

Michał Sadowski

Deklaracja «Nostra aetate» w świetle nauki Koranu : podobieństwa i różnice doktrynalne

Studia Włocławskie 20, 269-282

2018

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.

KS. MICHAŁ SADOWSKI

DEKLARACJA *NOSTRA AETATE* W ŚWIETLE NAUKI KORANU Podobieństwa i różnice doktrynalne

Pośród licznych tematów z zakresu teologii dogmatycznej prezentowanych na łamach „Studiów Włocławskich” w latach 1998–2017 na szczególną uwagę zasługują dwie publikacje, których przedmiotem była refleksja nad islamem. Waga tego zagadnienia wynika z kontekstu, w jakim znajdują się dzisiaj społeczeństwa zachodnioeuropejskie, a wraz z nimi Kościół katolicki w Europie oraz w Polsce.

Celem niniejszego, krótkiego opracowania jest wskazanie pewnych różnic w rozumieniu islamu oraz ukazanie jego miejsca. Warto w tym zakresie odwołać się do opracowania zatytułowanego *Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów. Czy jest to ten sam Bóg? Refleksje przy okazji spotkania kultur* autorstwa ks. dr. Mateusza Potoczego¹. Godnym uwagi jest również artykuł ks. prof. Jerzego Bagrowicza pt. „*Nie wycofujemy się!*”, czyli o możliwości dialogu z islamem², w którym autor stawia pytanie o możliwość dialogu ze współczesnym islamem w kontekście nasilającej się w Europie obecności wyznawców tej religii.

1. *Nostra aetate* – o dialogu Kościoła z islamem

Historia spotkania zachodniego chrześcijaństwa z islamem nie jest ani długa, ani zbytnio twórcza. Próżno szukać tutaj traktatów teologicznych

KS. MICHAŁ SADOWSKI – dr, asystent w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, sekretarz kwartalnika wydziałowego „Teologia i Człowiek”.

¹ Zob. M. Potoczny, *Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów. Czy jest to ten sam Bóg? Refleksje przy okazji spotkania kultur autorstwa*, StWł, 18 (2016), s. 275–292.

² Zob. J. Bagrowicz, „*Nie wycofujemy się!*”, czyli o możliwości dialogu z islamem, StWł, 19(2017), s. 77–92.

wyjaśniających doktrynę chrześcijańską w świetle teologii muzułmańskiej czy wzajemnego wpływu myśli teologicznej obu religii.

Niestety po dziś dzień zdarzają się publikacje, których autorzy nie mają dostatecznej świadomości o istnieniu chrześcijaństwa w wydaniu arabskim, a co za tym idzie, wiedzy na temat ich spotkania – dialogu z islamem na płaszczyźnie *stricte* teologicznej. Dlatego też w publikacjach naukowych można spotkać opinie, w świetle których dialog chrześcijaństwa z islamem to domena XX w., którego właściwym *milieu* była deklaracja *Nostra aetate*³ (NA). Nawet jeśli tego typu ogólne sformułowanie opisuje przestrzeń spotkania między Kościołem rzymskokatolickim a islamem, to nie wolno Kościołom tradycji antiocheńskiej czy aleksandryjskiej odmawiać przynależności do chrześcijaństwa.

Sobór Watykański II wypracował nie tylko nową eklezjologię, ale także po raz pierwszy zabrał głos w kwestii relacji Kościoła rzymskokatolickiego do religii niechrześcijańskich (*Nostra aetate*). Pozostawiając na uboczu słowa adresowane do rozmaitych światowych religii i mając na względzie intencje ojców soborowych, że deklaracja nie jest „pełnym i wyczerpującym ujęciem stanowiska Kościoła do innych niechrześcijańskich społeczności religijnych”, skupimy naszą uwagę na „niektórych wątkach, tej bogatej i skomplikowanej problematyki”⁴.

