

Dorota Rudnicka-Kassem, Mariusz Maciak, Magdalena Lewicka, Eugeniusz Sakowicz

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 83/2, 169-216

2013

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (111)

ZAWARTOŚĆ: I. Historia relacji chrześcijańsko-muzułmańskich od powstania islamu do pontyfikatu Jana XXIII; II. Dialog Kościoła z islamem jako przejaw miłosierdzia; III. Międzynarodowa Konferencja Naukowa *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu.*

I. HISTORIA RELACJI CHRZEŚCIJAŃSKO-MUZUŁMAŃSKICH OD POWSTANIA ISLAMU DO PONTYFIKATU JANA XXIII

Wczesny okres relacji chrześcijańsko-muzułmańskich

W trwającej prawie trzysta lat stuleci mrocznej i przykrych historii wzajemnych kontaktów chrześcijaństwa i islamu daje się zauważyć kilka różnych okresów. Pierwszy, od momentu pojawienia się proroka Muhammada i powstania islamu do XII w., charakteryzował się ignorancją i brakiem zainteresowania ze strony chrześcijan. Muhammad wielokrotnie miał styczność z judaizmem i chrześcijaństwem. Oznacza to, że był świadomy istnienia innych, wcześniej powstałych religii monoteistycznych. Jego stosunek do chrześcijaństwa nie był jasno sprecyzowany. Podczas podejmowania chrześcijan zapraszał ich do modlitwy w meczecie, a jednocześnie negocjując z nimi układy polityczne, nie był skłonny do żadnego kompromisu.¹

Jeśli chodzi o Koran, to święta Księga również nie określa jasno swojego stosunku do chrześcijan.² W jednym miejscu określa ich jako „najbliższych muzułmanom w miłości”:

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

¹ H. Goddard omawia pięć sytuacji, kiedy zostało zanotowane, że zarówno prorok Muhammad jak i członkowie organizowanej przez niego pierwszej gminy muzułmańskiej mieli bezpośredni kontakt z chrześcijanami. Zob. przekaz zm. w 767 r. I b n I s h a q a *Sirat Rasul Allah* [Życie Proroka Boga], w: H. G o d d a r d, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh 2000, s. 19-28.

² Zob. B. F. B r e i n e r, Ch. W. T r o l l, *Christianity and Islam*, w: J. E s p o s i t o (red.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, New York 1995, t. 1, s. 280.

„Ty z pewnością się przekonasz,
że ludzie najbardziej zawzięci
w swojej wrogości
wobec tych, którzy uwierzyli
– to żydzi i bałwochwalcy.
I z pewnością się przekonasz,
że najbliżsi, przez swoją przyjaźń,
tym, którzy uwierzyli,
że są ci, którzy mówią:
«My jesteśmy chrześcijanami!»
Tak jest, albowiem są wśród nich księżą i mnisi
I oni nie wbijają się w pychę”.³

Kiedy indziej ostrzega muzułmanów przed zbytnim brataniem się z Żydami i chrześcijanami, określając ich jako niewierzących:

„O wy, którzy wierzycie!
Nie bierzcie sobie za przyjaciół
żydów i chrześcijan;
oni są przyjaciółmi jedni dla drugich.
A kto z was bierze ich sobie za przyjaciół,
To sam jest spośród nich”.⁴

Ponadto oskarża ich o brak wiary:

„Żydzi powiedzieli:
«Uzajr jest synem Boga».
A chrześcijanie powiedzieli:
«Mesjasz jest synem Boga».
Takie są słowa wypowiedziane ich ustami.
Oni naśladują słowa tych, którzy przedtem nie wierzyli.
Niech zwalczy ich Bóg!
Jacy oni są przewrotni!”⁵

³ *Koran*, sura 5, w. 82. Wszystkie cytaty pochodzą z: *Koran, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski. Przekładu dokonano na podstawie tekstu wydania kairskiego z 1342 h. (1923 r.)*, Warszawa 1986.

⁴ *Tamże*, sura 5, w. 51.

⁵ *Tamże*, sura 9, w. 30.

Należy podkreślić, że w Koranie są jednak wyraźne odniesienia do pluralizmu religijnego. Powstał on, według przekazu koranicznego, z woli Boga, jako efekt różnorodnych poglądów ludzkich. Istnieją różne sposoby rozumienia tekstu Koranu, jednakże można przyjąć, że nie wywyższa on jednej religii nad inne. Wymaga wręcz grzeczności i taktu w stosunkach z wyznawcami innych religii, zaznacza także, że nie ma żadnego przymusu, jeśli chodzi o wyznanie.⁶ Koran zdeterminował obszar polemiki islamu z chrześcijaństwem. Dotyczy to następujących kwestii: według muzułmanów, nie może istnieć Trójca Święta; nie uznają oni boskości Jezusa ani tego, że został On ukrzyżowany.⁷ Ponadto chrześcijanie uważają, że przekaz biblijny został przez muzułmanów źle zinterpretowany bądź sfalszowany.

Pierwsza reakcja chrześcijan na powstającą religię, islam, była negatywna. Wyznawców islamu postrzegano jako barbarzyńców, z którymi niemożliwe były przyjazne relacje. W późniejszym okresie, gdy rozszerzało się terytorium imperium islamskiego, sytuacja uległa zmianie. Ludność, która dostała się pod panowanie islamskie, nie była nawracana siłą ani represjonowana, miała wolność religijną, a czasami nawet pewne prawa i przywileje, w zamian za posłuszeństwo (płacenie podatków, brak buntów).⁸

W okresie najwcześniejszym relacje muzułmańsko-chrześcijańskie były raczej dobre. Duży wpływ na pokojową, wspólną egzystencję miała tolerancja imperium muzułmańskiego w stosunku do wyznawców innych religii na terenach podbitych. Tolerancja ta przetrwała nawet podczas okresu rozbitcia politycznego imperium islamskiego w IX w., stając się ważnym elementem w okresie średniowiecza.⁹

Od VII w. chrześcijanie, żyjący pod panowaniem muzułmanów, podejmowali polemikę z islamem. Należy zauważyć, że brakowało jednak głębszej wiedzy

⁶ I. J. B o u l l a t a, *Fa-stabiqu'l-khayrat: A Qur'anic Principle of Interfaith Relations*, w: Y. A z b e c k - H a d d a d, W. Z. H a d d a d (red.), *Christian-Muslim Encounters*, Gainesville 1995, s. 43-53.

⁷ N. D a n i e l, *Christian-Muslim Polemics*, w: M. E l i a d e (red.), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, t. 3, s. 402-404. Na temat wczesnej polemiki chrześcijańsko-muzułmańskiej zob. M u h a m m a d I b n H a r u n a l - W a r r a q, *Radd ala al-thalath firaq min al-na ara, juz I, Anti-Christian Polemics in Early Islam: Abu Isa al-Warraq's Against Trinity*, tłum. D. T h o m a s, Cambridge-New York 1992. Na temat współczesnej polemiki i dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego zob. G. A n a w a t i, *Polemique, apologie et dialogue islamochrétiens*, *Euntes Docete* 22/1969, s. 375-452; J. W a r d e n b u r g, *Muslims and Others: Relations in Context*, Berlin-New York 2003; K. Z e b i r i, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford, 1997.

⁸ J. L. E s p o s i t o, *The Islamic Threat. Myth or Reality?* New York-Oxford 1999, s. 39.

⁹ B. L e w i s, *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*, London 1995, s. 56-57. Zob. też M. A r k o u n, *The Notion of Revelation. From Ahl al-Kitab to the Societies of the Book*, *Die Welt des Islams* 28/1988, s. 62-89.

i zrozumienia tej religii.¹⁰ Głównym obiektem krytyki był prorok Muhammad, często przedstawiany jako heretyk i oszust pozbawiony moralności, a głoszona przez niego religię uważano za fałszywą i złą. Również chrześcijanie z Bizancjum byli negatywnie nastawieni do islamu. W swoich dziełach opisywali muzułmanów jako barbarzyńców, a ich religię jako nieprawdziwą, heretycką i bałwochwalczą.¹¹

Ważna dla wczesnego okresu relacji chrześcijańsko-muzułmańskich była polemizująca z islamem literatura pochodząca z Hiszpanii, ponieważ ten kraj bezpośrednio doświadczył muzułmańskiej inwazji i panowania. Początkowo, kontakty muzułmanów z chrześcijanami w Hiszpanii były ograniczone ze względu na zwyczaje oraz restrykcje prawne. Jednak z upływem lat bariera między społecznościami zatarła się. Nastąpił proces asymilacji i akulturacji w obie strony, zwłaszcza w kierunku islamu. Chrześcijanie zaczęli uczyć się języka arabskiego, zgłębiać muzułmańską naukę i kulturę.¹² Popularność kultury i religii muzułmańskiej w Hiszpanii spowodowała protesty wśród niektórych chrześcijan. Wielu twórców ówczesnych dzieł chrześcijańskich wierzyło, że musi walczyć z islamem. Opisywali Muhammada jako Antychrysta, fałszywego proroka, a islam jako błędną pochodną chrześcijaństwa. Wczesne chrześcijańskie teksty pochodzące z muzułmańskiej Hiszpanii, prezentowały dwa skrajnie odmienne poglądy na religię muzułmańską. Z jednej strony przedstawiano ją jako niebezpieczną, fałszywą, a z drugiej jako monoteistyczną, opartą jedynie na odmiennym objawieniu.

Należy podkreślić, że podejście chrześcijan Półwyspu Iberyjskiego do islamu cechowała ignorancja i niewiedza, mimo że mieli bezpośredni kontakt ze społecznością muzułmańską. Było to spowodowane ich niechęcią do poznania i zrozumienia islamu. Takie podejście dominowało w stosunkach chrześcijan z muzułmanami przez następnych kilka wieków.¹³

Średniowieczna polemika z islamem

W połowie XI w. historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich wkroczyła w nową fazę. Rozpoczął się okres wypraw krzyżowych.¹⁴ Pozycja i siła

¹⁰ Zob. dyskusję na temat stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich, opartą na bogatym materiale źródłowym: B. Z. K e d a r, *Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslims*, Princeton 1984, s. 3-41.

¹¹ Na temat polemiki chrześcijańsko-muzułmańskiej z Bizancjum zob. J. M e y e n d o r f, *Byzantine Views of Islam*, *Dumbarton Oak Papers* 18/1964, s. 113-132; zob. też A.-T. K h o u r y, *Polemique byzantine et l'Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden 1972; t e n ż e, *Les theologiens byzantins et l'Islam: Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, Louvain-Paris 1969.

¹² K. B. W o l f, *The Earliest Spanish Christian Views of Islam*, *Church History: Studies in Christianity and Culture* 55/1986, s. 281-293.

¹³ R. W. S o u t h e r n, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962, s. 25-26.

¹⁴ Na temat relacji chrześcijańsko-muzułmańskich w czasie wypraw krzyżowych zob. studia oparte na materiale źródłowym: B. Z. K e d a r, *Crusade and Mission. European Approaches*

religii muzułmańskiej na Bliskim Wschodzie była nadal niekwestionowana. Władza przechodziła z rąk Arabów w ręce Turków i odwrotnie, Cesarstwo Bizantyjskie słabło pod najazdami Turków Seldżuckich. W tych okolicznościach cesarz bizantyjski Alexius I Comnenos zaczął szukać pomocy i wsparcia w Europie. W 1095 r. papież Urban II na synodzie w Clermont wezwał wiernych do wzięcia udziału w wyprawie do Ziemi Świętej w celu wyzwolenia Jerozolimy.

Apel papieża zmobilizował władców chrześcijańskich do zebrania oddziałów i zaangażowania ich w wyprawę. Niewątpliwie liczone na korzyści zarówno polityczne, jak i materialne. Pierwsza krucjata zakończyła się sukcesem. W 1099 r. zdobyto Jerozolimę i powstały księstwa łacińskie. Sukces nie trwał jednak długo. W 1187 r. armia muzułmańska pod wodzą Saladyna odbiła Jerozolimę z rąk chrześcijan.¹⁵ Należy podkreślić, że wyprawy krzyżowe nie przyniosły większych zmian w kwestii układu sił na Bliskim Wschodzie, gdyż szybko przerosły się w walki wewnętrzne, skierowane przeciwko tym, których papieństwo uznawało za heretyków.¹⁶

Okres wypraw krzyżowych był niewątpliwie czasem przemocy, okrucieństwa i wrogości. Wywarł jednak duży wpływ na kontakty chrześcijańsko-muzułmańskie. Europa po raz pierwszy miała możliwość bliższego zapoznania się z dorobkiem i bogactwem kultury islamu. Wszystko to stało się inspiracją ważnych zmian na Zachodzie, tj. modernizacji armii, nowego, bardziej wyrafinowanego stylu życia, rozwoju instytucji finansowych, nowych projektów architektonicznych i urbanizacyjnych.¹⁷

Bezpośredni kontakt z muzułmanami niewątpliwie zachęcił chrześcijan do lepszego poznania tej religii. Tłumaczono liczne dzieła arabskie, w tym sam Koran, na łacinę. Jeden z tłumaczy, Piotr z Toledo, napisał pracę *Podsumowanie saraceńskiej herezji*, która została oparta na bardziej wiarygodnych źródłach niż te, które wykorzystywali jego poprzednicy. Mimo tego, jego ostateczny osąd dotyczący proroka Muhammada i islamu był równie negatywny jak u poprzedników. Należy jednak podkreślić, że idea Piotra z Toledo, aby zgromadzić autentyczne, wiarygodne źródła i udostępnić je chrześcijanom, miała duże znaczenie w rela-

toward the Muslims, s. 57-203; J. Ho- e b e r i c h t s, *Francis and Islam*, Quincy 1997; J. R i l e y - S m i t h, *The Oxford History of the Crusades*, New York 2002; M. B u l l, N. H o u s l e y (red.), *The Experience of Crusading*, Cambridge 2003; K. K o ś c i e l n i a k, *Grecy i Arabowie. Historia Kościoła melchickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004; N. H o u s l e y, *Contesting the Crusade*, Malden, Massachusetts 2006; J. Ż e b r o w s k i, *Dzieje Syrii*, Warszawa 2006.

¹⁵ Był jednym z najzdolniejszych dowódców wojskowych; na temat Saladyna i jego spektakularnych osiągnięć zob. A. S. E h r e n k r e u t z, *Saladyn*, Albany 1972.

¹⁶ J. L. E s p o s i t o, *The Islamic Threat. Myth or Reality?* s. 42.

¹⁷ B. L e w i s, *Arabs in History*, New York 1993, s. 138.

ciach muzułmańsko-chrześcijańskich. Mimo że teologowie chrześcijańscy podjęli polemikę z muzułmanami, to stanowisko zarówno ich, jak i całego Kościoła nadal było negatywne. Odrzucano islam jako herezję. Dysonans między chrześcijaństwem i islamem pogłębiał się.

Chrześcijanie badali i analizowali różnego rodzaju osiągnięcia i odkrycia muzułmanów w wielu dziedzinach. Średniowieczna Europa odkryła dzięki temu na nowo starożytne nauki, co przyczyniło się do aktywniejszego pogłębiania i poszukiwania wiedzy. Mimo dominującej postawy wzajemnej niechęci i wrogości, pojawiły się też ośrodki naukowe, które dążyły do pojednania, zbliżenia islamu i chrześcijaństwa. Tak było m.in. w Toledo, Kordobie, na Sycylii, gdzie Żydzi, muzułmanie i chrześcijanie dyskutowali oraz studiowali razem.

Aktywność chrześcijan zamieszkujących Półwysep Iberyjski w zakresie polemiki z islamem miała ogromne znaczenie, gdyż jedynie oni z całej Europy mieli bezpośrednią styczność z islamem. Prawie wszystkie dzieła chrześcijan z Andaluzji przejawiają tendencję wykorzystywania i łączenia materiałów z *hadisów*, prac chrześcijańsko-bliskowschodnich napisanych po arabsku oraz ówczesnej teologii łacińskiej. Umożliwiło to chrześcijańskim uczonym stosowanie metod i terminów zaczerpniętych ze źródeł muzułmańskich. Zapewniły one chrześcijanom bardziej dokładne wyjaśnienie islamskich wierzeń i praktyk. To nowe podejście nie zmieniło całkowicie ogólnego, średniowiecznego chrześcijańskiego wizerunku islamu. Trzeba jednak podkreślić, że był to początek wymiany bardziej „wyrafinowanych” i przekonujących argumentów oraz solidna podstawa kolejnych pozytywnych zmian.

Mimo dość niechętnego, negatywnego i nietolerancyjnego stosunku Kościoła katolickiego wobec islamu w czasach średniowiecza, zdarzały się akty dążące do pojednania i wzajemnego zrozumienia. W 1076 r. papież Grzegorz VII (1015-1085) w liście do marokańskiego emira Al-Nasira nawoływał do pokoju i zrozumienia.¹⁸ Odwoływał się do wspólnych dla muzułmanów i chrześcijan korzeni – np. postaci Abrahama – które bazować miały na wierze w jednego Boga. W swojej monografii *L'Eglise catholique et Islam*, Michel Lelong zwrócił uwagę, że nawet w mrocznej i przykrych historii wypraw krzyżowych podejmowano różne inicjatywy pojednawcze, organizowano spotkania i dyskusje religijne.¹⁹

Ogromna większość chrześcijan nadal jednak uznawała islam za herezję i zagrożenie, była do niego niechętnie, a często wręcz wrogo nastawiona. Za szeroką

¹⁸ Zob. H. E. J. C o w d r e y (tłum.), *The Register o Pope Gregory VII 1073-1085*, Oxford-New York 2002, s. 204-205.

¹⁹ M. L e l o n g, *L'Eglise catholique et Islam*, Paris, s. 44. Na temat polemiki chrześcijańsko-muzułmańskiej w czasie wypraw krzyżowych zob. R. E b i e d, D. T h o m a s (red.), *Muslim-Christian Polemics during the Crusades*, Leiden 2005.

krytyką nie szło jednak głębsze zrozumienie religii i praktyk muzułmanów. Podkreślano różnice, ignorując podobieństwa. Trzeba jednak podkreślić, że pojawił się promyk nadziei. Dla sporej grupy chrześcijan bezpośredni kontakt z wyznawcami islamu i obserwacja ich religijnych praktyk i duchowego życia stały się momentem przełomowym. Pojawiły się nawet opinie, że religijność muzułmanów mogłaby stać się dla chrześcijan inspiracją.²⁰

Średniowieczna działalność misyjna nadzieją na budowanie mostów porozumienia i pojednania

W okresie średniowiecza wyraźnie zaznaczyła się działalność misyjna, prowadzona głównie przez zakony, m.in. dominikanów i franciszkanów. Podejmowały one wysiłki nawracania niewiernych na terenach Ziemi Świętej, Afryki Północnej oraz Hiszpanii. Aby zwiększyć efekty swojej pracy, zakonnicy zakładali szkoły, gdzie uczono języka arabskiego.

