koranu, zadawał zmarłemu wiele pytań oraz udzielał rytualnych wskazówek na pośmiertną drogę. Tatarzy wierzyli, że w tym czasie do zmarłego przychodzą aniołowie. Po kilku minutach wszyscy powracali na swe miejsca, a krewni zmarłego rozdawali *sadogę*. Na zakończenie ceremonii Tatarzy żegnali zmarłego przez dotknięcie dłonią mogiły i odmówienie modlitwy zwanej *umur namaz*⁴⁴.

⁴¹ S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 249.

⁴² *Tamże*.

⁴³ *Tamże*; P. Borawski, *O folklorze ludu tatarskiego*, s. 120.

⁴⁴ S. Kryczyński, *Tatarzy polscy...*, s. 249.

Żałoba po zmarłym trwała od dziewięciu do czterdziestu dni. W tym czasie w jednym z pokoi domu zmarłego przez całą noc płonęły świece, a oplaceni mężczyźni odmawiali jasienie. Okres żałoby kończył się wieczera, na którą rodzina zmarłego zapraszała krewnych, rytualistów oraz najbiedniejszych członków społeczności muzułmańskiej⁴⁵.

Z powodu braku szkół teologicznych oraz oddalenia od duchowych ośrodków muzułmańskich Tatarzy polscy stworzyli formy religijności niespotykane w krajach islamskich. Nie przestrzegali oni ściśle zasad stanowiących filary islamu, przez co jednak nie przestali być prawdziwymi muzułmanami. Obok świąt wspólnych dla obrządku sunnickiego celebrowali też własne uroczystości. Genezę ich zaczerpnęli ze skarbcza ogólnomuzułmańskiej kultury, jednak stworzyli wokół nich zwyczaję nigdzie indziej nie spotykane. Również w uświetnianiu najważniejszych wydarzeń w życiu ludzkim stworzyli rytę, w których połączyli elementy zaczerpnięte z różnych szkół islamu z wpływami miejscowej ludności chrześcijańskiej oraz z tradycjami szamańskimi przyniesionymi ze stepów.

Ewelina Olszewska, Warszawa

VII. STOWARZYSZENIE STUDENTÓW MUZUŁMAŃSKICH W POLSCE

Islam w różnych swoich aspektach: religijnym, prawnym, społeczno-politycznym i kulturalnym przeszedł znaczną ewolucję, wychodząc od *Koranu* i tradycji Proroka utrzymał się w formie dynamicznej do dnia dzisiejszego i ciągle wywiera przemożny wpływ na życie duchowe i mentalność narodów muzułmańskich. Wyznawcy islamu i dziś zasiedlają rozległy obszar, ciągnący się od Atlantyku na Zachodzie, przez Afrykę Północną, Bliski Wschód, Indie aż do Indonezji i Malezji. Ta ogromna społeczność, podzielona na wiele niepodległych państw, grupująca w sobie różne narodowości i różne elementy etniczne wraz z ich dawnymi tradycjami religijnymi i kulturalnymi, nosi na sobie swoiste piętno muzułmańskie, które mimo wszystkich różnic nadaje tej wielkiej społeczności pewną jedność duchową opartą na religijnej tradycji.

Przykładem tej jedności religijnej mogą być organizacje, które działają na terenach państw niemuzułmańskich. Organizacją, która zasługuje na bliższe przedstawienie jest Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce.

⁴⁵ *Tamże.*

Charakter tej organizacji jest zgodny z pięcioma filarami wiary, którymi są: wiara, modlitwa rytualna, jałmużna, post, pielgrzymka do Mekki. Zasady te są propagowane wśród studentów przyjeżdżających z krajów muzułmańskich do Polski.

Pierwsi muzułmanie na tereny Rzeczypospolitej przybyli w XIV w. głównie z imperium tureckiego. Przybywający do Polski wyznawcy islamu przynosili z sobą odmienne języki i kultury: odrębne zwyczaje i obyczaje. To spowodowało wytworzenie się w wyznawcach islamu poczucia jedności religijnej. Przez cały czas swej obecności w Polsce nie stracili kontaktu ze swymi współwyznawcami w krajach islamu. Utrzymane zostały kontakty religijne, polegające na udziale zamożniejszych przedstawicieli muzułmanów polskich w pielgrzymkach, do świętych miast islamu, Mekki i Medyny. Pomoc, jaką otrzymywała w przeszłości wspólnota muzułmańska w Polsce, dziś procentuje.