Podstawą otwartej pozycji tego dokumentu wobec rozmaitych religii jest, jak zaznaczono, „poczucie licznych i różnorodnych więzi istniejących z woli Boga w rodzinie ludzkiej, odczuwanej przez katolicyzm także na płaszczyźnie religijnej” (por. NA, n. 1) oraz „szczerze pragnienie braterskiej miłości, świadczonej każdemu z ludzi, zawsze i na pierwszym miejscu, a więc także i przed konwersją, a nawet przed podejmowanymi wysiłkami ewangelizacyjnymi” (por. NA, n. 5)⁵. Słowa te wpisują się w treść referatu na temat eklezjologii w ujęciu *Lumen gentium*, jaki wygłosił kard. Joseph Ratzinger w roku 2000⁶. Z powyższego wynika zatem, że promulgowany

³ Tekst zaczerpnięty z tłumaczenia polskiego: Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 334–338.

⁴ Zob. *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 332.

⁵ Tamże.

⁶ „Right now I want to state my basic thesis: the Second Vatican Council clearly wanted to speak of the Church within the discourse on God, to subordinate the discourse on the Church to the discourse on God and to offer an ecclesiology that would be theo-logical in

dokument nie stawia sobie za cel spotkania na płaszczyźnie doktrynalnej, jego założeniem nie jest także prowadzenie dialogu na poziomie prawd wiary, choć pewne punkty zbieżne, takie jak: przekonanie o istnieniu Najwyższej Istoty, zmysł religijny, wysiłki prowadzące do zgłębienia tajemnicy Boga, właściwego rozumienia sensu ludzkiego życia, świadomość zasadniczej niedostateczności doczesnej egzystencji człowieka i jego dążenie do moralnej doskonałości, zostały uwzględnione jako płaszczyzny spotkania z chrześcijaństwem. Przestrzenią spotkania jest człowiek jako taki, pojmowany w jego najszerszym *spectrum* jako *imago Dei* (por. Rdz 1, 26).

2. *Nostra aetate*, n. 3 „Kościół spogląda z szacunkiem na muzułmanów”

W ten wymiar wpisuje się ta część Deklaracji, która jest adresowana do muzułmanów. Jest ona inspirowana fragmentem listu papieża Grzegorza VII (1020–1085) do króla Mauretanii, al-Nasira (zm. 1088/1089) z 1076 r.⁷ To tam znajdują się, po części, słowa otwierające trzeci punkt Deklaracji, w którym mowa o tym, że Kościół „spogląda z szacunkiem na muzułmanów, oddających cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi”⁸. Zastosowane tutaj określenia wyraźnie wykraczają poza wiedzę zawartą w liście papieża Grzegorza VII, niemniej wpisują się one w sens zawartej tam myśli. Użyte w punkcie trzecim Deklaracji tytuły Boga: „jedyny”, „żywy”, „samoistny”, „miłosierny” i „wszechmocny”, oraz „Stwórca”, zaczerpnięte zostały z teologii muzułmańskiej wywodzącej się z Koranu⁹.

a true sense”. J. Ratzinger, *The Ecclesiology of the Constitution on the Church, Vatican II „Lumen Gentium”*, <http://www.ewtn.com/library/curia/cdfeccl.htm> [11.08.2017].

⁷ Łaciński tekst listu dostępny w edycji krytycznej E. Caspara: *Epistolae selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis*, t. 22, fasc. 1: *Gregorii VII Registrum Lib. I–VII*, Berlin 1920, Liber III, 21, s. 287–288; http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000471_00329.html?sortIndex=040%3A040%3A0002%3A010%3A01%3A00 [10.08.2017].

⁸ NA, n. 3. Wyimek z listu Grzegorza VII do Al-Nasira najbliższy cytowanemu fragmentowi Deklaracji: „Hanc utique caritatem nos et vos specialius nobis quam ceteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemus, qui eum creatorem seculorum et gubernatorem huius mundi cotidie laudamus et veneramus”. E. Caspar, *Epistolae selectae in usum scholarum*, s. 288.

⁹ „Jedyny” (Q2:163;5:73;9:31;18:110;112); „Żywy” (Q2:255;3:2;25:58;40:65); „Samoistny” (Q2:255;3:2;20:111); „Miłosierny” (Q1 – powtarzana na początku każdej sury – tzw. sura *al-fatihā*), „Wszechmocny” (Q3:6;4:158;9:40; 48:7;59:23); „Stwórca” (Q6:102;13:16;36:81;39:62;40:62; 59:24).