Wśród dominikanów ważną postacią był William z Tripoli (1220-1273), mający dużą wiedzę na temat religii i historii świata muzułmańskiego. Zapoznał się on dokładnie z Koranem, studiował także komentarze do świętej Księgi. William z Tripoli był pod dużym wrażeniem źródeł islamu, miał do nich wielki szacunek. Zwracał uwagę nie tylko na podobieństwa między islamem a chrześcijaństwem, ale również i kwestie, co do których obie religie zajmowały takie same lub zbliżone stanowiska.²¹

Kolejnym ważnym misjonarzem dominikańskim był Ricaldo da Monte di Croce (1243-1320). Odbył on długą podróż na Bliski Wschód, by poznać islam oraz nawracać muzułmanów. Dała mu ona możliwość zbadania środowiska muzułmańskiego, bezpośredniej styczności z religią i kulturą islamu.²² Nie wpłynęło to jednak znacząco na jego opinię na temat muzułmanów. Była ona bardzo bliska tej negatywnej, sformułowanej przez poprzedników. Ricaldo da Monte di Croce atakował islam jako heretycką doktrynę, „stworzoną” przez oszusta i Antychrysta.²³ Warto jednak podkreślić, że był on jednym z niewielu autorów chrześcijańskich, którzy mieli bezpośredni kontakt i doświadczenie życia obok muzułmanów. W związku z tym jego krytyka zawierała także nieco obiektywizmu. Ricaldo da Monte di Croce „chwalił” wyznawców islamu m.in. za pobożność i przestrzeganie zasad moralnych.

²⁰ M. L e l o n g, *L'Eglise catholique et Islam*, s. 13.

²¹ B. Z. K e d a r, *Crusade and Mission*, s. 180.

²² R. A r m o u r, *Islam, Christianity and the West*, Maryknoll-New York 2002, s. 89-90.

²³ N. D a n i e l, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1993, s. 87-88.

Jeśli zaś chodzi o franciszkanów, ważnymi postaciami byli św. Franciszek z Asyżu oraz bł. Ramon Lull. Franciszek z Asyżu (1181-1226)²⁴ odbył na początku XIII w. podróż do Egiptu, gdzie w 1219 r. w Damietcie spotkał się z sultanem ajjubidzkim Malikiem al-Kamilem,²⁵ co stanowi jeden z najważniejszych przykładów średniowiecznych kontaktów przywódców religijnych islamu i chrześcijaństwa.²⁶ Początkowo dla św. Franciszka ważne było nawrócenie muzułmańskiego sultana na chrześcijaństwo.²⁷ Jednak podczas pobytu między krzyżowcami św. Franciszek zorientował się, jak wrogo są oni nastawieni do muzułmanów i że słowo Ewangelii powinno być skierowane najpierw do jego braci w wierze. Również podczas spotkania z sultanem, ku swemu zaskoczeniu, stwierdził, że nie jest on barbarzyńcą, ale kochającym Boga człowiekiem, który otwarcie odrzuca wojny religijne, powodujące wiele krzywdy i cierpienia. Spotkanie to miało ogromny wpływ na św. Franciszka i jego opinię dotyczącą islamu. Przekonał się, że odnalazł prawdziwą wiarę i miłość do jedynego Boga również wśród muzułmanów.²⁸ Spotkanie z Malikiem al-Kamilem rozpoczęło, według niektórych autorów, dialog między przywódcami chrześcijańskimi a przywódcami muzułmańskimi. Jednakże świat chrześcijański nie był jeszcze gotowy na tak wielkie zmiany.²⁹

Drugi z wybitnych misjonarzy franciszkańskich, Ramon Lull (1232-1315), był poetą, filozofem, teologiem i mistykiem z Majorki.³⁰ Lull dorastał w okresie rekonkwisty, kiedy chrześcijaństwo odzyskiwało wpływy na wyspie, a jego światopogląd kształtowała kultura katalońska charakteryzująca się pluralizmem czy nawet synkretyzmem, a także dużymi wpływami chrześcijańskiej, żydowskiej i muzułmańskiej filozofii i tradycji mistycznej. Pod wpływem doświadczenia objawień Chrystusa w latach 1262-1265 Lull zdecydował się radykalnie

²⁴ Na temat nauczania św. Franciszka dotyczącego kontaktów z muzułmanami zob. J. H o e b e r i c h t s, *Francis and Islam*, Quincy 1997.

²⁵ Ajjubidzi, sannicka dynastia pochodzenia kurdyjskiego rządząca w Egipcie w latach 1171-1250. Al-Malik al-Kamil Nasir al-Din Abu al-Ma'ali Muhammad (1180-1238) był czwartym sultanem z dynastii Ajjubidów.

²⁶ B. Z. K e d a r, *Crusade and Mission*, s. 119-126.

²⁷ Podróż św. Franciszka do Damietty i jego spotkanie z sultanem Malikiem al-Kamilem przedstawił św. Bonawentura w: *Biografii Św. Franciszka*; zob. R. P r e j s, Z. K i j a s (red.), *Źródła Franciszkańskie: Pisma św. Franciszka, Źródła biograficzne św. Franciszka, Pisma św. Klary i źródła biograficzne, Teksty ustalające normy dla braci i siostr od pokuty*, Kraków 2005, s. 914-916.

²⁸ *Dzieje Błogosławionego Franciszka i jego towarzyszy*, w: *tamże*, s. 1197-1198.

²⁹ Ch. W. T r o l l, *Mission and dialogue: the example of Islam*, Encounter 189-190/1992, s. 12.

³⁰ Zob. S. M. Z w e m e r, *Raymund Lull: First Missionary to the Moslems*, Liskeard-Cornwall 2006 (ta książka została po raz pierwszy opublikowana przez Funk and Wagnalls, New York 1902).

zmienić swój dotychczasowy sposób życia.³¹ Od tego momentu poświęcił się misji szerzenia Ewangelii wśród niechrześcijan, a w szczególności wśród muzułmanów. Był prekursorem nowoczesnego misjonarstwa. Miał dużą wiedzę z zakresu islamskiej doktryny, a także muzułmańskiej tradycji, filozofii, teologii i mistycyzmu, którą dzielił się w swoich pracach z kolejnymi pokoleniami misjonarzy.³² Wierzył, że by nawiązać z muzułmanami szczerzy i efektywne dialog, należy nauczyć się ich języka. Nigdy nie obawiał się islamu ani dyskusji z teologami muzułmańskimi. Głosił, że walka zbrojna przeciwko muzułmanom nie przyniesie rezultatów, a jedynym rozwiązaniem jest odnoszenie się do wyznawców islamu z szacunkiem i tolerancją.³³ W wielu swoich pracach, a wśród nich w sławnej *Llibre del gentil e dels tres savis* (*The Book of the Gentile and the Three Wise Men*),³⁴ podzielił się swoją wiedzą na temat doktryny islamu.³⁵ W czasie wypraw krzyżowych przekonywał, że walka z muzułmanami za pomocą miecza nie przyniesie rezultatów, a jedynym sposobem, by zdobyć ich serca, było zaufanie, szacunek, miłość i tolerancja.

Kolejną ważną postacią, która mogła zmienić historię chrześcijańsko-muzułmańskich relacji, był św. Tomasz z Akwinu (1225-1274).³⁶ Był on jednym z najwybitniejszych uczonych, korzystał z filozoficznych tekstów tłumaczonych przez muzułmańskie, żydowskie i chrześcijańskie „centra oświaty” w Toledo, Kordobie czy na Sycylii. Jego wiedza na temat islamu nie była jednak pełna, zwłaszcza jeśli chodzi o historię tej religii i dzieje świata muzułmańskiego. Nie ma również dowodów na to, by znał Koran, mimo iż dostępne były jego przekłady na język łaciński.

Święty Tomasz z Akwinu pisał na temat islamu w *Summa contra gentiles* i *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*. Jego stosunek do islamu daleki jest od obiektywizmu czy życzliwości, a jego argumenty przeciwko religii muzułmańskiej są odbiciem tradycyjnych chrześcijańskich poglądów,

³¹ T. l e M y e s i e r, *Vida Coetania*, w: A. S a w i c k a, *Drogi i bezdroża kultury katalońskiej*, Kraków 2007, s. 78-79.

³² Zob. D. U r v o y, *Soufisme et dialogue islamo-chretien*, *Islamochristiana* 30/2004, s. 55-64.

³³ T. M a s t n a k, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, Berkeley 2002, s. 104.

³⁴ Zob. R. L l u l l, *Llibre del gentil e dels tres savis*, Catala 2001.

³⁵ Na temat prac Lulla dotyczących muzułmańskiej filozofii, teologii i mistycyzmu zob. J. J u d y c k a, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Lublin 2005.

³⁶ J. W a l t z, *Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas*, *The Muslim World* 66(1976) nr 2, s. 81-95. J. Waltz wspomina interesującą pracę M.-D. Chenu, w której autorka proponuje podjęcie badań na temat *Islam and Christendom*, opierając się na *Summa contra Gentiles*; zob. M.-D. C h e n u, *Introduction a l'etude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal 1950 (wersja angielska: A.-M. L a n d r y, D. H u g e s, *Toward Understanding St. Thomas*, Chicago 1964, s. 295).

zarzucających islamowi przemoc, a Muhammadowi bycie fałszywym prorokiem. Święty Tomasz przyznawał, że w niektórych naukach Muhammada zawarta jest prawda, m.in. dotycząca monoteizmu, próbował jednak zdyskredytować je, skupiając się na ich odbiorcach. Wierzył, że fałszywa doktryna Muhammada mogła przyciągnąć jedynie nomadów, koczowników.³⁷

W myśli św. Tomasza z Akwinu dotyczącej islamu pojawiła się istotna kwestia, która może tłumaczyć brak pozytywnych rezultatów muźulmańsko-chrześcijańskich spotkań. Uważał on, że używanie jako argumentów w sporach z muźulmanami autorytetów biblijnych oraz racjonalnych metod jest bezsensowne. Sugerował, by w dyskusjach z przywódcami duchowymi islamu skupić się na obronie wiary zamiast na jej udowadnianiu.³⁸ Święty Tomasz był także przekonany, że użycie przemocy w nawracaniu muźulmanów nie jest odpowiednie, ponieważ wiara jest kwestią woli. Możliwe, że historia relacji muźulmańsko-chrześcijańskich poszłaby inną ścieżką, a porozumienie osiągnięto by wcześniej, gdyby myśl św. Tomasza została wzięta pod uwagę.

W XIII w. Zachód rósł w siłę, szykując kolejne kampanie, jednak wyprawy krzyżowe nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Krzyżowcy tracili wcześniej zdobyte miasta. W tym czasie pojawiła się nowa siła, tj. Turcy, którzy przybyli na Bliski Wschód z Azji Centralnej. Dość szybko przyjęli oni islam i zaczęli budować swoje imperium, stając się obrońcami nowej wiary.³⁹

Wysiłki średniowiecznych uczonych oraz misjonarzy chrześcijańskich wkładane w prowadzenie kontaktów z muźulmanami miały dwa cele: zniechęcić chrześcijan do wiary muźulmanów oraz zachęcić muźulmanów do stania się chrześcijanami. Kilka wieków zajęło im dojście do wniosku, że to pierwsze nie było potrzebne, natomiast drugie – niemożliwe.

Renesansowe poszukiwanie wiedzy, pragmatyzm i tolerancja

Nowy rozdział w historii stosunków muźulmańsko-chrześcijańskich otworzyło zdobycie w 1453 r. Konstantynopola przez Turków Osmańskich. Kiedy zdano sobie sprawę, że zwycięstwo nad muźulmanami nie jest możliwe, część chrześcijan przyjęła bardziej wyważoną, tolerancyjną postawę wobec muźulmań-

³⁷ J. W a l t z, *Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas*, s. 83-84.

³⁸ *Tamże*, s. 92.

³⁹ Osmanowie (1281-1922) dynastia sułtanów tureckich założona przez Osmana (1258-1324) w Anatolii niedługo po najeździe Mongołów. Po zdobyciu Konstantynopola w 1453 r. i zwycięstwach militarnych w Azji i Afryce Północnej zaczęli rządzić imperium muźulmańskim; przez długi czas zagrażali Europie; w XVIII i XIX w. rozpoczął się proces powolnego upadku imperium osmańskiego; zob. C. I m b e r, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, New York 2002; B. T e z c a n, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge 2010.

skiego Bliskiego Wschodu. Jednakże stanowisko Kościoła wobec islamu nadal było negatywne. Polemika z muzułmanami wciąż nie była poparta szczegółową, głębszą wiedzą na temat islamskiej doktryny i zwyczajów.

Wzrost zainteresowania islamem nastąpił w Europie w epoce renesansu. Zaczęto organizować ekspedycje na Bliski Wschód, zarówno odkrywcze, jak i naukowe. Wzrost kontaktów z muzułmańskim Wschodem spowodował znaczną, aczkolwiek nadal powolną i niechętną, zmianę nastawienia Zachodu do świata muzułmańskiego.⁴⁰ Z czasem fałszywe założenia, mity i stereotypy były poddawane weryfikacji.

W epoce renesansu nastąpiła ważna zmiana w stosunku do wiary muzułmanów.⁴¹ Była ona związana z uczonymi, takimi jak: Jan z Segowii (1400-1458),⁴² kard. Aeneas Silvius Piccolomini (1405-1464), papież Pius II (1405-1464),⁴³ kard. Mikołaj z Kuzy (1400-1464)⁴⁴ oraz XVI-wieczny protestancki teolog Teodor Bibliander (1504-1564).⁴⁵ Nawoływali oni do szanowania zasad religijnych islamu i uznania wartości moralnych muzułmanów oraz do podejmowania większych wysiłków w celu wzajemnego zrozumienia.

Jan z Segowii zaproponował nowe podejście do religii muzułmańskiej. Zwracał uwagę na bardzo ograniczoną wiedzę chrześcijan na ten temat. Przekonywał, że konfliktu z muzułmanami nie można zażegnać siłą, a jedynym rozwiązaniem jest droga negocjacji oraz poszerzania wiedzy dotyczącej islamu. Jan z Segowii próbował przekonać do swoich racji wielu uczonych. Wśród nich był m.in. Mikołaj z Kuzy, kardynał Kościoła katolickiego zaangażowany w reformy. Przejął on to nowe podejście do islamu, rozwijając je w swoich pracach. Skupił się na poszukiwaniu cech wspólnych obu religii, odwołując się m.in. do Abrahama, jako ojca wszystkich religii monoteistycznych, oraz porównując wersety Koranu z fragmentami Biblii. Ponadto zajął się również kwestią podobieństwa praktyk religijnych chrześcijaństwa i islamu. Jednak w późniejszych pracach Mikołaj z Kuzy powrócił do wcześniejszych, średniowiecznych poglądów dotyczących islamu, dyskredytujących Koran oraz Muhammada jako fałszywego proroka. Należy podkreślić, że mimo tego nieoczekiwanego zwrotu z drogi tolerancji i szacunku w kierunku negacji i odrzucenia, Mikołaj z Kuzy, szukając podstaw

⁴⁰ Zob. R. A r m o u r, *Islam, Christianity and the West*, s. 103-107.

⁴¹ *Tamże*, s. 103-107.

⁴² Zob. R. W. S o u t h e r n, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1962, s. 89-92.

⁴³ Kardynał Aeneas Silvius Piccolomini był bardzo szanowanym włoskim humanistą, który w 1458 r. został wybrany papieżem i przybrał imię Pius II.

⁴⁴ R. W. S o u t h e r n, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, s. 89-92.

⁴⁵ Zob. K. V e l h o w, *The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and their Attitude to Islam (1520-1560)*, *Islam and Muslim-Christian Relations* 6/1995, s. 229-254.

do pokojowych rozmów chrześcijan i muzułmanów, rozpoczął dyskusję nad potrzebą wzajemnego zrozumienia.

Nie ulega wątpliwości, że epoka renesansu przyniosła znaczną zmianę w chrześcijańskim sposobie postrzegania islamu. Uczeni nie tylko dążyli do zdobycia rzetelnej wiedzy na temat islamu i jego istoty, ale poszukiwali także elementów łączących islam i chrześcijaństwo, i – co najważniejsze – proponowali rozmowę zamiast walki zbrojnej. Niewątpliwym sukcesem uczonych takich jak Jan z Segowii czy Mikołaj z Kuzy był fakt, że wyznaczyli oni drogę wzajemnego zrozumienia.

Wraz z upadkiem Bizancjum i wzrostem potęgi Turków Osmańskich, groźba zbrojnego najazdu islamu na Europę stanowiła duże zagrożenie. W 1529 r. armia Suleimana II była już pod Wiedniem. Nie udało im się zdobyć miasta, jednak zagrożenie możliwą inwazją istniało przez następne półtora wieku. Nic więc dziwnego, że w podobnych okolicznościach pokojowe podejście do muzułmanów w Europie zaczęło zanikać. W okresie reformacji nie było dużego zainteresowania islamem, a negatywne opinie zaczęły znowu dominować. Wiek XVI przyniósł ogromne zmiany w świecie muzułmańskim, tj. ekspansję trzech imperiów. Turcy Osmańscy przesunęli się do Azji Południowo-Wschodniej oraz Wschodniej Europy i Północnej Afryki. Dynastia Safawidów dała początek imperium na terenie Persji,⁴⁶ a Wielcy Mogołowie panowali w Indiach.⁴⁷ Imperia te reprezentowały siłę i osiągnięcia cywilizacji muzułmańskiej we wszystkich dziedzinach.

Sukcesy nie trwały jednak długo, gdyż wkrótce zaczął się nieuchronny proces powolnego upadku muzułmańskiego Wschodu. Układ sił zaczął się zmieniać na korzyść chrześcijańskiego Zachodu. Dzięki sukcesom Portugalczyków w wyprawach morskich otwarty został nowy szlak wiodący do Azji. Pod kontrolą Europejczyków znalazło się Morze Arabskie oraz Azja Południowa i Południowo-Wschodnia. W Europie Wschodniej Turcy zostali pokonani w bitwach pod Lepanto (1571) oraz pod Wiedniem (1683). Jedynym miejscem, gdzie muzułmanie wciąż utrzymywali swoją dominację, pozostało północne wybrzeże Afryki.

Łaciński Zachód, będący długo pod dominacją świata islamskiego, zaczął być dla niego równorzędnym konkurentem, wręcz coraz groźniejszym rywalem. Eu-

⁴⁶ Safawidzi (1502-1736) jedna z najbardziej znanych i najpotężniejszych dynastii, która rządziła Iranem. Za jej panowania szyizm *Ithna'ashari* (Dwunastowcy) stał się oficjalną religią imperium; zob. A. J. N e w m a n, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London 2006; C. P. M e l v i l l e (red.), *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, London 1996.