W latach siedemdziesiątych do Polski zaczęli przybywać studenci z państw arabskich, w większości wyznawcy islamu. Okres ten w dziejach powojennej Polski odznaczał się bezwzględną walką władzy komunistycznej z przejawami jakiegokolwiek religijności. Fakt ten sprawił, że oddaleni od swojego kraju, rodziny, wiary młodzi ludzie nie mogli oficjalnie uczestniczyć w obrzędach religijnych. Aby nie stracić kontaktu z religią zbierali się w prywatnych mieszkaniach¹. Lecz były to działania krótkotrwałe, nie przynoszące pożądanych efektów.

Zmiana tego stanowiska nastąpiła po uzyskaniu przez Polskę pełnej suwerenności w 1989 r. Wraz z upadkiem komunizmu nastąpiło odrodzenie i powstanie nowych organizacji o charakterze religijnym. Wspólnota muzułmańska zareagowała na ten fakt dość szybko. W 1990 r. powstało Stowarzyszenie Braci Muzułmańskich, a w 1991 r. zostaje zarejestrowany Instytut Ibn Chalduna².

Niezależnie od indywidualnych cech wszyscy ludzie z natury swej są rzeczywiście tacy sami i nie można doszukiwać się między nimi istotnej różnicy tylko dlatego, że przypadkowo różnią się przynależnością narodową, kolorem skóry i rasy. Każda ludzka istota jest przez swą naturę związana z wszystkimi innymi i wszyscy ludzie tworzą jedną wspólnotę. Islam stara się nie ograniczać ludzkich praw i przywilejów geograficznymi granicami danego państwa. Doktryna muzułmańska, kształtująca się przez wieki, wypracowała uniwersalne prawa dla ludzkości. Praw tych należy przestrzegać bez względu na okoliczności i niezależnie od tego, czy dana osoba przebywa na terytorium państwa muzułmańskiego, czy poza jego obszarem. W takiej atmosferze odbyło się posiedzenie inauguracyjne Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich w Polsce. Pierwsze obrady miały miejsce w marcu 1989 r. w Gdańsku. Stowarzyszenie uży-

¹ Studenci przybywający do Polski są zakwaterowywani w domach akademickich. Niektórzy z nich wynajmują mieszkania lub kupują je, co pozwala im na większą niezależność.

² M. i U. Tworuschka, *Islam – Mały słownik*, Warszawa 1995, s. 56.

skoła osobowość prawną i stało się legalną organizacją o charakterze wyznaniowym. Został osiągnięty jeden z najważniejszych celów, mianowicie działalność studentów związana z ich przekonaniem religijnym stała się jawna i legalna. Zgodnie z statutem wybory do Komitetu Wykonawczego – naczelnej władzy – odbywają się co dwa lata. Co roku zgromadzenie ogólne musi przedstawić plan działania na najbliższy rok. Stowarzyszenie jest podzielone na 9 oddziałów w całej Polsce. Oddziały te mają swoje siedziby w głównych ośrodkach akademickich. Centralną siedzibą całego Stowarzyszenia jest Białystok (ul. Hetmańska 63). Pozostałe oddziały to: Warszawa, Lublin, Gliwice (Oddział ten ma swoje przedstawicielstwa w Zabrze, Katowicach, Opolu, Sosnowcu i Bielsku Białej), Wrocław, Gdańsk, Bydgoszcz Łódź i Poznań. Na czele tych oddziałów stoją autonomiczne Komitety Wykonawcze. Podstawowym zadaniem Stowarzyszenia jest zwoływanie muzułmanów na modlitwę, która jest jednym z pięciu filarów wiary. Członkiem Stowarzyszenia może być każdy, kto spełnia następujące warunki: jest praktykującym muzułmaninem, jego wiara została potwierdzona przez dwóch niezależnych świadków, którzy muszą być członkami Stowarzyszenia. W przypadku gdy nie ma takiego członka, który by mógł potwierdzić religijność, danemu kandydatowi stawia się warunek uczestnictwa w nabożeństwach. Każdy muzułmanin powinien wystrzegać się obłudy i uczestniczyć w modlitwach, nie celem osiągnięcia jakichś doraźnych korzyści, ale z miłości do Boga. Modlitwa bez skupienia, uwagi i odpowiednich warunków nie ma znaczenia. W *Koranie* jest napisane:

„Biada modlącym się
którzy są niedbali w swojej modlitwie”

(sura 4,5)

Na początku swej działalności Stowarzyszenie działało w trzech oddziałach: białostockim – skoncentrowanym na ludności pochodzenia tatarskiego, warszawskim i gdańskim – ukierunkowanym głównie na pomoc studentom przyjeżdżającym z państw islamskich. Dziś wygląda to bardzo podobnie, choć zwiększył się obszar działania. Doszło do nauczania zasad wiary dzieci (głównie pochodzenia tatarskiego) oraz osób, które przeszły na islam, organizowanie obozów językowych dla studentów zagranicznych. Prócz tego członkowie Stowarzyszenia organizują sympozja, które mają za zadanie propagowanie islamu. Są wydawane gazety w języku polskim (miesięcznik) i arabskim (kwartalnik), pod jedną nazwą „Al-Hikmah.” Pismo to porusza problemy gminy muzułmańskiej w Polsce, można w nim znaleźć również wykłady z interpretacji *Koranu*. W ostatnich latach Stowarzyszenie wydało wiele publikacji o tematyce islamskiej:

– Sayyid Abul Ala Al-M a u d u d i, *Zrozumieć islam*, Białystok, 1995. Książka ta wyjaśnia następujące tematy: *Islam – jego znaczenie i błogosławieństwo; Wiara i posłuszeństwo; Co to oznacza?; Jak osiągnąć wiedzę o Allahu (Bogu); Artykuły wiary; Filary islamu; Prawodawstwo islamu* (s. 107).

– Muhammad Al-Gazali, *Zasady moralności islamu*, Białystok, 1994. Książka ta w całości jest poświęcona moralności, poruszone zostały w niej następujące tematy: prawdomówność, obowiązek Prawa Bożego, dotrzymywanie zobowiązań, lojalność kultura rozmowy (s. 200).

– Mustafa Al-Ssybai, *Droga życiowa Proroka*, Białystok, 1994. Książka jest krótkim zarysem historycznym życia proroka Mahometa (s.152).

– Ali Al-Tantawi, *Wprowadzenie do islamu*, Białystok, 1993. Książka jest wyjaśnieniem czym jest islam: wiara w Allaha, manifestacja wiary, wiara w dzień Sądu, wiara w Księgi (s.171).

– Hamidullah Abdalati, *Spojrzenie w islam*, Białystok, 1993. Książka ta jest poświęcona ideowym postawom islamu głównym pojęciom i filarom islamu (s. 337).

– Hani Ramadan, *Kobieta w islamie*, Białystok, 1993. Książka ta poświęcona jest kobietom. Opisuje prawa i obowiązki: dziewczynki, kobiety, matki (s. 28).

– Sayyid Abul Ala Al-Maududi, *Życie w islamie*, Białystok, 1993. W książce poruszone są następujące tematy: wartości etyczne, system polityczny, struktura społeczna, system ekonomiczny, edukacja duchowa (s. 43).

– Sayyid Abul Ala Al-Maududi, *Islam dzisiaj*, Białystok, 1991. Książka opisuje poszczególne fazy przemian społeczności muzułmańskiej (s. 35).

– Imam Nałalij, *Czterdzieści hadisów Nałalija*, Białystok, 1993. Zbiór hadisów przekazanych przez przyjaciół proroka Mahometa, w których Mahomet wyjaśnia ludziom zasady islamu (s. 63).

– Leila Azzam i Asha Gonerneuer, *Muhammad – posłaniec Boga*, Białystok, 1996. Książka przeznaczona dla najmłodszych, jak również dla tych, którzy nie znają historii Mahometa – posłańca Boga (s. 112).

W niniejszej pracy zostały przedstawione elementy, które miały istotny wpływ na kształtowanie się i początek działalności jednej z wielu organizacji muzułmańskich w Polsce. Islam w swej ekspansji rozprzestrzenił się na cały świat, wraz ze wzrostem emigracji arabskiej rosło zapotrzebowanie na organizacje, które mają charakter religijny. Taką organizacją wychodzącą do muzułmanów z terenów Polski i przybywających do polski jest Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich.

Tomasz Dudek, Warszawa