Następnie, tekst Deklaracji kontynuuje: „Temu, który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje”. Mamy tutaj wyraźne nawiązanie do uznawanej w islamie misji prorockiej wysłanników Boga Starego Testamentu. Ci, którzy starają się podporządkować (*sallama*) całym sercem postanowieniom Boga, są ludźmi pełniącymi Jego wolę, tymi, którzy są Mu poddani (*muslim*). Przywołany w Deklaracji Abraham jest (wraz z Mojżeszem) jedynym prorokiem wyraźnie utożsamianym na kartach Koranu, jako posiadający pisma natchnione (Q53:36–37; 87:18–19). Jest on uznawany za prekursora Mahometa oraz za twórcę rytu pielgrzymkowego w Mekce¹⁰.

Punktem centralnym tego zagadnienia niech będą dwa elementy zaczerpnięte z NA, n. 3, wskazujące bardzo wyraźnie na głębokie teologiczne rozbieżności na linii chrześcijaństwo – islam.

2.1. „Jedynemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi”

Słowa Deklaracji o muzułmanach „oddających cześć jedynemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, Temu, który przemówił do ludzi” z jednej strony zdają się oddawać te treści, które są utożsamiane z chrześcijańskim opisem Boga, z drugiej zaś, świadczą o tym, co z muzułmańskiej koncepcji Boga przystaje do chrześcijaństwa. Te sześć przymiotów, o których mowa w dokumencie, znanych jest w islamie także pod nazwą „Pięknych Imion” Boga (*asmā’ al-ḥusnā*). Atrybuty te mają, w intencji ojców soboru, stanowić pomost między chrześcijaństwem a islamem. Są one swoistym środkiem ciężkości. Teoretycznie nie wskazują one na to, co różni obie religie w kontekście ich rozumienia Boga, ale jednocześnie ukazują one Jego obraz znacznie bliższy islamowi. Warto zadać zatem pytanie, jaki obraz Boga przedstawiony jest na kartach Koranu i na ile obraz ten pokrywa się z Bogiem wyznawanym przez chrześcijan?

W związku z powyższym należy powiedzieć, że koncepcja Boga wywodząca się z treści prezentowanych przez Koran charakteryzuje się ścisłym monoteizmem. Prawda ta jest wyartykułowana na różne sposoby.

¹⁰ Zob. R. Firestone, *Abraham*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 1, Leiden 2001, s. 5.

2.1.1. Odrzucenie idei dwubóstwa

Formując swą doktrynę o Bogu, Koran ukazuje niezasadność istnienia więcej niż numerycznie jednego bytu transcendentnego. W wielości boskich bytów dostrzega ich nierówność i niedoskonałość.

„Powiedział Bóg: «Nie bierzcie sobie dwóch bogów! Przecież jest tylko Jeden Bóg! Oto Ja! Cziczcie Mnie!»” (Q16,51). „Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. Jego religia jest na zawsze. Czy będziecie okazywać bogobojność względem kogoś innego aniżeli Boga?” (Q16,52).

Odczytanie Q16,51 staje się bardziej czytelne w kontekście następnego wersetu. Odwołuje się on do jedności i harmonii wszechświata (niebios i ziemi). Z harmonii tej islam wnioskuje, że może istnieć tylko jeden bóg, będący gwarantem takiego stanu rzeczy. Istnienie dwóch bogów (*ilāhayni itnayni*) wprowadzałoby pośród nich podporządkowanie, w związku z czym istnienie jednego z nich pozbawione byłoby sensu. W posiadaniu przez dwóch bogów tego samego statusu teologia muzułmańska widzi niebezpieczeństwo istnienia ich oddzielnych stref wpływu i kontroli¹¹. Imperatyw „nie bierzcie sobie dwóch bogów” wydaje się także nawiązywać do Q5,116, gdzie tacy „bogowie” wymienieni są z imienia:

„I oto powiedział Bóg: «O Jezusie, synu Marii! Czy ty powiedziałeś ludziom: Bierzcie mnie i moją matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?» On powiedział: Chwała Tobie! Nie do mnie należy mówić to, do czego nie mam prawa. Jeślibym ja tak powiedział, Ty przecież wiedziałbyś o tym. Ty wiesz, co jest w mojej duszy, a ja nie wiem, co jest w Twojej. Zaprawdę, Ty dobrze znasz rzeczy ukryte!»” (Q5,116).