⁴⁷ Wielcy Mogołowie (1526-1858) byli potomkami Timurydów, którzy ok. 1700 r. zawładnęli większością terytorium Subkontynentu Indyjskiego – od Bengalu na wschodzie po Beludżystan na Zachodzie i od Kaszmiru na północy do zatoki (basenu) Kaveri na południu; zob. D. I. S t r e u s a n d, *The Formation of the Mughal Empire*, Delhi-New York 1989; J. F. R i c h a r d s, *The Mughal Empire*, Cambridge-New York 1992.

ropa wkraczała w okres odkryć naukowych, postępu technologicznego oraz kulturowego, podczas gdy świat islamski pogrążał się w stagnacji i defensywie. Trzeba podkreślić, że XIX-wieczna rewolucja przemysłowa „ustawiła” Zachód w korzystnej pozycji. Rozzuchwaleni władcy europejscy zaczęli rozglądać się za nowymi ładami do podbicia.

Nowa oświeceniowa perspektywa – zdobywanie wiedzy z bezpośrednich źródeł

Wiek XVI oraz XVII to rozwój nowych studiów nad islamem oraz osobą Muhammada. Po ekspansji w rejonie Morza Śródziemnego rozpoczęto zakładanie i rozwój kolonii, zawierano sojusze z muzułmanami. Nastąpił również rozłam w chrześcijaństwie związany z pojawieniem się protestantyzmu. Okoliczności te sprawiły, że antyislamskie głosy i dyskusje zaczęły zanikać. Zainteresowanie rejonem muzułmańskiego Wschodu wykraczało poza aspekt religijny. Z tego powodu nie można było dłużej ograniczać się jedynie do teologicznych dysput na temat Koranu, Muhammada oraz wczesnej historii muzułmanów. Wraz ze wzrostem siły i pozycji Zachodu w XVII w., gdy możliwość inwazji muzułmanów nie była już realnym zagrożeniem, zachodni uczeni zaczęli postrzegać islam nie jako wroga, ale jako ruch religijny.⁴⁸ Rozpoczęto bardziej wnikliwe studia nad islamem, zajęto się językiem i literaturą arabską. Powstawało coraz więcej prac prezentujących bardziej obiektywną i wiarygodniejszą wiedzę na temat islamu. Pomogły one zastępować mity i fałszywe przekonania z faktami. Niechęć i negatywne, krytyczne nastawienie do islamu wciąż jednak dominowało w myśleniu ludzi Zachodu, czego przykładem mogą być m.in. prace Ludwika Maracci (1612-1700), znawcy Koranu oraz języka arabskiego.⁴⁹

Zupełnie nową perspektywę postrzegania religii wnieśli myśliciele oświeceniowi. Odwoływali się oni do tego, co racjonalne, do rozumu oraz do aksjomatów myślowych, które według nich były uniwersalne i oczywiste. Nowe podejście do religii wywołało niepokój zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów. Stosunek do islamu naznaczony był przez teorię religii, która odwoływała się do stwierdzenia, że religie innych ludzi nie są ani herezją, ani wypaczoną wersją chrześcijaństwa, oraz do nowych metod studiowania innych religii. Przykładem takiego podejścia jest biografia Muhammada napisana przez hrabiego Henryka Boulainvilliersa (1658-1722), przedstawiająca proroka jako wolnego, nieskrepowanego myśliciela i założyciela nowej religii.⁵⁰

⁴⁸ R. A r m o u r, *Islam, Christianity and the West*, s. 133.

⁴⁹ M. B o r r m a n s, *Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran*, *Islamochristiana* 28/2002, s. 73-86.

⁵⁰ R. A r m o u r, *Islam, Christianity and the West*, s. 135.

W epoce oświecenia zainteresowanie nauką języka arabskiego oraz studiami nad Koranem ożywiło się. Powstawały nowe przekłady Koranu, prezentujące obiektywny obraz Muhammada, skupiające się na faktach, mające wiarygodne źródła (m.in. arabskie komentarze do Koranu). Powstawały także inne dzieła, m.in. Edwarda Gibbona (1737-1794), dotyczące proroka i islamu. Były one wszechstronne, kompletne, poparte wiarygodnymi źródłami, prezentowały wyważony stosunek do Muhammada i jego religii. Trzeba podkreślić, że Gibbon miał ogromny wpływ na zachodnią percepcję proroka, islamu i jego miejsca w historii. W przeciwieństwie do swoich poprzedników, także myślicieli arabskich, widział on rozwój islamu nie jako zjawisko odrębne, odseparowane od „idącego naprzód” Kościoła, ale jako część historii ludzkości. Autor ten brał pod uwagę wzajemne oddziaływanie na siebie cywilizacji i kultur Azji, Europy oraz obszaru imperium bizantyjskiego.

Rozwój systematycznych badań i studiów nad islamem w XIX i XX w.

Pod koniec XVIII w. Europejczycy byli gotowi do bardziej wnikliwych studiów na temat islamu niż dotychczas. Inwazja Napoleona na Egipt rozpoczęła kontrolę Zachodu nad światem muzułmańskim. Francuskie panowanie w Egipcie miało duże znaczenie. Wzrost zainteresowania obszarami świata islamu stał się impulsem do podejmowania studiów nad islamem oraz rozpoczęło długotrwałe zmagania władzy Zachodu o wpływy na tych terenach.⁵¹ Chrześcijańscy misjonarze, teologowie i naukowcy mieli coraz więcej okazji do bezpośrednich spotkań z muzułmańską społecznością oraz do uczestniczenia w religijnych dysputach. Z początkiem XIX w. byli oni podzieleni co do poglądów i stosunku do islamu. Niektórzy nadal postrzegali tę religię jako wroga i niebezpiecznego rywala chrześcijaństwa, podczas gdy inni skłaniali się bardziej ku teorii, że religia jest powszechna dla natury człowieka, jest formą jego ekspresji. Wspólna dla obu stron była akceptacja tego, że Muhammad i jego zwolennicy odegrali istotną rolę w historii świata. Wyraźnie widoczna była jednak polaryzacja chrześcijańskiego postrzegania islamu, rozdzwięk między nieprzychylnymi, tradycyjnymi poglądami a bardziej pozytywnymi opiniami. Historyk i teolog Frederic Denison Maurice (1805-1872) uważał, że islam nie jest wrogi chrześcijaństwu, powinien być akceptowany w kręgach chrześcijańskich ze względu na swój monoteistyczny charakter, praktyki religijne oraz jasno sprecyzowane, zdrowe zasady moralne.

⁵¹ Napoleon Bonaparte sprowadził do Egiptu grupę 165 naukowców, artystów i pisarzy. Celem tej naukowej misji było założenie w Kairze Instytutu Naukowego (Institut d'Egypte) oraz arabskiej i francuskiej drukarni. Rezultaty badań prowadzonych przez naukowców francuskich i egipskich opublikowano w 22-tomowym dziele *Description de l'Egypte*. Na temat wyprawy Napoleona do Egiptu i jej rezultatów zob. P. S t r a t h e r n, *Napoleon in Egypt. The Greatest Glory*, London 2007.

Poglądy Maurice'a rozwinął Reginald Bosworth Smith (1819-1905), który wierzył, że islam ma bardzo rozwinięte zasady etyczne, postrzegał go jako sojusznika chrześcijaństwa. Według niego, Brytyjczycy powinni poznać głębiej istotę islamu, by nawiązać poprawne, pokojowe stosunki z muzułmanami.

XIX-wieczny nurt romantyzmu przyniósł zmiany w zakresie badań nad problematyką dotyczącą islamu. Spowodował przeniesienie islamu z obszaru dysput religijnych w obszar związany ze sprawami moralnymi i społeczno-politycznymi. Największą uwagę zwracały tematy związane z płcią – pozycją kobiet w społeczeństwie oraz problemem przemocy domowej. Egzotyka muzułmańskiego Wschodu fascynowała uczonych i artystów, skłaniając ich do dalszych studiów. Muzułmański Wschód stał się inspiracją niezwyklej poezji romantycznej. W XVIII oraz XIX w. rozwinęła się nowa dziedzina studiów – orientalistyka. Dla naukowców punktem wyjścia była religia islamu. Następnie skupiali się oni na studiowaniu języka, historii i kultury ludzi tworzących cywilizację muzułmańską.

W XIX w i na początku XX w., w wyniku starań orientalistów o ocalenie arabskich dzieł (istniały jedynie w formie manuskryptów), zaczęły powstawać nowe przekłady Koranu oraz traktaty rzucające więcej światła na sprawy islamu, m.in. na postać proroka Muhammada. Wyraźny postęp nastąpił na kilku płaszczyznach: historycznej oceny Muhammada, historii Koranu i wiedzy na temat islamskiej kultury, począwszy od mistycyzmu aż po prawo, obyczaje oraz sztukę.

Uczni Zachodu coraz głębiej poznawali osiągnięcia cywilizacji muzułmańskiej, a ich podejście do niej stawało się bardziej obiektywne, chociaż Kościół katolicki nadal uważał islam za herezję. Widoczny na Zachodzie nieunikniony upadek imperium Osmanów, dotychczasowego obrońcy islamskich wartości, oraz wzrastające problemy polityczno-społeczne i upadek kulturowy muzułmańskiego Wschodu umocniły przekonanie Zachodu o swojej wyższości we wszystkich sferach życia. Spowodowało ono wzmocnienie negatywnych postaw wobec islamu. Jednak rozwój nauki, studiów nad islamem, zarówno przez zachodnich jak i muzułmańskich uczonych, oraz pojawiające się głosy o potrzebie wzajemnego zrozumienia na drodze porównania religii przyniosły pozytywne zmiany wizerunku islamu w świecie chrześcijańskim.

Na początku XX w. zaznaczyła się znaczna poprawa w relacjach między islamem a chrześcijaństwem. Było to rezultatem dobrze zorganizowanej pracy misjonarzy oraz aktywności muzułmańskich reformatorów. Wzywali oni muzułmanów do pogodzenia nowoczesności Zachodu z tradycją islamską w duchu wzajemnego szacunku i tolerancji. Wzmocniona migracja ludności po I wojnie światowej oraz częste kontakty ludzi różnych kultur i narodowości sprawiła, że chrześcijanie i muzułmanie zdobywali wiedzę na swój temat szybciej niż

dotychczas, a potrzeba tzw. dialogu życia spowodowała bardziej tolerancyjne nastawienie obu stron.

Inicjatywy dialogiczne przed II Soborem Watykańskim

Okres międzywojenny to czas pontyfikatu papieża Piusa XI, który przyczynił się m.in. do pozytywnej zmiany nastawienia chrześcijan wobec islamu. Od czasu tego pontyfikatu oficjalne teksty Kościoła katolickiego zaczęły wyraźnie rozgraniczać pojęcie pogaństwa od islamu.⁵²

II wojna światowa przyniosła wzrost nacjonalistycznych aspiracji oraz nieporozumień religijnych. Wraz z nadejściem nowego porządku, wielości, różnorodności etnicznej, kulturowej oraz religijnej zaistniała potrzeba otworzenia nowego rozdziału w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich, opartego na wzajemnym uznaniu i szacunku.

W 1949 r. Kościół katolicki ogłosił dokument *De motione oecumenica*, w którym przedstawił zasady kontaktów katolików z niekatolikami.⁵³ W dokumencie tym nie występowało słowo „dialog”. Nie odnosił się on też do kontaktów Kościoła katolickiego z ludźmi innej wiary, a jedynie z chrześcijanami. Należy jednak zgodzić się z opinią Eugeniusza Sakowicza, że instrukcja ta zwiera znaczący opis słowa „dialog”, oraz twierdzenia natury ogólnej, które jasno wskazują, że przedstawione metody mogą być zastosowane także w relacjach z wyznawcami religii niechrześcijańskich.⁵⁴ Dokument ten jest ważny, gdyż wskazuje zmiany w postawie Kościoła katolickiego nie tylko w zakresie ekumenizmu (czyli ruchu dążącego do jedności chrześcijaństwa), ale także w relacjach z innymi religiami. Kościół zezwolił na spotkania katolików z niekatolikami, podczas których strony mogłyby otwarcie omówić problemy wiary i zwyczajów, bez pomijania ważnych kwestii.

Chrześcijańska refleksja na temat obu religii oraz wzajemne kontakty między ich wyznawcami stymulowały dalsze pozytywne zmiany. Należy tu wspomnieć badacza islamu Louisa Massignona (1883-1962). Uczony ten znacząco wpłynął na zmianę stosunku chrześcijan do muzułmanów.⁵⁵ Starał się skłonić Zachód, by

⁵² J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 135.

⁵³ Congregation of Sacred Office, *De Motione Oecumenica, Acta Apostolicae Sedis*, AAS, Annus XXXXII, Series II, t. XVII, 1950, s. 142-157.

⁵⁴ E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, Warszawa 2000, s. 41.

⁵⁵ Zob. Ch. W. Troll, *Islam and Christianity Interacting in the Life of an Outstanding Christian Scholar of Islam: The Case of Louis Massignon (1883-1962)*, *Islam and the Modern Age*, August 1984, s. 157-166; G. Bassetti-Sani, *A Catholic Islamist Louis Massignon (1883-1983)*, *Bulletin* 18(1983) nr. 3, s. 258-265.

odkrył i docenił bogactwo cywilizacji islamskiej. Uważał, że naukowcy zachodni powinni rozwijać obiektywne badania nad różnymi aspektami kultury muzułmańskiej. Był przekonany, że wszystkie trzy wielkie religie monoteistyczne pochodzą z jednego źródła, a zapis koraniczny, że prawa Boga są ponad prawami człowieka, przybliża muzułmanów do chrześcijaństwa.⁵⁶

Ważną postacią był również Victor Courtois (1907-1960), którego wkład w rozwój dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego był bardzo cenny.⁵⁷ W latach 1946-1960 wydawał on w Kalkucie czasopismo „A Bulletin of Information about Islam with Special Reference to India”. W „Biuletynie” tym Courtois starał się przybliżyć czytelnikom religię muzułmańską, przedstawić ją jak najbardziej obiektywnie i rzetelnie, skupiając się na wierzeniach, instytucjach oraz współczesnym rozwoju. W swoich artykułach wielokrotnie powtarzał, że powinno się kłaść nacisk nie na to, co dzieli chrześcijan i muzułmanów, ale na to, co może ich do siebie przybliżyć, oraz że należy podchodzić do muzułmanów jak do braci, a nie wrogów. Wzywał także do lepszego i głębszego wzajemnego zrozumienia. Uważał, że tym, co jednoczy wszystkich ludzi, jest wiara w jednego, tego samego Boga. Widział w tym podstawę do braterstwa całego rodzaju ludzkiego.

Chrześcijańsko-muzułmańskie rozmowy zaczęły przybierać kształt ogólnoswiatowego dialogu. Wysiłki jego obrońców przynosiły pozytywne, obiecujące efekty w drugiej połowie XX w. Kościół katolicki zaczął otwierać się na dialog i nowoczesność. Papież Jan XXIII uznał za konieczne zwołanie soboru powszechnego, by wprowadzić Kościół w nowoczesny, radykalnie zmieniający się świat. Jak podkreślił George Weigel, papież chciał, aby sobór skupił się przede wszystkim na duszpasterskiej i ewangelicznej misji Kościoła.⁵⁸ 11 października 1962 r. rozpoczął się II Sobór Watykański, uznawany za jedno z najbardziej znaczących wydarzeń w historii chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego.

Jan XXIII i jego nowatorska encyklika *Pacem in terris*

Jedną z najważniejszych encyklik Jana XXIII (1881-1963) była *Pacem in terris*.⁵⁹ Stała się ona inspiracją i podstawą nowego podejścia Kościoła do

⁵⁶ L. M a s s i g n o n, *Trois priers d'Abraham*, w: Y. M o u b a r a c (red.), *Opera Minora*, Beirut 1963, t. 3, s. 804-816.

⁵⁷ Ch. W. T r o l l, *Christian-Muslim Relations in India. A Critical Survey*, Islamochristiana 5/1979, s. 119-149.

⁵⁸ Na temat problematyki przemian i transformacji w Kościele katolickim, zwłaszcza otwarcia na świat współczesny, po II Soborze Watykańskim zob. M. L. L a m b, M. L e v e r i n g (red.), *Vatican II: Renewal within Tradition*, Oxford-New York 2008; W. M a d g e s (red.), *Vatican II: Forty Years Later*, Maryknoll 2006; M. J. W i l d e, *Vatican II: A Sociological Analysis of Religious Change*, Princeton 2007.

⁵⁹ J o h n X X I I I, *Pacem in terris*, http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html (dostęp 10 XII 2012).

nowoczesnego świata. Głównym tematem poruszonym przez papieża był pokój na świecie. W encyklice tej Ojciec Święty skupił się na pozycji człowieka w społeczeństwie, a w szczególności zajął się kwestią praw człowieka. Według Jana XXIII, prawa człowieka mogą istnieć tylko wtedy, gdy zapewniona jest równość ludzi i respektowana godność każdego człowieka. Jest to warunek konieczny, by ludzie byli świadomi swoich praw oraz (co z nich wynika) swoich obowiązków.⁶⁰ Ponadto papież wskazywał, że posiadanie tych praw przekona i zachęci ludzi do uznawania i respektowania praw innych ludzi oraz poszukiwania w życiu najwyższej wartości, czyli Boga. Jan XXIII był przekonany, że w społeczeństwach, które przestrzegają praw człowieka, ludzie będą lepiej rozumieć rzeczywistość: prawdy, sprawiedliwości, wolności i staną się świadomymi członkami społeczeństwa opartego na tych wartościach i prawach.

W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII zwrócił również uwagę na to, że we współczesnym świecie coraz częściej dochodzi do różnego rodzaju konfliktów i nieporozumień. Wskazał, że nie należy ich rozwiązywać przy użyciu siły, a najważniejszym środkiem są negocjacje.⁶¹ Wierzył także, że tylko przez rozwój kontaktów z innymi ludziami mogą zdać sobie sprawę z łączących ich naturalnych więzi oraz zbudować wzajemne relacje na podstawach szacunku, tolerancji i miłości. W sferze relacji między wyznawcami różnych religii Jan XXIII wyrażał przekonanie, że katolicy powinni być gotowi do słuchania oraz zrozumienia innych ludzi. Uważał, że dążenie do pokoju na świecie jest najważniejszym zadaniem, nadto koniecznym i ostatecznym celem współczesnego świata, a Kościół katolicki powinien podjąć się tego ogromnego wyzwania. Analizując encyklikę, można stwierdzić, że chociaż w tekście nie pojawia się słowo „dialog”, w całości jest ona poświęcony dialogowi Kościoła katolickiego ze światem współczesnym. Ponadto wskazuje podstawy bardziej świadomych przygotowań do prowadzenia takiego dialogu.

Encyklika *Pacem in terris* stała się wyraźną i zdecydowaną zapowiedzią wkroczenia przez Kościół katolicki w nową erę relacji z niekatolikami i niechrześcijanami. Wyraźnie zaznaczony został również cel tych relacji – „pokój na świecie”, oraz metody jego osiągnięcia – „małymi krokami”.⁶² Encyklika podkreśliła również ważne dla przyszłego dialogu kwestie, takie jak skupienie się na sytuacji człowieka w społeczeństwie, potrzebę obrony godności człowieka oraz szacunku dla prawa do wolności religijnej.

W 1963 r. otwierając drugą sesję II Soboru Watykańskiego, następca Jana XXIII, papież Paweł VI (1897-1978), podniósł kwestię pozostałych reli-

⁶⁰ *Tamże*, nr 44.

⁶¹ *Tamże*, nr 126-127.

⁶² *Tamże*, nr 163.

gii monoteistycznych. Podkreślił, że Kościół katolicki jest otwarty i patrzy również poza „horyzont chrześcijaństwa”, na wyznawców innych religii wierzących w jedynego Boga. Jego przemówienie zasygnalizowało nadchodzące nowe podejście Kościoła katolickiego do niechrześcijan, a wśród nich także do muzułmanów.

Przez ponad trzysta lat historii kontaktów między wyznawcami chrześcijaństwa i islamu dominowały konflikty zbrojne, bolesne spory, gorzkie polemiki, niechęć, uprzedzenia i wrogość. Mimo negatywnego stosunku chrześcijaństwa do islamu i muzułmanów w Kościele katolickim pojawiały się osoby głoszące potrzebę dążenia do wzajemnego zrozumienia i dialogu.⁶³ Przełom zaczął się w II połowie XX w. Podczas II Soboru Watykańskiego wezwano chrześcijan do uszanowania innych religii, w tym islamu. Papież Paweł VI zostawił swemu następcy Kościół otwarty na dialog z religiami niechrześcijańskimi w duchu tolerancji i szacunku. Jan Paweł II kontynuował działania swego poprzednika. Zaangażował się m.in. w problemy na Bliskim Wschodzie, które wydawały się nie do rozwiązania. Odwoływał się do wzajemnego szacunku i miłości do drugiego człowieka, zdecydowanie sprzeciwiał się wszelkim formom przemocy i zbrojnych interwencji. Wierzył, że najważniejszym sposobem na przywrócenie pokoju na obszarze Bliskiego Wschodu jest dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem. Wielokrotnie spotykał się z żydowskimi i muzułmańskimi przywódcami duchownymi, był także pierwszym papieżem, który odwiedził synagogę oraz meczet.

Dorota Rudnicka-Kassem, Kraków

⁶³ Zob. rozważania na temat stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich, oparte na bogatym materiale źródłowym, przedstawiające formowanie się „zachodniego” stosunku do islamu i jego wyznawców od czasów najdawniejszych do dzisiejszych, jak również obszerną bibliografię do tematu: N. D a n i e l, *Islam and the West: The Making of an Image*. Książka ta została przez autora uzupełniona i zaktualizowana przed jego śmiercią w 1992. Zob. także R. A r m o u r, *Islam, Christianity and the West*; H. G o d d a r d, *A History of Christian-Muslim Relations*; C. A d a m s, *Islam and Christianity: The Opposition and Similarities*, w: A. S a v o r y, D. A g i u s (red.), *Logos Islamicos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto 1984, s. 287-306.

II. DIALOG KOŚCIOŁA Z ISLAMEM JAKO PRZEJAW MIŁOSIERDZIA

Kościół katolicki od czasu II Soboru Watykańskiego wszedł oficjalnie na drogę dialogu z niekatolickim światem, w tym także z wyznawcami islamu. Przyjęcie postawy dialogicznej w stosunku do całej ludzkości stało się jednym z głównych wyznaczników *aggiornamento* Kościoła sformułowanych na soborze i kontynuowanych przez papieży Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI.¹ Punktem zwrotnym w podejściu do wyznawców innych religii była szczególnie encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*, w której papież nakreślił kilka kręgów dialogu prowadzonego przez Kościół, obejmujących chrześcijan odłączonych od biskupa Rzymu, wyznawców innych religii oraz wszystkich ludzi dobrej woli.²

Jednak przełomowym dokumentem Kościoła katolickiego, poruszającym kwestię dialogu z wyznawcami innych religii, a pośród nich także z muzułmanami, jest soborowa Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w której Kościół zapewnia o swoim szacunku wobec wyznawców islamu, zapraszając ich do współpracy, oczyszczenia pamięci historycznej oraz wyzbycia się wielowiekowych uprzedzeń.³ Liczne spotkania papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI z przedstawicielami władz z państw o większości muzułmańskiej oraz papieskie podróże apostołskie do krajów zdominowanych przez większość muzułmańską potwierdzają jedynie wolę prowadzenia dialogu i współpracy z muzułmanami, wyrażając aktualność słów *Nostra aetate*.⁴

¹ E. S a k o w i c z, *Dialog międzyreligijny*, w: t e n z e (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 131-139.

² P a w e ł VI, *Ecclesiam suam*, nr 78-111, w: *Jan XXIII. Paweł VI. Jan Paweł II. Encykliki*, Warszawa 1981, s. 81-114; E. S a k o w i c z, *Dialog międzyreligijny*, s. 135-137.

³ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 334-338.

⁴ Celem naszej pracy nie jest dokonanie dokładnej analizy wszystkich inicjatyw dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego, ale ogólna prezentacja dialogu Kościoła z muzułmanami w kontekście tajemnicy Bożego miłosierdzia i ludzkiej odpowiedzi na nie. Więcej na temat dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego można przeczytać w: E. S a k o w i c z, *Dialog międzyreligijny*, s. 129-162; H. G o d a r d, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009, s. 174-237; E. S a k o w i c z, *Rozmowy o islamie i dialogu*, Lublin 2007, s. 25-56 i 77-114. Musimy jednak przyznać, że zadeklarowana przez Kościół katolicki wola współpracy i wzajemnego szacunku wobec wyznawców islamu jawi się nam jako nie do końca zrealizowany ideał, do którego trzeba ciągle dorastać. Musimy bowiem ze smutkiem stwierdzić, że niektóre środowiska katolickie i część duchowieństwa powielają medialne stereotypy dotyczące islamu, podzielaając lęki i obawy takich zachodnich publicystów, jak Oriana Fallaci czy Vittorio Messori. Również papież Benedykt XVI na początku swego pontyfikatu nie ustrzegł się przed niefortunną wypowiedzią na temat islamu, cytując w trakcie swojego wykładu wygłoszonego 12 IX 2006 r. na uniwersytecie w Ratyźbonie obraźliwe dla muzułmanów słowa bizantyńskiego cesarza Manuela II Paleologa na temat misji proroka Muhammada; por. J. M a j e w s k i, *Burza nie tylko medialna. Ratyżboński wykład Benedykta XVI w środkach przekazu*, Więź 51(2008) nr 1, s. 65-71.

Również po stronie muzułmańskiej można zauważyć liczne inicjatywy zmierzające do lepszego wzajemnego poznania i współpracy z chrześcijanami, w tym także z Kościołem katolickim. Szczególnie istotnym wydarzeniem było zaproszenie papieża Jana Pawła II przez marokańskiego króla Hassana II do wygłoszenia przemówienia do młodzieży muzułmańskiej zgromadzonej na stadionie w Casablance (19 VIII 1985). Jednakże wydaje się, że najważniejszą muzułmańską inicjatywą zmierzającą do wzmocnienia postawy dialogu z chrześcijanami jest list 138 uczonych muzułmańskich *Jednakowe słowo dla nas i dla was* skierowany do przywódców chrześcijańskich (13 X 2007), w którym islamscy uczeni zapraszają chrześcijan do owocnego dialogu, braterstwa i współpracy, nawiązując do przykazania miłości Boga i bliźniego, które jest podstawowym imperatywem moralnym w dialogu zarówno dla muzułmanów, jak i chrześcijan.⁵ Autorzy listu przytaczają obszernie fragmenty tekstów koranicznych i biblijnych.⁶ W ten sposób ukazują muzułmanów jako bliźnich dla chrześcijan, zapewniając o swoim szacunku i życzliwości wobec uczniów Chrystusa, o ile ci ostatni nie są wrogami muzułmanów, prześladując ich i wypowiadając wojny.⁷

Dialog, jak zapewnia Eugeniusz Sakowicz, związany jest z odwagą konstruktywnego zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi, czemu powinny towarzyszyć empatia, chęć zrozumienia innego człowieka i jego akceptacja oraz współczucie i solidarność z bliźnimi.⁸ Jego zaprzeczeniem jest natomiast pogarda, pycha i uczucie wyższości wobec innych, arogancja, obojętność czy nienawiść. Postawa dialogiczna przyjęta przez Kościół ma zatem na względzie akceptację drugiego człowieka, będąc w ten sposób realizacją przykazania miłości Boga i bliźniego.

Również otwarte na dialog środowiska muzułmańskie, w celu uwiarygodnienia swojej postawy dialogicznej, powołują się na Koran i sunnę, odwołując się do konieczności posłuszeństwa wobec miłosiernego Boga i wypełniania Jego

⁵ Należy tu wyraźnie podkreślić bardzo nowatorskie i oryginalne – z perspektywy muzułmańskiej tradycji – ujęcie przez autorów Listu 138 zasady miłości bliźniego wobec chrześcijan i Żydów. Nie zawsze bowiem w historii teologicznej myśli i pragmatyki muzułmańskiej stanowisko wobec ludzi Księgi było (i w niektórych muzułmańskich nadal jest!) tak życzliwe i przyjaźnie ujmowane.

⁶ Należy zaznaczyć, że liczba sygnatariuszy listu *Jednakowe słowo dla nas i dla was* powiększyła się i wynosi obecnie (do 1 VII 2010 r.) 307 uczonych i duchownych muzułmańskich. Listę wszystkich sygnatariuszy Listu można znaleźć na oficjalnej stronie internetowej jordańskiego Królewskiego Instytutu Badań nad Myślą Muzułmańską Ahl al-Bajt (<http://www.acommonword.com>).

⁷ Zob. *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa*, tłum. A. Skowron-Nalborczyk, S. Grodz, *Więź* 51(2008) nr 1, s. 35-54.

⁸ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, s. 129 n.

woli przez przyjęcie postawy otwartości i wspaniałomyślności wobec wszystkich ludzi. Przykładem takiej postawy w stosunku do „ludzi Księgi” jest dla muzułmanów sam prorok Muhammad, który – jak podają *hadisy* – gościł w Medynie grupy chrześcijan, pozwalając im na nocleg i modlitwę w meczecie i proponując uprzejmą dyskusję nad wybranymi tematami dotyczącymi wiary.⁹ Jest on więc w oczach muzułmanów pięknym przykładem kontaktów międzyreligijnych, opierających się na tolerancji, dialogu i poszukiwaniu porozumienia, oraz doskonałym ucieleśnieniem koranicznego nakazu: „I nie dyskutujcie z ludem Księgi inaczej, jak w sposób uprzejmy – z wyjątkiem tych spośród nich, którzy są niesprawiedliwi – i mówcie: «Uwierzyliśmy w to, co nam zostało zesłane i w to, co wam zostało zesłane. Nasz Bóg i wasz Bóg jest jeden i my jesteśmy Mu całkowicie poddani»” (sura 29,46).¹⁰

Jak zapewnia Tomasz Stefaniuk, pozytywny stosunek muzułmanów do chrześcijan podyktowany jest przez zasady etyki islamskiej, opartej na koranicznym nakazie czynienia dobra i bycia miłosiernym i wielkodusznym.¹¹

Katolickie nauczanie o dialogu wynika bezpośrednio z prawdy o miłosiernym Bogu, który objawia się człowiekowi, prowadząc z nim dialog zbawienia i miłości. Źródłem tego Boskiego dialogu z człowiekiem jest – zgodnie ze słowami encykliki papieża Pawła VI *Ecclesiam suam* – dobrotliwa miłość Boga okazywana wszystkim ludziom bez wyjątku.¹² Miłość ta jest miłością miłosierną, która wyraża się w Bożej dobroci i przebaczeniu, łagodności i życzliwości, opiece i nieustannej trosce o człowieka oraz hojności aż po dar wiekuistego szczęścia i nieśmiertelności. Bóg „bogaty w miłosierdzie” jawi się nam zatem jako „pierwsza strona” dialogu, jego inspirator i świadek, gdyż stwarzając ludzi, powołał ich do dialogu zarówno ze sobą, jak i między sobą, a jego zasadą ma być miłość Boga i bliźniego. W perspektywie chrześcijańskiej i islamskiej człowiek, będąc zaproszony do przyjaźni z Bogiem, wezwany jest do prowadzenia dialogu z Bogiem i drugim człowiekiem.¹³ Naśladowanie Boga w Jego miłosierdziu sprawia, że językiem tego dialogu ma być język miłości, życzliwości i przebaczenia. Zarówno

⁹ T. S t e f a n i u k, *Meandry dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, w: J. S t r a n z (red.), *Dialog w żywiole wyobraźni*, Poznań 2008, s. 240 n.; zob. A. W ą s, *Muzułmańska Nostra aetate?* *Więź* 51(2008) nr 1, s. 58.

¹⁰ Poprawione w stosunku do tłumaczenia Bielawskiego, w którym widnieje: „I nie sprzeczcacie się”; cyt. za: T. S t e f a n i u k, *Meandry dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, s. 241.

¹¹ *Tamże*, s. 242.

¹² P a w e ł VI, *Ecclesiam suam*, nr 70-82; zob. J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 4, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 6; E. S a k o w i c z, *Wstęp*, w: t e n ż e (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 22; t e n ż e, *Dialog międzyreligijny*, s. 136, 139.

¹³ *Tamże*.

Biblia, jak i Koran wzywają bowiem do przyjęcia postawy miłosiernej, pełnej życzliwości i cierpliwości wobec bliźnich, a pozytywne nastawienie do drugiego człowieka i dialog stają się tylko jej wyrazem. Solidarność międzyludzka, zgoda i pokój są więc nakazem Boga i dla chrześcijan, i dla muzułmanów, a środkiem i sposobem do osiągnięcia tego celu jest dialog i wzajemna współpraca. Całe nauczanie Jana Pawła II o dialogu opiera się na jego głębokim przekonaniu, że jako wyznawcy jedynego Boga, który jest miłosierny i litościwy, jesteśmy wspólnie zobowiązani, będąc dziećmi Abrahama, do wzajemnego zrozumienia i współdziałania, życia w pokoju i zgodzie oraz braterskiej solidarności.

Również islamscy uczeni, podkreślają, że muzułmanie związani są szczególnymi więzami z „ludźmi Księgi” i dlatego winni otaczać ich szczególną życzliwością. Wzywają przy tym wszystkie strony (muzułmanów, Żydów i chrześcijan) do wzajemnego szacunku, harmonii i współzawodnictwa jedynie w okazywaniu sobie nawzajem dobroci i w pełnieniu uczynków miłosierdzia.¹⁴ Wedle słów listu *Jednakowe słowo dla nas i dla was*, dwa największe przykazania miłości Boga i bliźniego „stanowią obszar wspólnej przestrzeni i łącznik między Koranem, Torą i Nowym Testamentem”, dlatego też uczniowie Jezusa i Muhammada powinni szanować się wzajemnie, być „dla siebie nawzajem uczciwi, sprawiedliwi i dobrzy”.¹⁵ To wzniosłe zadanie bycia dla siebie nawzajem dobrym i miłosierdnym powinno przyświecać zarówno wyznawcom Chrystusa, jak i islamu.

W katolickiej nauce o dialogu wyróżnia się kilka form realizacji tego zadania: dialog życia, dialog doświadczenia religijnego, czyli dialog modlitwy, dialog społecznego zaangażowania, czyli dialog wspólnych dzieł, oraz doktrynalny dialog specjalistów, czyli dialog wymiany teologicznej.¹⁶ Formą najbardziej podstawową jest oczywiście dialog życia, który polega na okazywaniu sobie wzajemnego zrozumienia, pomocy, dobroci i miłosierdzia w codziennym życiu przez empatię, solidarność międzysąsiedzką, przyjaźń, uprzejmość i gościnność. Dialog modlitwy wyraża się natomiast w „byciu razem, aby modlić się” np. o pokój lub nawzajem za siebie.¹⁷ Wspólne zaangażowanie się na płaszczyźnie działal-

¹⁴ *Jednakowe słowo dla nas i dla was*, s. 48-54; T. S t e f a n i u k, *Meandry dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, s. 242 i 251 n.; A. A. S h i h a b, *Zadania i wyzwania na nowe tysiąclecie*, As-Salam 4/2006, s. 13-19.

¹⁵ *Jednakowe słowo dla nas i dla was*, s. 49 i 53. Wedle słów T. Stefaniuka, „z punktu widzenia islamskiej teologii, z punktu widzenia szariatu, a także z punktu widzenia islamskiej etyki – stosunek muzułmanów do wyznawców chrześcijaństwa opiera się na fundamentach takich jak uprzejme i tolerancyjne traktowanie, chęć prowadzenia dialogu oraz uszanowanie odmienności wyznaniowej”; T. S t e f a n i u k, *Meandry dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, s. 243.

¹⁶ E. S a k o w i c z, *Dialog międzyreligijny*, s. 153-155.

¹⁷ T e n Ź e, *Islam*, w: t e n Ź e (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 262 n.; por. H. W a l d e n f e l s, *Chrystus a religie*, Kraków 2004, s. 116 n.

ności dobroczynnej, humanitarnej, kulturalnej czy oświatowej określane jest zaś mianem dialogu wspólnych dzieł i jest ono szczególnym wyrazem przyjęcia postawy miłosierdzia wobec bliźnich.¹⁸ I wreszcie dialog doktrynalny, którego celem jest głębsze wzajemne poznanie swoich wierzeń, realizowany jest na drodze rozmów i wymiany poglądów. Jest on także wyrazem poszukiwania lepszego porozumienia i wzajemnego poszanowania wobec istniejących różnic, stając się jednocześnie wyrazistym świadectwem pogłębiania wspólnych więzi oraz uczuć braterstwa, przyjaźni i solidarności.¹⁹ Solidarność ta zakłada wzajemne przebaczenie i darowanie krzywd oraz podjęcie wspólnych działań zmierzających do zgody, pokoju oraz poszanowania ludzkiej wolności, w tym również wolności religijnej opartej na możliwości swobodnego i publicznego wyznawania swojej religii oraz prawie do ewentualnej konwersji, o co szczególnie zabiegali w swoich licznych przemówieniach Jan Paweł II i Benedykt XVI.²⁰

Również wielu uczonych i działaczy muzułmańskich dąży do tego, by zagwarantować wolność religijną chrześcijanom w krajach o większości muzułmańskiej, wzmacniając swoją opinię koranicznym cytatem: „Nie ma przymusu w religii!” (sura 2,256).²¹

Szczególną uwagę pragniemy zwrócić również na dialog wspólnych dzieł miłosierdzia, bo właśnie ta forma dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego jest wyjątkowym świadectwem okazywania wierności miłosiernemu Bogu, którego głównym nakazem wobec ludzi jest czynienie miłosierdzia, opieka i troska o ludzi potrzebujących, cierpiących i ubogich. Bowiern, jak podaje Sakowicz, to właśnie dialog międzyreligijny, w tym także dialog chrześcijan i muzułmanów, powinien uwrażliwiać na potrzeby ofiar głodu, nędzy i bezrobocia oraz wyrażać wyrozumiałość, współczucie, wolę pomocy emigrantom i uchodźcom, jak również prowadzić do stanowczej obrony praw człowieka w społeczeństwach, gdzie

¹⁸ Zob. B e n e d y k t XVI, *Caritas in veritate*, nr 56-67; J a n P a w e ł II, *Dives in misericordia*, nr 14.