Ważnym z naszego punktu widzenia jest występujące tutaj wyrażenie „dwa bóstwa” (*ilāhayni*). Z jednej strony tekst ten jest wyraźną aluzją do nauczania chrześcijańskiego (bóstwo Jezusa), z drugiej zaś może on być dowodem na jego wypaczenie (bóstwo Maryi). Intencją tego tekstu jest ukazanie kultu Jezusa (oraz Jego Matki) jako niezasadnego i wykraczającego zarówno przeciw woli samego Boga, jak i samego Jezusa.

Inny sposób, w jaki Koran wyraźnie cementuje bezdyskusyjny monoteizm numeryczny, dokonuje się na drodze odrzucenia „partnera” (*šarīk*) Boga. Koraniczne sury, które przekreślają w Bogu jakiegokolwiek „partnerstwo”, są następujące:

¹¹ Zob. *Święty Koran. Tekst arabski i tłumaczenie*, Islamabad 1990, s. 566.

„Powiedz: «Zaprawdę, moja modlitwa, moje praktyki religijne, moje życie i moja śmierć – należą do Boga, Pana światów!»” (Q6,162).

„On nie ma żadnego współtowarzysza. To mi zostało nakazane i Ja Jestem pierwszym z tych, którzy się poddali całkowicie” (Q6,163).

„I powiedz: «Chwała niech będzie Bogu, który nie wziął sobie żadnego syna, który nie ma żadnego współtowarzysza w królestwie, który nie ma żadnego opiekuna przeciw ponizeniu!» Wysławiaj Go, głosząc: «Bóg jest wielki!»” (Q17,111 por. Q25,2).

To kategoryczne odrzucenie współtowarzysza mającego udział w chwale Boga jest wyraźnym odtrąceniem tzw. *širk* – największego bluźnierstwa w islamie, jakim jest przypisanie Bogu współtowarzysza. Cytowane powyżej sury są zatem nawiązaniem do przedislamskich wierzeń ludów arabskich, nacechowanych politeizmem, jak i przekreśleniem przesłania chrześcijańskiego¹². Q6,162–163 można uznać za swoiste wyznanie wiary, w którym zadeklarowana zostaje przynależność do Boga („moja modlitwa, moje praktyki religijne, moje życie i moja śmierć – należą do Boga”), któremu odmawia się współlistnienia istoty mu równej, co w rezultacie prowadzi do pełni poddania (*al-muslimān*). Tylko ten, kto uzna całkowite zwierzchnictwo Boga nad światem i własnym życiem, Boga, któremu nikt nie jest równy, może stać się prawdziwym muzułmaninem – czyli tym, który we wszystkim poddaje się Bogu. Oddawanie czci współtowarzyszom Boga jest bezowocne (Q10,18) i będzie przedmiotem sądu (Q10,28).

2.1.2. Odrzucenie relacji w Bogu

Kolejna kategoria tekstów koranicznych dotyczy istnienia jakichkolwiek relacji w Bogu.

„A jednak oni przypisali Bogu dżiny jako współtowarzyszy; a przecież On je stworzył. I fałszywie przypisali Mu synów i córki, bez żadnej wiedzy. Niech Mu będzie chwała! On jest wyniosły ponad to, co Jemu dodają jako współtowarzyszy!” (Q6,100)

„Stwórca niebios i ziemi! Jakże On mógłby mieć syna – przecież On nie miał wcale towarzyszek?! On stworzył każdą rzecz i On o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!” (Q6,101).