¹⁹ E. S a k o w i c z, *Dialog międzyreligijny*, s. 153-155.

²⁰ T e n ż e, *Islam*, s. 250-262; t e n ż e, *Antologia: Islam*, w: t e n ż e (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 500-511; P. S ł a b e k (oprac.), *Benedykt XVI. Jan Paweł II. Vittorio Messori. Eugeniusz Sakowicz. Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog*, Kraków 2010, s. 32-49; T. B e r t o n e, *Podziwu godna inicjatywa. Watykańska odpowiedź na list 138*, *Więź* 51(2008) nr 1, s. 55n.

²¹ *Jednakowe słowo dla nas i dla was*, s. 51. Na potwierdzenie powyższych słów możemy przywołać dwa ważne wydarzenia z ostatniego czasu: inicjatywa libańskich muzułmanów, aby wybudować kościół dla katolików – <http://www.radiovaticana.org/pol/Articolo.asp?c=409178> (dostęp: 22 VII 2010), oraz ogłoszenie fatwy przez jednego z popularnych uczonych muzułmańskich Jusufa Qaradwiego pozwalającą na budowę chrześcijańskich kościołów w państwach muzułmańskich – <http://www.ekumenizm.pl/content/article/20080527181624514.htm> (dostęp: 22 VII 2010).

dochodzi do ich łamania.²² Źródłem tego dialogu powinno być głębokie doświadczenie miłosiernej miłości Boga ofiarowanej każdemu człowiekowi i przemieniającej jego serce. Jak powiedział Jan Paweł II na spotkaniu z niechrześcijanami w Madrasie w Indiach (5 II 1986), „dialog jest wynikiem wewnętrznego impulsu miłości (...) i potężnym narzędziem współpracy między ludźmi”.²³ Miłość ta pochodzi – zarówno w ujęciu biblijnym, jak i koranicznym – od miłosiernego Boga, będąc darem Jego łaskawości i jednocześnie nieodzownym warunkiem przyjęcia od Niego przebaczenia i łaski zbawienia. Doświadczenie Jego miłosiernej miłości prowadzi zaś do głębokiej wdzięczności za Jego dary i przeżywania właściwej więzi z ludźmi przejawiającej się w umiejętności przebaczenia win, cierpliwości, wyrozumiałości, życzliwości oraz solidarności, ofiarności i dobroczynności, o czym była już mowa wcześniej.

Autentyczny dialog chrześcijańsko-muzułmański (jak i każdy inny dialog międzyreligijny) – tak jak go widzą Kościół katolicki i muzułmańska wspólnota (*umma*) – nie może istnieć bez przyjęcia postawy wielkoduszności i miłosierdzia. Ta zaś jest wyrazem otwarcia ludzkiego serca na pełną miłosierdzia i łaskawości miłość Boga. Innymi słowy, to właśnie miłosierna miłość Boga może uzdolnić człowieka do bycia prawdziwie miłosiernym, a postawa dialogiczna jest jedynie wyrazem postawy serca, które zostało przeniknięte i przemienione przez Boże miłosierdzie. Tak sformułowany problem prowadzi do jednoznacznego wniosku, że autentyczny dialog między chrześcijanami i muzułmanami nie jest jedynie pragmatycznym dążeniem do pokojowego współżycia dwóch największych na świecie wspólnot religijnych, co również jest istotne, ale jest przede wszystkim stanowczym nakazem Boga i częścią Bożego miłosiernego planu zbawienia i ocalenia ludzkości przed destrukcyjnymi siłami zła, które pragną nas odwieść od czynienia dobra i przyjmowania postawy miłosiernej wobec ludzi w odmienny sposób wierzących w Jedyne.

Mariusz Maciak, Ząbki k. Warszawy

²² E. S a k o w i c z, *Dialog międzyreligijny*, s. 155.

²³ Cyt. za: *tamże*, s. 145.

**III. MIĘDZYNARODOWE KONFERENCJE NAUKOWE
DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKO-MUZULMAŃSKI,
UNIwersYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU**

Jednym z procesów, a jednocześnie ogromnych wyzwań, kształtujących oblicze XXI w. jest dialog między cywilizacjami, którego nieodłącznym elementem jest dialog międzyreligijny. Zarówno przedstawiciele poszczególnych wyznań, jak i ich badacze, są zgodni, że dialog ten jest możliwy i potrzebny, ale wymaga wzajemnego poszanowania, tolerancji i zrozumienia punktu widzenia wszystkich jego uczestników. Niewątpliwie utrudniają go zakorzenione w świadomości uprzedzenia i stereotypy dotyczące wzajemnego postrzegania się, które narodziły się przez lata i które nadal wywołują negatywne emocje, stanowiąc przeszkodę w rewizji poglądów na temat drugiej strony. Nierzadko potęgowane są oskarżeniami o wzajemne krzywdy, nawet jeśli sięgają one kilku czy kilkunastu stuleci wstecz na kartach historii. Konieczna jest zatem akceptacja, okazywanie dobrej woli i autentyczna chęć dialogu opartego na wzajemnym zaufaniu i otwarciu na odmienności, poszanowaniu cudzej tożsamości i integralności. Temu służyć powinny zarówno spotkania ludzi różnych religii, tworzące nie porozumienia i łamiące stereotypy, jak też działania o charakterze kulturalnym, edukacyjnym i społecznym, promujące dialog między cywilizacjami i religiami oraz współpracę międzynarodową opartą na tolerancji i uznaniu unikalności wkładu różnych kultur i religii w rozwój ludzkości. Jedną z takich inicjatyw był cykl międzynarodowych konferencji naukowych *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, które odbywały się w latach 2010-2012 na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pomysłodawcą spotkań była dr Magdalena Lewicka, a jej organizatorami Pracownia Języka i Kultury Arabskiej UMK oraz Dunaj Instytut Dialogu. Połkosiem jesiennych debat o dialogu stały się kolejne tomy serii monograficznej „Dialog chrześcijańsko-muzułmański” pod redakcją M. Lewickiej i Czesława Łapicza, jakie ukazały się w latach 2011-2013 nakładem Wydawnictwa Naukowego UMK.

I Międzynarodowa Konferencja Naukowa *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*

I Międzynarodowa Konferencja Naukowa zatytułowana *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania* odbyła się 18-19 października 2010 r., a celem przyświecającym spotkaniu naukowców z kraju i zagranicy było przedstawienie genezy i historii dialogu między chrześcijaństwem i islamem, analiza zasad konstruktywnego dialogu między tymi wy-

znaniami, a także omówienie zagrożeń i wyzwań, jakie stoją przed owym dialogiem u progu XXI w.

Konferencja została objęta honorowym patronatem władz miasta i województwa, marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Piotra Całbeckiego, który podkreślał, że: „Tematyka przedsięwzięcia dotycząca współpracy międzynarodowej opartej na tolerancji dla innych wyznań i poglądów, doskonale wpisuje się w politykę rozwoju województwa prowadzoną przez jego samorząd. Problematyka, której dotyczy kampania, jest obecnie bardzo aktualna i wyjątkowo ważna”¹ oraz prezydenta Torunia, Michała Zaleskiego, który wyraził przekonanie, że: „Przedsięwzięcie przyczyni się do propagowania dialogu międzywyznaniowego, prowadzącego do prawdziwego poznania obu religii, wzajemnego szacunku i współdziałania, dzięki któremu będziemy mogli razem sprostać wyzwaniom współczesności”².

Uczestnicy konferencji, orientaliści, kulturoznawcy, religioznawcy, politolodzy, historycy i reprezentanci innych dyscyplin naukowych związanych z tematyką przewodnią, postawili sobie za cel wymianę doświadczeń i poglądów naukowych badaczy dialogu między chrześcijaństwem i islamem, dlatego spotkanie zgromadziło nie tylko przedstawicieli polskiej, ale i zagranicznej sceny naukowej (Stany Zjednoczone, Niemcy, Rosja) zajmujących się relacjami wyznawców obu wyznań. Gościem honorowym naukowego spotkania była dr B. Jill Carroll, profesor religioznawstwa Rice University w Houston, wieloletni dyrektor Centrum Boniuk Badania i Propagowania Tolerancji Religijnej, pomysłodawca i dyrektor projektu „Niesamowite Religie”, międzywyznaniowego programu opartego na współpracy między przedstawicielami różnych religii, orędowniczka porozumienia i współdziałania międzywyznaniowego i międzykulturowego, działaczka społeczna, publicystka, autorka wielu artykułów i publikacji książkowych, z których najnowsza, *Dialog cywilizacji. Muzułmańskie ideały Gülena a dyskurs humanistyczny*,³ została ogłoszona przez magazyn „Publishers Weekly” bestsellerem 2007 r.

W uroczystości otwarcia konferencji i spotkaniach przewidzianych na pierwszy dzień udział wzięły władze uczelni, miasta i województwa, przedstawiciele środowisk naukowych, a także dyplomaci z krajów arabskich i muzułmańskich

¹ Cytat z pisma Dyrektora Gabinetu Marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Beaty Sawińskiej, skierowanego do sekretarza konferencji, dr Magdaleny Lewickiej, z dn. 27 VII 2010 r. (nr ref. GM.R.P.066/343/210).

² Cytat z pisma Prezydenta Miasta Torunia, Michała Zaleskiego, skierowanego do Dziekana Wydziału Filologicznego UMK, dr. hab. Adama Bednarka, prof. UMK, z dn. 3 VIII 2010 r. (nr ref. WWZiI.RWZ.0717.1-141/10).

³ B. J. Carroll, *Dialog cywilizacji. Muzułmańskie ideały Gülena a dyskurs humanistyczny*, tłum. J. Surdel, Dunaj Instytut Dialogu, Warszawa 2010.

w RP. Obrady otworzył kierownik naukowy konferencji, dr hab. Cz. Ł a p i c z, prof. UMK, mówiąc: „Od dialogu z islamem zależy dziś przyszłość świata. Tak rangę i znaczenie międzyreligijnego dialogu widzi i ocenia papież Benedykt XVI, który słowa te wypowiedział 29 sierpnia 2006 r. podczas spotkania z przedstawicielami świata islamu w Castel Gandolfo”. Witając zgromadzonych gości i uczestników konferencji zacytował słowa Abrahama Joshuy Heschela: „Żadna religia nie jest samotną wyspą; woła Boża i objawienie Bożej obecności w świecie ukazują się bowiem raczej jako archipelag”⁴ i dodał: „Dzisiaj przedstawiciele dwóch dużych wysp religijnego archipelagu spotykają się w Toruniu, w historycznym mieście dialogu, w którym już w 1645 r. odbyło się jedyne w swoim rodzaju międzywyznaniowe spotkanie, znane w historii pod nazwą *Colloquium Charitativum*”. Do tego, zwołanego z inicjatywy króla Władysława Wazy IV i biskupów zaniepokojonych wzrastającą nietolerancją religijną i wzajemną nienawiścią zjazdu, w którym udział wzięło ponad siedemdziesięciu teologów i przedstawiciele luteranów, kalwinistów i katolików, nawiązywali także kolejni mówcy: prorektor UMK, prof. dr hab. Witold W o j d y ł o, wicemarszałek Województwa Kujawsko-Pomorskiego, Maciej E c k a r d t i prezydent Torunia, Piotr Z a l e s k i. Ta bowiem „braterska rozmowa” – uznana przez historyków za jedną z pierwszych w dziejach próbę doktrynalnego dialogu ekumenicznego – znalazła swoją kontynuację w postaci organizowanych cyklicznie od 1995 r. (przez Urząd Miasta Torunia, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Kurię Diecezjalną Diecezji Toruńskiej i Towarzystwo Naukowe w Toruniu) międzyreligijnych dialogów pod nazwą *Colloquia Torunensia*.

Po przedstawicielach uczelni, miasta i województwa głos zabrał ambasador Algierii w RP i zarazem dziekan Ambasadorów Państw Muzułmańskich akredytowanych w Polsce, Abdelkader K h e m r i, który zauważył, że: „Islam jest jedną z trzech największych, obok chrześcijaństwa i judaizmu, religii monoteistycznych, a także kluczowym elementem w wysiłkach ludzkości, podejmowanych od przełomu XX i XXI w., określanych mianem dialogu między religiami i cywilizacjami. Analiza tych zagadnień, mimo świadomości, iż wymagają one wkładu ogromnego wysiłku, pozwala dostrzec prawdę dotyczącą ludzkiego istnienia, dla którego fundamentem jest dobro, miłość i poświęcenie na rzecz obrony prawdy i wartości stanowiących podstawę współzycia i współistnienia w pokoju, zrozumieniu, tolerancji i akceptacji drugiego człowieka, przy jednoczesnym odpieraniu wszelkich przejawów zła, jakimi są przemoc, rasizm

⁴ Zob. B.L. Sherwin, H. Kasimow, *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, WAM, Warszawa 2005.

i agresja. Społeczność muzułmańska, a wraz z nią najwybitniejsi naukowcy i intelektualiści zdali sobie sprawę z faktu, że walka ta, walka pokojowego współistnienia i dialogu jest jedynym sposobem przezwyciężenia niesprawiedliwości i wszelkich form alienacji, a celem, na rzecz którego podejmuje poważne wysiłki jest stworzenie przestrzeni dla dialogu między religiami i cywilizacjami jako mechanizmów prowadzących do porozumienia i rozejmu”.

Pierwszej części obrad, która wprowadziła uczestników spotkania w tematykę przewodnią, przewodniczył dr hab. Cz. Ł a p i c z, prof. UMK. Zagadnienie dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w świetle nauczania Jana Pawła II przybliżył prof. dr hab. Eugeniusz S a k o w i c z (UKSW), podkreślając, że „papież ten, budując teorię dialogu Kościoła z islamem, czerpał z Biblii, inspirował się głębią teologii pisarzy wczesnochrześcijańskich, odwoływał się do antropologii filozoficznej. Wypowiedzi papieskie o islamie, spotkania z muzułmanami «twarzą w twarz», wszystkie gesty i czyny dialogu miały wymiar pedagogiczny. Podobnie formy dialogu – które Jan Paweł II wskazywał – mają wymiar pedagogiczny: dialog chrześcijan i muzułmanów w życiu codziennym, ale też dialog specjalistów z zakresu nauk teologicznych (czyli teologów chrześcijaństwa i islamu), jak również dialog modlitwy, polegający na «byciu razem, aby się modlić» (według własnych reguł doktryny i kultu), czy wreszcie dialog społecznego zaangażowania na rzecz wyzwalania z niemoralności (a więc promocja życia ludzkiego – indywidualnego oraz społecznego). Teologia dialogu bez pedagogiki dialogu byłaby tylko «piękną mową». Jan Paweł II uczył i wychowywał katolików do pięknych czynów, czyli do bezwarunkowej afirmacji wszystkich bliźnich, w tym wyznawców islamu”.

Historię i perspektywy dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w Polsce szczegółowo omówił mgr Adam M u r m a n, występując w imieniu nieobecnego dr. hab. Selima Chazbijewicza, prof. UW-M. Podobnie jak inni referenci zaznaczył, że: „Dialog chrześcijańsko-muzułmański w Polsce ma wieloletnią, a nawet wielowiekową tradycję, która wynika z 600 lat pokojowego współistnienia chrześcijaństwa i islamu na ziemiach Rzeczypospolitej”. Kolejnego prelegenta, muftiego RP Tomasza Miśkiewicza, zastąpił członek Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego (MZR) i rzecznik tejże organizacji, Musa C z a c h o r o w s k i, który szczegółowo omówił historię i działalność Tatarów – muzułmanów we współczesnej Polsce. Jak powiedział: „Nasi Tatarzy są najstarszą, właściwie już rdzenną, muzułmańską mniejszością w tej części Europy. To prawdziwy ewenement – ponad sześćsetletnie trwanie odrębnej wiary i tradycji w gruncie rzeczy bez konfliktów z miejscowym katolicyzmem, prawosławiem, protestantyzmem i judaizmem”. Warto zacytować także słowa, którymi zakończył swoje wystąpienie: „I tak trwa przez wieki muzułmańska wiara w sercu

Europy, w zgodzie z polskim katolicyzmem, prawosławiem, judaizmem. Tatarscy mueżini wciąż pieją wezwanie do piątkowego namazu. Niegdyś przez stulecia służyli Tatarzy władcom Rzeczypospolitej Obojga Narodów nie tylko orężnie, ale i jako posłowie do tureckich sułtanów czy chanów krymskich. Byli kurierami, tłumaczami oraz przewodnikami. Pozostali wierni swojej religii mużulmańskiej i słowiańskiej ojczyźnie. Dzisiaj mogą być pomostem między Polską a światem Orientu, między islamem a chrześcijaństwem”.

Szczególne znaczenie miał ostatni referat sesji otwierającej, wygłoszony przez dr Agatę Skoron-Nalborczyk (UW), zatytułowany: „*Jednakowe słowo dla nas i dla was*” – *następstwa wyjątkowego gestu mużulmanów wobec chrześcijan w dialogu chrześcijańsko-mużulmańskim*, która omówiła list skierowany w 2007 r. przez mużulmańskich uczonych i liderów z różnych regionów świata do przywódców chrześcijańskich „z zaproszeniem do podjęcia wspólnej, teologicznej refleksji nad tym, co łączy obie wielkie tradycje religijne oraz do wspólnego budowania pokoju na świecie. Uczeni mużulmańscy omawiają w nim przykazanie miłości Boga oraz miłości bliźniego, które według nich są wspólne obu religiom i mogą stanowić podstawę w dialogu między ich wyznawcami”.

W sesji drugiej, moderowanej przez prof. dr. hab. Eugeniusza Sakowicza, znalazły się wystąpienia referentów z zagranicy: dr B. J. Carrillo (Rice University, Houston), dr. Arhana Kardasa (Zukunft Medien GmbH, Niemcy) i dr. Stanisława Dumina (Państwowe Muzeum Historyczne, Moskwa). Celem dwóch pierwszych było przedstawienie idei dialogu w ujęciu wpływowego intelektualisty tureckiego i uczonego mużulmańskiego, Fethullaha Gülena, „którego koncepcje w odniesieniu do przyrodzonej wartości człowieka i jego godności, swobody myśli, edukacji oraz podejmowania odpowiedzialności za współtworzenie społeczeństwa i świata stanowią wyzwanie i znakomitą okazję do lepszego zrozumienia tego, co dialog międzyreligijny oferuje ludziom XXI wieku”. Kolejny mówca opowiadał natomiast o problemie chrystianizacji Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego w świetle źródeł, nawiązując do tradycji genealogicznych i legend herbowych Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

W popołudniowej części programu konferencji znalazło się spotkanie z gośćmi z podziękowaniem dr. Zdzisławem Preisnerem (WSG) pt. *Perły architektury – najpiękniejsze świątynie islamu i chrześcijaństwa*. Autor zaprezentował najcenniejsze, a zarazem najpiękniejsze dzieła twórców architektury sakralnej obu wyznań: „Świątyni chrześcijańskich, o tak zmieniającej się na przestrzeni wieków architekturze, wznoszonych z kamienia, cegły, drewna, przede wszystkim w krajach Europy, ale także w Nowym Świecie na kontynentach amerykańskich oraz meczetów w krajach Afryki Północnej, Bliskiego Wschodu, Azji Południo-

wo-Wschodniej”, uwiecznione na fotografiach wykonanych przezeń w różnych zakątkach świata.

Wydarzeniem zamykającym pierwszy dzień obrad, a jednocześnie nawiązującym do tematyki przewodniej konferencji, był koncert w wykonaniu zespołu „Camerata Vladislavia” dedykowany pamięci Jana Pawła II jako orędownika dialogu międzyreligijnego, który zgromadził miłośników muzyki poważnej w Sali Mieszczańskiej Ratusza Staromiejskiego. Mieli oni okazję wysłuchać utworów takich jak: J. Straussa – polka *Eljen a Magyar*; W. A. Mozarta – *Marsz turecki*, rosyjskiej pieśni – *Oczy czornyje*; J. Bocka – *Skrzypek na dachu*; J. Rossa – walc *Ponad falami*; F. Chopina – *Nokturn Es-dur* op. 9 nr 2; P. A. Charpentiera – *Te Deum*, wreszcie – jedynej w swoim rodzaju i niezapomnianej *Barki*, o której papież Jan Paweł II mówił: „Ta oazowa pieśń prowadziła mnie z ojczyzny przed 23 laty. Miałem ją w uszach, kiedy słyszałem wyrok konklawe, i z nią, z tą oazową pieśnią, nie rozstawałem się przez te wszystkie lata. Była jakimś ukrytym tchnieniem ojczyzny, była też przewodniczką na różnych drogach Kościoła i ona przyprowadzała mnie wielokrotnie tu – na krakowskie Błonia, pod Kopiec Kościuszki. Dziękuję ci, pieśni oazowa”.⁵

Na kolejny dzień konferencji złożyły się dwie sesje, z których pierwszą, prowadzoną przez dr A. S k o r o n - N a l b o r c z y k, otworzył referat dr Marcina G r o d z k i e g o (UW) wprowadzający zebranych w tajniki „tajemniczych liter Koranu”. Te bowiem, odczytane na nowo mogą stanowić przyczynek do dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego, jako że: „Ostatnio opublikowana nowa naukowa teoria zachodnioniemieckich semitystów skupionych wokół Uniwersytetu Kraju Saary wskazuje na analogie łączące fakt oznaczenia sur koranicznych sekretnymi literami z faktem podobnych oznaczeń używanych do dziś w zachodnio-syryjskich księgach liturgicznych”. Tematykę przenikania religijnego muzulmańsko-chrześcijańskiego kontynuował dr Artur K o n o p a c k i (UwB), współprzewodniczący Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, który scharakteryzował dwa środowiska, chrześcijan i muzulmanów, żyjących na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i miejsca życia duchownego, które stały się wspólne dla obu religii. Jak zauważył: „Dzięki specyfice pokojowego współistnienia muzulmanów – Tatarów i chrześcijan – obok siebie wytworzyły się niezwykle ciekawe relacje związane z postrzeganiem miejsc kultu obcych religijnie, ale miejsc, do których można się udać po pomoc. Takim niewątpliwie miejscem był klasztor dominikanów w Różanymstoku, do którego miejscowe Tatarki udawały się, aby przed obrazem prosić o wstawiennictwo za zdrowie.

⁵ Słowa Jana Pawła II skierowane do wiernych 18 VIII 2002 r. po zakończeniu mszy św. na krakowskich Błoniach.

I z drugiej strony cmentarz tatarski w Łowczycach z grobem «św. Kontusia», który był odwiedzany przez chrześcijańskie kobiety pragnące zająć w ciąży».

Wymianie poglądów i doświadczeń związanych z badaniami nad rzeczywistym dialogiem międzyreligijnym, który toczy się w jednym z krajów Bliskiego Wschodu, służyło wystąpienie dr Marty W o Ź n i a k (UŁ) prezentujące historię, założenia i najistotniejsze dokonania wspólnoty syryjskiego klasztoru p.w. św. Mojżesza Abisyńskiego, Dajr Mar Musa, stawiającego sobie za jeden z głównych celów działalności pracę na rzecz polepszenia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich. Do dokonań Jana Pawła II na polu działalności dialogicznej nawiązała natomiast ostatnia prelegentka tejże sesji, dr Dorota R u d n i c k a - K a s s e m (UJ) w swoim referacie pt. „*Wojna nie jest rozwiązaniem*”: *dialog międzyreligijny Jana Pawła II jako program pokoju i stabilizacji na Bliskim Wschodzie*. Stwierdziła, że: „W pokojowej strategii Jana Pawła II rozwijanej z perspektywy świadka ludzkiej godności i nadziei na lepszą przyszłość szczególne miejsce zajmował Bliski Wschód, a rozwijany przez papieża dialog międzyreligijny w duchu soborowej deklaracji *Nostra aetate* był jej najlepszym narzędziem”. Konstatowała nadto: „To właśnie jego stanowczość i wytrwałość, obiektywizm i pragmatyzm, a przede wszystkim wielki autorytet moralny i wiarygodność sprawiły, że zdołał uchronić relacje między islamem i chrześcijaństwem przed wojną religijną i dzięki temu, dalekosiężny cel Jana Pawła II – pokój i bezpieczeństwo na Bliskim Wschodzie jest ciągle możliwy”.

W ostatniej sesji, której moderatorem był dr Stanisław D u m i n, wystąpił dr Bartłomiej G r y s a z analizą tekstu średniowiecznej debaty ojca Jerzego z klasztoru św. Szymona Słupnika z trzema muzułmańskimi uczonymi, która choć zdaniem badacza „najprawdopodobniej nigdy nie miała miejsca w konkretnych ramach historycznych, to jej treść stanowi bogate źródło wiedzy o dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim przełomu XII i XIII w. w Syrii. Liczne argumenty, używane przez obydwie strony w sposób szczerzy i otwarty, pojawiają się w wielu pismach apologetycznych chrześcijan Bliskiego Wschodu, zarówno w okresie średniowiecza, jak i późniejszym, stąd tego rodzaju piśmiennictwo rzuca światło na kwestię wzajemnych odniesień wyznawców chrześcijaństwa i islamu oraz ich wiedzy na temat religii drugiej strony w omawianym okresie”.

Magister Monika R y s z e w s k a (UMK) przedstawiła wykład pt. *Dialog chrześcijańsko-muzułmański na przykładzie Niemiec*. Omówienie działań podejmowanych przez obie strony na przestrzeni ostatnich lat oraz próba scharakteryzowania trudności stojących na drodze do efektywnego i otwartego dyskursu stały się przedmiotem burzliwej dyskusji. Referatem zamykającym obrady było wystąpienie dr M. L e w i c k i e j (UMK), w którym przybliżyła genezę, cele i działalność Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, której zadaniem

jest „dialog między obu religiami oraz cywilizacjami: łańską i mułmańską, jako jeden z elementów dialogu międzykulturowego, który kształtuje oblicze XXI w.”, bowiem „świat współczesny stoi przed wieloma trudnymi wyzwaniami, które będą coraz silniej zaznaczały swoją obecność w XXI w., jak: pluralizm społeczny i narodowościowy, wzrost nacjonalizmów i agresji w stosunkach międzyludzkich, perspektywa konfliktów cywilizacji, zniszczenie środowiska naturalnego i przeludnienie, powstanie olbrzymich obszarów nędzy, rozpad tradycyjnych więzów rodzinnych i społecznych, upadek hierarchii wartości i norm etycznych. Stają przed tymi problemami również wyznawcy dwóch największych religii monoteistycznych – chrześcijaństwa i islamu. Wymaga to dialogu, współpracy wzajemnego poszanowania dla obrony tych obszarów, form życia społecznego, które są wspólne dla katolików i mułmanów”.

Ostatnim etapem było podsumowanie konferencji, którego dokonał prof. dr hab. E. S a k o w i c z, analizując i komentując zarówno przedstawione przez referentów wykłady, jak i dyskusje, będące zwińczeniem kolejnych części obrad. Warto zacytować jego słowa: „Dialog zawsze napotykał rozliczne trudności. Uważam, że piętujące się trudności na drodze spotkania ludzi różnych kultur, religii i mentalności są wielkim wyzwaniem i zadaniem dla każdej strony. Nie będą one zagrożeniami jeśli przejdzie się ponad nimi. Dialog to pokonywanie tego, co wydaje się nie do pokonania – resentymentów, dramatycznych wspomnień całych wcześniejszych pokoleń, które nie pozwalają pokoleniom młodszym być sobą. Dialog uczy szacunku wobec drugiego, ale też jest wyrazem respektu dla samego siebie, dla własnej tożsamości. Tylko ten, kto wie kim jest może podjąć i prowadzić dialog. Jedynie ten, który czuje się szczęśliwy we własnej wspólnocie życia, ale i wiary będzie zdolny do twórczej rozmowy, twórczej, bo «stwarzającej» nowe relacje. Dialog to nie tylko wymiana zdań, to także bycie razem w tym samym miejscu, to nawet milczenie, to skupienie się na tym, co stanowi o wartości życia ludzkiego – na prawdzie, dobru i na tym, co jest piękne. Celem dialogu międzyreligijnego jest Bóg, różnie pojmowany, ale ostatecznie jeden, jedyny. Dialog to zarówno dyskurs intelektualny, jak i emocjonalne usposobienie. Człowiek prowadzący dialog może w pełni siebie zrozumieć dzięki drugiemu. Ten, kto nie rozmawia z drugim, ten się zamyka również na siebie. Przypomina jednocześnie twierdzenie, która oblegana jest przez niego samego, przez jego lęk przed obcym. Dialog zaś to otwartość, zaufanie, pokój”.

II Międzynarodowa Konferencja Naukowa: *Dialog chrześcijańsko-mułmański. Klucz do wspólnej przyszłości*

II Międzynarodowa Konferencja Naukowa pod hasłem *Dialog chrześcijańsko-mułmański. Klucz do wspólnej przyszłości* odbyła się 19-20 października

2011 r., a problematyką jej było przedstawienie historii wzajemnych relacji między chrześcijaństwem i islamem oraz analiza zasad konstruktywnego dialogu między tymi religiami, przede wszystkim zaś spojrzanie w przyszłość: omówienie wyzwań, jakie stoją przed owym dialogiem u progu XXI w.

Konferencja została objęta honorowym patronatem władz miasta i województwa, marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego, P. Calbeckiego oraz prezydenta Torunia, M. Zaleskiego.

Spotkanie zgromadziło przedstawicieli polskiej i zagranicznej sceny naukowej, zajmujących się wzajemnymi relacjami wyznawców obu religii, a także przedstawicieli organizacji muzułmańskich i instytucji zaangażowanych w ów dialog. Gościem honorowym spotkania był ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, duchowny rzymskokatolicki (archidiecezja warszawska), profesor zwyczajny i kierownik Katedry Egzegezy Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, redaktor naczelny kwartalnika teologów polskich „Collectanea Theologica”, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk i przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, autor ponad 2000 publikacji, w tym kilkunastu książek, z dziedziny biblistyki i dialogu międzyreligijnego.

Obrady otworzył kierownik naukowy konferencji, dr hab. Cz. Łapicz, prof. UMK, mówiąc: „Nasze drugie toruńskie spotkanie poświęcone chrześcijańsko-muzułmańskiemu dialogowi odbywa się w bardzo szczególnym czasie i w szczególnym miejscu. Dokładnie 600 lat temu, w 1411 r. na toruńskiej wiślanej wyspie – dawniej i dziś nazywanej Kępą Bazarową – został zawarty traktat pokojowy między Polską i Litwą oraz państwem krzyżackim, znany w historii jako I Pokój Toruński. Z kolei 19 października 1466 r., a więc 545 lat temu z dokładnością nawet co do dnia, w którym otwieramy konferencję – zawarto w naszym mieście II Pokój Toruński. W 1645 r., a więc 366 lat temu, od sierpnia do listopada toczyła się w Toruniu jedna z pierwszych w historii podzielonego chrześcijaństwa «przyjazna rozmowa» luteranów, ewangelików reformowanych, arian (braci czeskich) oraz katolików. Inicjatywa ta jest znana jako *Colloquium Charitativum*. Po 350. latach od tego wydarzenia, w 1995 r. przy współpracy Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Towarzystwa Naukowego w Toruniu oraz Kurii Toruńskiej nawiązano do założeń i celów pierwszego *Colloquium*, organizując odąd coroczne spotkania znane jako *Colloquia Torunensia*, poświęcone dialogowi międzyreligijnemu i społecznemu. Nic więc dziwnego, że tak w historii, jak i we współczesności Toruń zasłużył sobie na zaszczytne miano *Miasta pokoju i dialogu*”.

Czesław Łapicz zacytował słowa papieża Jana Pawła II, który w czasie wizyty w Toruniu w 1999 r. powiedział: „Znany jest Toruń z podejmowanych w ciągu

historii wysiłków na rzecz pokoju. Tu doszło do dwukrotnego zawarcia traktatów pokojowych, które otrzymały w historii miano Pokoju Toruńskiego. W tym mieście również miało miejsce spotkanie przedstawicieli katolików, luteranów i kalwinistów z całej Europy, które otrzymało nazwę *Colloquium Charitativum*”, czyli «Rozmowa Braterska»”. Witając zgromadzonych gości i uczestników konferencji, wyraził nadzieję: „Nasze drugie spotkanie poświęcone dialogowi chrześcijańsko-muzułmańskiemu w czasie i w przestrzeni niech stanie się choćby małą cegielką, służącą budowie wzajemnego zrozumienia i zblżenia w dobie tak bardzo niepokojących i niebezpiecznych napięć, nie tylko społecznych i politycznych, ale także religijnych. Niech ponad czasem i ponad przestrzenią, ponad polityką, kulturą i ideologią, spełni się życzenie błogosławionego Jana Pawła II, aby «słowa religii były zawsze słowami pokoju»”.

Do hasła 2011 r.: „Toruń miastem pokoju” nawiązywali także kolejni mówcy: występujący w imieniu marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego Sławomir K o p y ś ć i wiceprezydent Torunia, Ludwik S z u b a. Ten ostatni odczytał list prezydenta M. Zaleskiego, zaczynający się słowami: „Serdecznie pozdrawiam wszystkich, którzy przejęci potrzebą szukania przyjaźni i porozumienia pomiędzy ludźmi różnych społeczności, dotarli do Torunia na debatę o dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim. Dziękuję za obecność reprezentantom przedstawicielstw dyplomatycznych, związków wyznaniowych oraz polskich i zagranicznych ośrodków naukowych. Państwa spotkanie potwierdza często przywoływaną opinię, że Toruń był przed wiekami i wciąż jest miastem dialogu wyznaniowego. Nadzieja na jego skuteczność i celowość jest dziś w każdym z nas”.

Pierwszej części obrad, która wprowadziła uczestników spotkania w tematykę metodologicznych i merytorycznych aspektów dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego przewodniczył dr A. K o n o p a c k i (Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów, UwB). Pytania o sens i sposób prowadzenia tegoż dialogu stawił zebrany prof. dr hab. Bassam A o u i l (UKW). Powiedział: „Dialog to piękne słowo i szczytna koncepcja, którą należy rozpatrywać w dwóch kategoriach: dialog jako proces i dialog jako rezultat. Niezależnie od kategorii wymaga on zawsze obecności dwóch stron, mających chęć i podstawy umożliwiające dojdęcie do porozumienia w zasadniczych kwestiach celem znalezienia alternatywnych rozwiązań dotyczących ich problemów, rozwiązań korzystnych dla obu stron i reprezentowanych przez nie społeczności”. Dodał także, że problem ten jest szczególnie ważny „w obliczu rosnącej obecności muzułmanów, która zmienia sytuację historyczną, kulturową i religijną Europy, zdominowaną jeszcze do niedawna przez chrześcijaństwo.” Kolejny prelegent, współprzewodniczący Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, ks. dr Adam W ą s SVD (KUL),

scharakteryzował pod kątem treści i znaczenia dla dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego orędzia przesyłane muzułmanom od 1967 r. w imieniu papieża i całego Kościoła rzymskokatolickiego z okazji święta *Id al-Fitr*, które wyznawcy islamu obchodzą na zakończenie postu w miesiącu Ramadan. Jak zauważył: „Stanowią one [orędzia] ważny element realizacji soborowych postanowień Kościoła rzymskokatolickiego, wyrażając jego otwartość i dialogową postawę wobec wyznawców islamu. Potwierdzają dobre stosunki między chrześcijanami i muzułmanami oraz pomagają im we wzajemnym zrozumieniu. Coroczne przesłanie motywuje wyznawców obu religii do podtrzymywania istniejących kontaktów i inspiruje do nawiązywania nowych na płaszczyźnie oficjalnej i prywatnej. Bez wątpienia jest ono okazją do wspólnej refleksji i wspólnych działań podejmowanych dla wspólnego dobra”.

Tematem wystąpienia dr Aldony Marii P i w k o (UKSW) była *Modlitwa, post, jałmużna – chrześcijańskie i muzułmańskie drogowskazy do wspólnej przyszłości*. Jej zdaniem, „modlitwa w obu religiach stanowi szczególnie wyraz oddania się Bogu, a zarazem jest jedną z podstawowych form sprawowania kultu. Post jest podjęciem przez słabego człowieka wysiłku, aby przemieniać siebie, a tym samym zbliżyć się do Boga. Jałmużna jest uczynkiem miłosierdzia względem biednych i potrzebujących. W obu religiach posiada podobne znaczenie oraz wydźwięk. Pozwala człowiekowi, z natury samolubnemu, otworzyć serce na bliźnich, a przede wszystkim dostrzec i pochylić się nad ubogimi. Islam nakłada obowiązek na wiernych, dzielenia się swoim majątkiem”. Warto zacytować także słowa, którymi prelegentka zakończyła swój referat: „Te trzy płaszczyzny stanowią fundamenty wspólnego działania chrześcijan i muzułmanów ku lepszej przyszłości. Modlitwą i postem wypraszać u dobrego Boga łaskawość oraz pokój dla grzesznego świata, zaś jałmużną wspierać potrzebujących. Podejmowanie współpracy, zgodnej z zasadami moralnymi własnej religii, przyniesie przemianę wielu społeczeństw. Człowiek XXI w. coraz częściej jest niewrażliwym egoistą, który stał się takim, przez brak życia religijnego. Dlatego potrzebuje żywych wzorów, aby mógł się zmienić”. Ostatni referat sesji otwierającej wygłosił dr hab. Selim C h a z b i j e w i c z (UW-M), który poruszył zagadnienie dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w Polsce w kontekście sytuacji dialogicznej w Rosji, na Białorusi i Ukrainie. Zaznaczył, że „dialog chrześcijańsko-muzułmański w Polsce ma wieloletnią, a nawet wielowiekową tradycję, która wynika z 600 lat pokojowego współistnienia chrześcijaństwa i islamu na ziemiach Rzeczypospolitej”. Następnie omówił historię i działalność Tatarów – muzułmanów we współczesnej Polsce.

Tematem sesji drugiej, moderowanej przez prof. dr. hab. Bassama A o u i l a (UKW), byli orędownicy międzyreligijnego dialogu. W tej części spotkania zna-

laży się wystąpienia dr. Michała M o c h a (UKW), *Sercem szukamy jedności. Matta al-Miskin – wybitny myśliciel, teolog i orędownik dialogu*, dr M. L e w i c k i e j (UMK), *Między teorią a praktyką – gülenowski model dialogu międzywyznaniowego* i mgr. Selçuka Ö z c a n a (Dunaj Instytut Dialogu), *Wkład ruchu Fetullaha Gülena w rozwój dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w Turcji*. Pierwszy mówca zaprezentował sylwetkę koptyjskiego mnicha, teologa i intelektualisty, Matty al-Miskina, który „stworzył bardzo ciekawy nurt intelektualny we współczesnym chrześcijaństwie egipskim, (...) określał się jako bardzo zdecydowany zwolennik dążenia do jedności chrześcijan. Jest to jednak teologia dość mocno odbiegająca od nauczania patriarchy Szanudy III, jak również od współczesnego nurtu ekumenicznego czy też oficjalnego ruchu dialogu międzyreligijnego. Najważniejszą rolę odgrywa tu bowiem bezpośredni kontakt z Bogiem, dopiero po zbudowaniu relacji ze Stworzycielem, polegającej na osiągnięciu jedności, możliwe jest wyjście do drugiego człowieka. Tak rozumiana jedność umożliwia pokonanie podziałów o charakterze historycznym”.

Celem dwóch kolejnych referentów było przedstawienie idei dialogu w ujęciu wpływowego intelektualisty tureckiego i uczonego muzułmańskiego, Fethullaha Gülena, zdaniem którego „dialog międzyreligijny jest w dzisiejszych czasach koniecznością, a pierwszym krokiem w kierunku nawiązania tegoż dialogu jest pusczenie w niepamięć przeszłości i odrzucenie argumentów prowadzących do polemiki na rzecz punktów wspólnych, których jest znacznie więcej niż powodów do spornych dyskusji”.

W popołudniowej części programu konferencji znalazło się spotkanie z podróżnikiem dr. Z. P r e i s n e r e m (WSG) pt. *Stambuł – dwa tysiące lat świetności*, prezentujące najcenniejsze dzieła architektoniczne położonego na dwóch kontynentach, Azji i Europy, uważanego za jedno z najpiękniejszych i najciekawszych miast na ziemi Stambułu, uwiecznione na fotografiach wykonanych przez autora. Wydarzeniem zamykającym pierwszy dzień obrad, a jednocześnie nawiązującym do tematyki przewodniej naukowego spotkania, był koncert muzyki poważnej w Sali Złotej Pałacu Dąbskich w wykonaniu „Camerata Vladislavia”, dedykowany pamięci Jana Pawła II jako orędownika dialogu międzyreligijnego.

Na kolejny dzień konferencji złożyły się dwie sesje, z których pierwszą, prowadzoną przez doc. Michała T a r e ł k ę (Białoruski Uniwersytet Państwowy), otworzył referat ks. prof. dr. hab. Waldemara C h r o s t o w s k i e g o (UKSW) wprowadzający zebranych w zasady dialogu międzyreligijnego z perspektywy katolickiej. Przypomniwał on momenty przełomowe w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim: obrady II Soboru Watykańskiego, których pokłosiem była Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* z naj-

bardziej znanym jej fragmentem: „Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli jedynego Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stworzyciela nieba i ziemi, który przemówił do ludzi. Starają się również poddawać z całej duszy Jego ukrytym postanowieniom, tak jak poddał się Bogu Abraham, do którego islamska wiara chętnie się odwołuje. Jezusa wprawdzie nie uznają za Boga, czczą Go jednak jako proroka a Jego dziewiczą matkę, Maryję, darzą szacunkiem i niekiedy pobożnie Ją wzywają. Oczekują nadto dnia sądu, kiedy Bóg odda zapłatę wszystkim wskrzeszonym ludziom. Dlatego też cenią życie moralne i czczą Boga szczególnie przez modlitwę, jałmużnę i post”⁶ oraz dokonania Jana Pawła II, którego wezwanie do okazywania szacunku islamowi i jego wyznawcom, popierane niezwykle często własnym przykładem i świadectwem, a zauważane i doceniane przez muzułmanów nie tylko w Polsce, dają mu trwałe miejsce w historii cywilizacji.

Problematykę islamu na Krymie przybliżył dr hab. Kazimierz B a n e k, prof. UJ wskazując, iż „w ciągu około 3 tysięcy lat przez Krym przewinęło się wiele ludów: Kimmeriowie, Taurowie, Meotowie, Scytowie, Grecy, Sarmaci, Rzymianie, Goci, Krymczaki, Bizantyjczycy, Chazarowie, Żydzi, Karaimi, Protobułgarzy, Połowcy, Pieczyngowie, Słowianie, Ormianie, Tatarzy, Włosi, Turcy, Rosjanie i Ukraińcy, a także Serbowie, Grecy, Albańczycy, Niemcy, Polacy, Bułgarzy, Czesi i Estończycy. Nacje te w różnym stopniu wpłynęły na dzieje półwyspu i jego kulturę”.

Magister Hanna S z c z e r b a k, w wystąpieniu *Wizerunek świata arabskiego w sztuce i kulturze europejskiej XX w. jako klucz do zrozumienia relacji między światem muzułmańskim a chrześcijańskim*, skupiła się na problematyce odbioru świata tzw. Orientu w świecie kultury europejskiej przez pryzmat sztuk plastycznych i filmu, ponieważ, zdaniem prelegentki, „zastanowienia wymagają powody takiego, a nie innego postrzegania świata Orientu w świadomości Europejczyków, gdyż, przyjmując za znaną pracę Edwarda Wadiego Saida, samo pojęcie «Orient» było pewnego rodzaju mitem, choć nie zawsze pozytywnym. Tym samym interesujące jest również zestawienie takiego XIX-wiecznego postrzegania Bliskiego Wschodu w kulturze ze spojrzeniem ostatnich pięćdziesięciu lat, na co z całą pewnością miały ogromny wpływ przemiany społeczne w państwach europejskich, powiązane w ogromnym wzrostem imigrantów, jak również wydarzenia polityczne ostatnich lat i nasilające się tendencje fundamentalistyczne”.

W tematykę przenikania religijnego muzułmańsko-chrześcijańskiego wprowadził uczestników konferencji dr A. K o n o p a c k i (UwB), który scharakte-

⁶ Pełny tekst Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* zob. *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty i deklaracje*, Poznań 2002.

ryzował środowisko wyznawców islamu w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Jak zauważył: „Przybywający osadnicy byli muzułmanami – sunnitami – i jako dobrowolni osiedleńcy mieli prawo do zachowania swego wyznania. Ponadto objęci ochroną hospodara wnosili swoje świątynie, zakładali cmentarze. Funkcjonując w otoczeniu chrześcijańskim podlegali jednak zjawisku dyfuzji kulturowej. Przejmowali pewne zachowania, zwyczaje ludności miejscowej (chrześcijańskiej) do apostazji włącznie”.

Wymianie poglądów i doświadczeń związanych z badaniami nad różnymi aspektami dialogu międzyreligijnego w piśmiennictwie Tatarów polsko-litewskich służyła ostatnia sesja, *Muzułmanie wśród chrześcijan w Wielkim Księstwie Litewskim*, moderowana przez ks. prof. dr. hab. W. C h r o s t o w s k i e g o. Swoje referaty przedstawili goście z zagranicy: doc. Michaił T a r e ł k a (Białoruski Uniwersytet Państwowy) i dr Irina S y n k o w a (Miński Instytut Kierowania), a także dr hab. Cz. Ł a p i c z (UMK). Docent Tarełka, zaczynając wystąpienie od stwierdzenia, że „spuścizna rękopiśmienna Tatarów Białoruskich jest nieskończonym źródłem tekstów, będących produktem dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego”, dokonał analizy pojawiającego się w części XIX- i XX-wiecznych *kitabów*, nieopublikowanego dotąd, utworu zaczynającego się od słów: „Kiedy Pana Jezusa męczono...”, które można przyjąć jako umowny jego tytuł. Jak zauważył: „Za kluczowe zdanie, które zawiera istotę tego utworu uważać można następującą wypowiedź: «Gdy zapytają czy Jezus lepszy czy Muhammad...», z zasługującą na uwagę dalszą treścią: Odpowiedź: «Obydwaj prorocy – miłośnicy Pańskie, ale Emmanuel lepszy»”, a następnie dodał: „Oczywiste jest, że taki tekst muzułmański, którego autor stara się udowodnić związek między prorokiem islamu – Muhammadem a Pismem biblijnym, mógł powstać tylko w wyniku dialogu między światem muzułmańskim a chrześcijańskim”. Doktor Synkowa natomiast, po podkreśleniu, że „w pamiętnikach tej literatury odzwierciedliły się różne aspekty dialogu międzyreligijnego (jak i części dialogu międzykulturowego)” sięgnęła do tekstów „zamawiań”, które można znaleźć w rękopisach tatarskich, przy czym wiele z nich wykazuje wyraźny wpływ chrześcijański. Swoją referat podsumowała stwierdzeniem: „Dyfuzja pojęć w sferze znachorstwa (jak i części kultury narodowej) wskazuje, w jaki sposób w granicznym obszarze międzyreligijnym powstaje pole wyobrażeń ogólnych, swojego *chrzyslamu*, którego idee pozbawione są obciążenia teologicznego i bazują zwykle na ogólnoludzkich wartościach i zasadach moralnych”.

Referatem zamykającym obrady było wystąpienie dr. hab. Cz. Ł a p i c z a, który omówił specyfikę międzyreligijnych dysput, zwłaszcza chrześcijańsko-muzułmańskich, prowadzonych w wielowyznaniowym i wielokulturowym Wielkim Księstwie Litewskim, z podkreśleniem współczesnego rozumienia

międzyreligijnego dialogu oraz praktykowania go w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich. Jak zauważył: „Z różnych powodów dysputy te charakteryzowały się niską kompetencją merytoryczno-teologiczną, natomiast w większym stopniu uwzględniały czynniki pozareligijne, w tym także obyczajowe, często przerażając się w słowne polemiki i kłótnie. Ślady dysput zachowały się do dzisiaj w piśmiennictwie religijnym muzułmanów litewsko-polskich oraz w reformacyjnej i kontrreformacyjnej literaturze antyislamistycznej”.

Ostatnim etapem było podsumowanie konferencji, którego dokonał ks. prof. dr hab. W. C h r o s t o w s k i, analizując i komentując zarówno przedstawione przez referentów wykłady, jak i dyskusje, będące zwieńczeniem kolejnych części obrad. Na zakończenie naukowego spotkania zacytował słynną maksymę, która w doskonały sposób obrazuje postawę niezbędną do podejmowania i prowadzenia dialogu: „Jeżeli ja to jestem ja, bo ty to jesteś ty, to ani ja nie jestem ja, ani ty nie jesteś ty. Ale jeżeli ja to jestem ja, bo ja to jestem ja, a ty to jesteś ty, bo ty to jesteś ty, to wtedy ja to jestem ja, a ty to jesteś ty – i możemy rozmawiać”.⁷

Organizatorzy konferencji wyrazili nadzieję, że druga edycja konferencji znajdzie kontynuację w spotkaniach, które odbywać się będą w październiku każdego roku i wpiszą się na stałe w kalendarz naukowo-kulturalnych wydarzeń Torunia, podobnie jak jesienne debaty międzyreligijne *Colloquia Torunensia*. Zwłaszcza że – jak ujął to prof. dr hab. Andrzej R a d z i m i Ń s k i, rektor UMK – „współistnienie islamu i chrześcijaństwa to jeden z czynników, który ma najistotniejszy wpływ na kształtowanie współczesnego świata. Niestety, wśród niezliczonych doniesień skupiających się na konfrontacyjnym wymiarze wzajemnych kontaktów, tak rzadko mówi się o tym co łączy i stanowi wspólne dziedzictwo. Tymczasem pobieżna choćby znajomość historii Europy, w tym i naszego kraju, pokazuje niezaprzeczone wartości wniesione przez współistnienie naszych kultur, udowadnia, że przypadki konfliktów i nieporozumień są być może atrakcyjne medialnie, lecz nie odpowiadają rzeczywistemu charakterowi tego współistnienia. Dlatego tak ważne są inicjatywy, które pozwalają przywrócić prawidłowe proporcje w postrzeganiu stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich. Szczególnie istotne jest, że toruńskie spotkanie nie poprzestaje jedynie na przypominaniu przeszłości, lecz chce zbudować na jej lekcji przesłanie na przyszłość”.⁸

⁷ Autorem maksymy jest rabin Menachem Mendel Morgenstern z Kocka (1787-1859).

⁸ Fragment przemówienia wygłoszonego podczas inauguracji konferencji.

III Międzynarodowa Konferencja Naukowa *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Teoria – praktyka – perspektywy*

III Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Teoria – praktyka – perspektywy* odbyła się 24-25 października 2012 r., a jej tematyka przewodnią była analiza dialogu między chrześcijanami a muzułmanami oparta na teorii i praktyce, zarówno w perspektywie historycznej, jak i współcześnie, a także spojrzenie w przyszłość: omówienie perspektyw i wyzwań, jakie stoją przed owym dialogiem u progu XXI w.

Konferencja została po raz kolejny objęta honorowym patronatem władz miasta i województwa. Gościem honorowym spotkania był ks. dr Adam Wąs, SVD, islamolog i arabista, adiunkt w KUL JPII, dyrektor Centrum Dialogu Kultury i Religii w Lublinie, wykładowca w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie, absolwent Pontificio Istituto di Studi Arabi e d' Islamistica (PISAI) w Rzymie i KUL, współprzewodniczący Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów w Polsce w latach 2008-2012, członek Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi przy Radzie ds. Dialogu Religijnego Konferencji Episkopatu Polski; redaktor serii wydawniczych: „Materiały i Studia Księży Werbistów” oraz „Dialog Kultur i Religii”; autor, redaktor i współredaktor oraz tłumacz licznych publikacji w piśmiennictwie polskim i zagranicznym, m.in. *Bracia Muzułmanie w Jordanii. Doktryna i organizacja Bractwa na przełomie XX i XXI wieku* (Lublin 2006); *Werbiści a badania religiologiczne* (Warszawa 2005), *Księgi święte płaszczyzną dialogu* (Warszawa 2006), *Oblicza Jezusa Chrystusa w kulturach i religiach świata* (Warszawa 2007), *Religie świata w dialogu* (Poznań 2010).

Obrady otworzył kierownik naukowy konferencji, dr hab. Cz. Łapicz (UMK), mówiąc: „Po raz trzeci mamy przyjemność witać i gościć Państwa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, w mieście od kilku wieków noszącym dumne miano *Miasto międzyreligijnego dialogu* oraz *Miasto Pokoju*. Spotykamy się, by podjąć refleksję o różnorodnych aspektach i uwarunkowaniach chrześcijańsko-muzułmańskiego dialogu. Po raz trzeci dokonamy oceny sytuacji w historycznych i współczesnych relacjach między wyznawcami tych dwu monoteistycznych religii”. Nawiązując do tematyki sympozjum, dodał: „Wśród chrześcijan w ciągu ostatnich kilku lat rosło przekonanie, że jedynie międzyreligijny dialog może być źródłem nadziei na trwałą pokój we współczesnym świecie, że partnerski dialog z islamem jest warunkiem pokoju teraz i w przyszłości. Stan stosunków między chrześcijanami i muzułmanami był przedmiotem nadzwyczajnego spotkania Islamsko-Katolickiego Komitetu Łączności, który obradował w Rzymie 10 lipca br. [2012 r.] Obradom współprzewodniczyli kard. Jean-Louis Tauran – przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu

Międzyreligijnego oraz prof. dr Hamid bin Ahmad ar-Rifaie – przewodniczący Międzynarodowego Forum Islamskiego ds. Dialogu. Stanowisko Watykanu zawierało się w słowach kardynała Jeana-Louisa Taurana: «W relacjach z muzułmanami jesteśmy skazani na dialog. Nie mamy wyboru. Alternatywą jest wzajemna ignorancja i przemoc». Witając zgromadzonych gości i uczestników konferencji podkreślił: „Wiele zła w międzyreligijnych, społecznych i politycznych relacjach mogą niekiedy uczynić pojedyncze wypowiedzi i czyny nieodpowiedzialnych jednostek lub nielicznych grup – wyznawców każdej religii. Znakiem nadziei w tym wypadku może być fakt, że 70 europejskich imamów i rabinów z 18 krajów, zebranych kilka tygodni temu na dwudniowym spotkaniu w Paryżu, obiecało brak tolerancji dla kaznodziejów nienawiści, niezależnie od ich wyznania”.

Do tematyki spotkania nawiązywali kolejni mówcy: występujący w imieniu marszałka Województwa Kujawsko-Pomorskiego, dyrektor Departamentu Edukacji i Sportu, Czesław F i c n e r i i wiceprezydent Torunia, Ludwik S z u b a, który odczytał list prezydenta Michała Zaleskiego.

Po przedstawicielach uczelni, miasta i województwa głos zabrał ambasador Algierii w RP i zarazem dziekan Ambasadorów Państw Muzułmańskich akredytowanych w Polsce, Abdelkader K h e m r i, który przyznał, że „coroczne spotkania na Uniwersytecie w Toruniu poświęcone islamowi i chrześcijaństwu, stały się już akademicką i naukową tradycją. Jako ambasadorowie Państw Muzułmańskich akredytowanych w Polsce, kultywujemy tę tradycję i jesteśmy dumni z naszej obecności tutaj”. W kolejnych słowach określił dwa filary dialogu: wzajemne zaufanie i szacunek, które odgrywają kluczową rolę w relacjach między islamem i chrześcijaństwem, zakłócanych nierzadko przez akcje medialne prowadzone pod pretekstem wolności słowa i zasad demokracji. Wyraźnie wskazał: „Należy potępić te akty, tak jak potępił je Kościół w osobie papieża i wszystkie rządy Europy i Ameryki, bowiem każdy atak na religię monoteistyczną stanowi cios dla demokracji, wszak istotą demokracji jest zapewnienie wolności wyznania i przekonań, tak samo jak zapewnienie wolności prasy i wypowiedzi” i dodał: „Relacja między chrześcijanami i muzułmanami powinna opierać się między innymi na połączeniu wzajemnego zaufania i szacunku, które pozwala na aktywne niszczenie w zarodku wszelkich zaburzeń wzajemnych relacji. Przecistawiając się im, bronimy demokracji, jak i wolności wyznania i wiary, a także głębokiej więzi między chrześcijaństwem a islamem, którą pragniemy budować. Bronimy też ogólnoludzkich wartości, wolności, tolerancji, czyli wartości wpływających na dynamikę dialogu religii i cywilizacji”.

Pierwszej części obrad, która wprowadziła uczestników spotkania w tematykę metodologicznych i merytorycznych aspektów dialogu chrześcijańsko-mu-

mułmańskiego przewodniczył prof. dr hab. K. B a n e k (UJ). Teologiczne podstawy dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego z perspektywy katolickiej omówił o. dr hab. Zbigniew K u b a c k i SJ, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Sekcja św. Andrzeja Boboli (PWTW). Swoje wystąpienie zaczął od stwierdzenia, że „choć nasze koncepcje Boga i religii są różne, niemniej zarówno z punktu widzenia teologii mułmańskiej, jak i chrześcijańskiej podstawę wszelkiego dialogu międzyreligijnego, a w nim dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego, upatruje się w koncepcji Boga. Zatem na pytanie: Dlaczego prowadzić dialog międzyreligijny? Dlaczego prowadzić dialog chrześcijańsko-muzułmański? – teologia katolicka, podobnie jak teologia mułmańska, odpowiada: Bo Bóg tego chce”. Następnie przedstawił mułmańskie i chrześcijańskie uzasadnienie dialogu międzyreligijnego. W ostatniej części referatu podjął temat istoty dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego z punktu widzenia teologii katolickiej i określił, na czym winien polegać dialog: „Na pewno nie przede wszystkim na przekonywaniu partnera dialogu do prawdy mojej wiary, czyli na dążeniu do nawracania, choć idea przepowiadania i nawracania nie jest obca chrześcijaństwu. Pierwszoplanowym zdaniem dialogu teologicznego jest wzajemne poznanie się na poziomie wyznawanej doktryny. Z tego rodzi się szacunek do różnic doktrynalnych oraz przekonanie, że mimo wszystko więcej nas łączy niż dzieli”.

Teologiczne podstawy dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego z perspektywy islamu scharakteryzował kolejny prelegent tej sesji, dr Hayssam O b e i d a t (UJ). Swoje wystąpienie zaczął słowami: „Wielu wyznawców islamu i chrześcijan podjęło temat różnic religijnych jako barier przyczyniających się do wzrostu izolacji psychicznej i społecznej między chrześcijanami i mułmanami. To stanowiło podstawę dla animozji religijnych i obecnych problemów w wielu krajach mułmańskich, w których mieszkają mniejszości chrześcijańskie”. Następnie podjął próbę udzielania odpowiedzi na pytania: „W jaki sposób możemy pokonać tę wrogość i problemy? I jak uświadomić społeczeństwu, że pluralizm religijny nie prowadzi do usunięcia kulturowej oryginalności, nie prowadzi też do wymazania tożsamości religijnej?” Zwrócił uwagę na filozofię Koranu promującą dialog z wyznawcami innych religii.

Tematem referatu ks. dr. A. W ą s a SVD był *Dialog międzyreligijny w kontekście chrześcijańskiej misji i islamskiej da'wa*. Jak zauważył: „Przez stulecia prowadzenie misji przypisywano przede wszystkim chrześcijaństwu. Jednak również w tradycji mułmańskiej można wskazać odpowiedniki tej działalności, jak na przykład *tabligh* (przepowiadanie), *irszad* (przewodnictwo, wskazywanie drogi) i *da'wa* (wezwanie, zaproszenie) – przy czym współcześnie podkreśla się, że to właśnie ta ostatnia najbardziej wyraża misyjne zaangażowanie

wyznawców islamu”. Następnie podjął rozważania na relacją między działalnością misyjną i dialogiczną oraz próbę odpowiedzi na pytanie, czy działalność misyjna w formie misji i *da'wy* wyklucza zaangażowanie na rzecz dialogu? Warto zacytować także słowa, którymi zakończył swoje wystąpienie: „To właśnie dialogowy charakter działalności misyjnej pomoże chrześcijanom i muzułmanom pokonać historyczne obciążenia powstałe wskutek wzajemnych ataków o podłożu społeczno-politycznym i teologiczno-religijnym. Przyczyni się również do wypracowania konstruktywnych postaw, umożliwiających realizowanie pokoju, który w obu tradycjach ma ogromną wartość.” Ostatni referat sesji otwierającej wygłosił Cemal Uşak, wiceprezes tureckiej Fundacji Dziennikarzy i Pisarzy, który nawiązał do wspólnych korzeni religii monoteistycznych określanych mianem „religii Abrahamowych” dzięki osobie wspólnego ich przodka, Abrahama, po czym omówił wartości moralne wynikające z jego przesłania.

Tematem sesji drugiej, moderowanej przez o. dr. hab. Z. Kubackiego (PWTW), był dialog chrześcijańsko-muzułmański w Polsce, Europie i na świecie. W tej części spotkania znalazło się pięć wystąpień, z których pierwsze, autorstwa dr. Almazbeka Baishevalieva (Kirgistan), koncentrowało się na działalności edukacyjnej ruchu Fethullaha Gülena z perspektywy istniejących w niemal 150 krajach na całym świecie szkół określanych mianem „mostów” bądź „wysepek pokoju”. Po przytoczeniu wypowiedzi twórcy i ideowego przywódcy ruchu, „iż możliwe jest współzycie wielu kultur i religii w jednym miejscu dzięki dialogowi oraz porozumieniu. Jest to główna strategia działania, która jednocześnie stara się wykluczyć trzech największych wrogów dialogu jakimi są: ubóstwo, ciemnota oraz wszelkiego rodzaju podziały”, podkreśli, że „ideę dialogu oraz porozumienia powinniśmy docenić szczególnie ze względu na miniony wiek XX, w którym to miały miejsce dwie największe wojny światowe”, bowiem „dialog jest lekarstwem na to, co działo się w przeszłości, jest także środkiem do budowania harmonijnego świata dzisiaj, jak i również ma w sobie wymiar przyszłościowy, tworząc podwaliny pod trwały pokój na świecie”.

Na relacjach muzułmanów Rzeczypospolitej z Turcją w okresie XVI-XVIII w. skupił się dr A. Konopacki (UwB). Zauważył, że „Tatarzy funkcjonujący w Wielkim Księstwie Litewskim dość szybko utracili bezpośredni kontakt ze światem muzułmańskim. Żyli w dość nielicznej wspólnocie otoczonej światem chrześcijańskim, jednak posiadając swobodę wyznawania religii, pozostawali odrębną częścią jego społeczeństwa. Naturalne jednak wydawało się utrzymywanie kontaktów ze światem muzułmańskim. Najbliższym sąsiadem muzułmańskim, do którego można byłoby się zwrócić o pomoc duchowną i wyjaśnienie kwestii spornych związanych z praktykami religijnymi była Turcja”. Przedmiotem wystąpienia dr. hab. Cz. Łapicza (UMK) był polski przekład

Koranu z 1858 r., a w szczególności spór o jego autorstwo, bowiem „badacze i znawcy przedmiotu do połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku nie wiedzieli i nawet nie podejrzewali, że przekład ten był dziełem dwóch filomatów wileńskich, a zarazem – jak pisze Zbigniew Wójcik, który pierwszy wpadł na trop tej swoistej mistyfikacji – «gorliwych katolików» – księdza Dionizego Chlewińskiego oraz Ignacego Domeyki”. Oczyszczeni polskiego (podlaskiego) Tatara i muzułmanina, Jana Murzę Tarak Buczackiego, którego imię i nazwisko umieszczono na karcie tytułowej wydrukowanej książki oraz jej wydawcę, Nowoleckiego, z zarzutów kradzieży cudzego utworu literackiego, prelegent uznał ów przekład za doskonały i zarazem jedyny w swoim rodzaju przykład dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego.

Kolejny referat, autorstwa dr. hab. S. Ch a z b i j e w i c z a (UW-M) prezentował historię i misję Kościoła Mauretańskiego w Stanach Zjednoczonych jako „współczesnej synkretycznej religii utworzonej na podstawie tradycji chrześcijaństwa wschodniego, tradycji islamskich – szyzmu, ismailizmu i sufizmu – zwłaszcza tarikatów (odłamów) *czistija* i *bektaszi*, a także tradycji tantrycznych, zarówno buddyjskich, jak i hinduistycznych”. Konkluzją wystąpienia była teza o „istnieniu dużej liczby nowych wyznań oraz ideologii dawnych np. «alchemii» łączących kulturę chrześcijaństwa oraz islamu, jak również o wąskiej granicy pomiędzy dialogiem a synkretyzmem”. Pierwszy dzień obrad zamknął referat dr Izabeli K o ņ c z a k poświęcony genezie, zadaniom i zakresowi działalności Rady Muftich Rosji, ze szczególnym uwzględnieniem inicjatyw na rzecz dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego podejmowanych przez nią i jej przewodniczącego, muftiego Rawila Gajnutdina.

W popołudniowej części programu konferencji znalazło się spotkanie z podróżnikiem dr. Zdzisławem P r e i s n e r e m (WSG), *Na Bliskim Wschodzie – Liban, Syria, Jordania*, prezentujące najcenniejsze dzieła architektoniczne trzech państw Lewantu, uwiecznione na fotografiach wykonanych przez autora.

Na kolejny dzień konferencji złożyły się trzy sesje, z których pierwszą, moderowaną przez dr. hab. S. Ch a z b i j e w i c z a (UW-M) otworzył referat dr. Tomasza S t e f a n i u k a (UMCS, Instytut Studiów nad Islamem we Wrocławiu) wprowadzający zebranych w zagadnienie stereotypowych wyobrażeń o islamie i jego wyznawcach. Zdaniem prelegenta, „ukazują one islam jako religię obcą i wrogą cywilizacji zachodniej, zaś samych muzułmanów jako wrogów demokracji, ekstremistów i terrorystów”, ponadto religia ta przedstawiana jest jako „dobra dla mężczyzn, ale zła dla kobiet”, dlatego też „istnieje bardzo silna potrzeba wyjaśnienia, na ile owe stereotypy odpowiadają rzeczywistym treściom religii islamskiej. Jeżeli źródłem ich nie jest islam jako taki (np. Koran i sunna), to co jest odpowiedzialne za ich powstanie i utrwalenie?”

Doktor Michał Ł y s z c z a r z (UW-M) sięgnął w swoim wystąpieniu do polskich śladów w Turcji i historii osady o nazwie Adampol, która „mimo swoich niewielkich rozmiarów uniemożliwiających realne zaangażowanie militarne (wieś zamieszkiwała w szczytowym okresie ok. 150 osadników), stała się symbolem patriotyzmu polskiej emigracji, a przede wszystkim głównym atrybutem przyjaźni polsko-tureckiej”. Problematykę dialogu międzyreligijnego w Egipcie i Libanie poruszył dr Michał M o c h (UKW), odwołując się w swoich rozważaniach nie tylko do wymiaru instytucjonalnego dialogu i kontaktów między poszczególnymi grupami wyznaniowymi (Patriarchat Koptyjski w Aleksandrii, uniwersytet Al-Azhar w Kairze, Koptyjskie Centrum Studiów Społecznych i in.), ale także do twórczości egipskich i libańskich pisarzy, w dziełach których „prezentowane są nowe pomysły dotyczące budowania wspólnoty kulturowej i rzeczywistej koegzystencji Egipcjan i Libańczyków różnych wyznań”.

Kolejne dwie prelegentki, reprezentujące Uniwersytet Mikołaja Kopernika, nawiązały do tematyki islamu w Niemczech. Magister Monika R y s z e w s k a w referacie zatytułowanym *Dialog chrześcijańsko-muzułmański w Niemczech. Przegląd aktualnych tematów i projektów* skupiła się na stronie praktycznej, prezentując różnorodne formy dialogu, jego główne tematy oraz aktorów społecznych, którzy w nim uczestniczą, z odniesieniem do kontekstu polityczno-społecznego i wydarzeń ostatnich miesięcy. Natomiast mgr Anna P a l u s z e k uzupełniła poprzednie wystąpienie o kolejny element – politykę integracyjną w tym kraju. Po dokonaniu analizy działań organizacji muzułmańskich, prowadzących dialog z Kościołami ewangelickimi i katolickim oraz decyzji i działań rządu, mających na celu integrację społeczności muzułmańskiej podjęła próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie: „Czy dialog międzyreligijny i jego efekty mogą wpływać pozytywnie na strategię integracyjne państwa niemieckiego, a jeśli tak, jakie warunki powinny być spełnione, aby wykorzystać jego potencjał?”

W tematykę działalności Kościoła katolickiego na rzecz dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego wprowadziła zgromadzonych referentka kolejnej sesji, moderowanej przez ks. dr. A. W ą s a SVD, dr M. L e w i c k a (UMK). Scharakteryzowała historię powstania, misję i strukturę Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego, a następnie dokonała podsumowania pięciu dekad jej działalności na rzecz zrozumienia, szacunku i współpracy chrześcijan i muzułmanów. Kończąc wystąpienie, przytoczyła słowa papieża Benedykta XVI: „Dla Kościoła dialog między wyznawcami różnych religii stanowi ważne narzędzie współpracy ze wszystkimi wspólnotami religijnymi, która ma na celu wspólne dobro. Kościół nie odrzuca niczego z tego, co w różnych religiach jest prawdziwe i święte. «Ze szczerym szacunkiem przygląda się tym sposobom działania i życia, tym nakazom i doktrynom, które jakkolwiek w wielu punktach różnią się

od tego, w co sam wierzy i co zaleca, nierzadko odbija się w nich promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi».⁹ Wskazana droga nie jest drogą relatywizmu czy synkretyzmu religijnego. Kościół bowiem «głosi i jest zobowiązany nieustannie głosić Chrystusa, który jest drogą, prawdą, i życiem (J 14, 6), w którym ludzie znajdując pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko pojednał ze sobą». Nie wyklucza to jednak dialogu i wspólnego poszukiwania prawdy w różnych dziedzinach życia”.

Wymianie poglądów i doświadczeń związanych z badaniami dialogu międzyreligijnego na polu literaturoznawczym służyła ostatnia sesja, *Chrześcijananie i muzułmanie w sztuce i literaturze*, moderowana przez ks. dr. A. Wąsaka SVD. Swoje referaty przedstawili: prof. dr hab. K. Banek (UJ) i dr Magdalena Kubarek (UMK). Profesor Banek, zaczynając wystąpienie od stwierdzenia, że „ umiejętne prowadzenie dialogu między cywilizacjami, zwłaszcza na płaszczyźnie międzyreligijnej, to sprawa niezwykle ważna, ale zarazem niełatwa w realizacji. Nie ulega też wątpliwości, że należy dołożyć wielu starań, by postawy tolerancyjne, pełne zrozumienia dla odmienności, mogły być ukształtowane już w dzieciństwie i młodości. Wtedy bowiem oddziaływanie takie jest najbardziej skuteczne”, dokonał analizy wybranych lektur pisarzy polskich XIX w., tych najbardziej znanych i popularnych: Adama Mickiewicza i Henryka Sienkiewicza. Jak zauważył: „Prace naukowe, popularnonaukowe i dziennikarskie, podejmujące tego typu zagadnienia, docierają zazwyczaj do ludzi dorosłych i dojrzałych, posiadających skryształizowane przekonania. A więc jest już za późno, aby coś w tej kwestii zmienić. Dlatego właśnie tak ważna jest działalność szkoły”, a następnie dodał: „Warto przyjrzeć się lekturom szkolnym. Ponieważ przeznaczane są one dla dzieci i młodzieży, mają z pewnością ogromny wpływ na kształtowanie umysłu, charakteru, a przede wszystkim – przekonań i podejścia do różnych zjawisk i problemów, w tym także z obszaru religii”. Magdalena Kubarek natomiast przybliżyła uczestnikom spotkania głosu z dyskusji, prowadzonej przez intelektualistów i duchownych arabskich po ukazaniu się w 2008 r. powieści *Azazel (Belzebub)* Jusufa Zajdana. Po krótkiej analizie jej treści, „opartej na zapiskach mnicha o imieniu Hiba, które zostały odnalezione w postaci zwojów podczas prac archeologicznych w Syrii, a które stanowią kronikę mrocznego okresu w dziejach wschodniego chrześcijaństwa, bowiem jest on świadkiem prześladowań Rzymian, oraz walk między przedstawicielami podzielonego i skonfliktowanego Kościoła” podjęła rozważania na tym, czy dzieło było próbą dialogu, czy też konfrontacji między chrześcijanami i muzułmanami.

⁹ Zob. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

Ostatnim etapem było podsumowanie obrad, którego dokonał ks. dr A. Wąs SVD w imieniu uczestników konferencji oraz dr M. L e w i c k a w imieniu jej organizatorów. Inspiratorka i organizatorka konferencji potwierdziła, że październikowe spotkania naukowe organizowane przez Pracownię Języka i Kultury Arabskiej pod hasłem dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego wpisały się na stałe w kalendarz kulturalno-naukowych wydarzeń Torunia i stały naturalnym uzupełnieniem jesiennych debat międzyreligijnych *Colloquia Torunensia*.

Magdalena Lewicka, Toruń