W Q6,100 słowo „współtowarzysze” (*šurakā'*) pojawia się dwukrotnie. Oprócz niego tekst przywołuje także dżiny (*al-ğinn*), „sy-

¹² Zob. G. Böwering, *God and his Attributes*, w: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 2, Leiden 2002, s. 329.

nów” (*baniyn*) i „córkę” (*banāt*), których to przypisuje się Bogu, jako istoty Jemu równe. Nierealność takich zamierzeń wyrażona jest w wersecie następnym, gdzie posiadanie przez Stwórcę nieba i ziemi „syna” (*walad*) jest niedorzecznością z racji nieposiadania małżonki (*ṣāhibah*) oraz bezcelowości posiadania potomstwa przez istotę nieprzemijającą.

Odrzucając wielobóstwo w kontekście synostwa, Koran zauważa, że taka sytuacja doprowadziłaby do wewnętrznych napięć i sporów pomiędzy nierównymi sobie istotami boskimi:

„Bóg nie wziął sobie żadnego syna i nie było z Nim żadnego boga. Bo wówczas każdy bóg zabrałby to, co stworzył, i jeden z nich wyniósłby się ponad innych. Chwała niech będzie Bogu! On jest ponad to, co Jemu przypisują!” (Q23,91)

* * *

Na podstawie przytoczonych tutaj niektórych fragmentów Koranu można zauważyć, że koncepcja Boga prezentowana na kartach tej księgi jest tylko marginalnie zbieżna z nauczaniem chrześcijańskim. Prezentowany przez Koran obraz Boga jest wybitnie monoteistyczny w kontekście numerycznym. Na podstawie przytoczonych powyżej cytatów wynika, że Bóg islamu jest pewną, doskonałą transcendentną Istotą, odpowiedzialną na stworzenie „nieba i ziemi”, ale w żaden sposób nie wkraczającą w historię stworzonego przez siebie świata. Bóg islamu to Bóg samotny, nie żyjący w komunii osób. To istota, której prawdopodobnie obce jest poczucie miłości, realizowane zazwyczaj na tej samej płaszczyźnie ontologicznej.

2.2. „Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga”

„Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi”¹³. Jest to drugi fragment w NA, n. 3, który podejmuje problem prawd wiary. Deklaracja bardzo jasno określa pozycję Jezusa w islamie jako tego, który nie jest uznawany za Syna Ojca. Na dowód tego można wskazać wiele sur koranicznych, które w taki właśnie sposób ujmują tożsamość Jezusa¹⁴.

¹³ NA, n. 3.

¹⁴ Odrzucenie bóstwa Mesjasza: „Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bogiem jest Mesjasz, syn Marii!»” (Q5:17); „Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bóg – to Mesjasz, syn Marii!». A Mesjasz powiedział: «Synowie Izraela! Czciście Boga,

Jaki jest zatem obraz Jezusa proponowany przez świętą księgę islamu? O niektórych aspektach Jezusowej tożsamości była mowa już wcześniej, w kontekście sur opisujących cechy istoty Boga w Koranie.

Jezus (*'Isā*) jest przede wszystkim przedstawiany jako „Syn Marii” (*ibn Maryam*) – Q3,45;4,157.171;5,17.112;19,34 (por. Mk 6, 3). Jest wiele hipotez mających za cel wyjaśnienie tego nietypowego sposobu mówienia o Jezusie. Według jednej z nich, wybrzmiewa tutaj ton polemiczny, którego celem jest przypomnienie, że Jezus nie jest „Synem Boga”, jak utrzymują chrześcijanie¹⁵.

Jego narodzinom poświęcona jest sura 19 (*sūrat Maryam*). Opisane tutaj poczęcie i narodzenie Jezusa przypomina opisy znane z Ewangelii. Według Koranu poczęcie dokonuje się za pośrednictwem wysłannika-aniola (Q19,20–21) i jest wydarzeniem na wskroś cudownym, bowiem zachowane zostaje dziewictwo Marii (*farġahā* – Q66,11–12;21,91). Jezus, wraz z jego Matką, jest ustanowiony znakiem dla światów (*āya* – Q21,91; por. 23,50):

„I tę, która zachowała swoją czystość. My tchnęliśmy w nią nieco z Naszego Ducha. I uczyniliśmy ją i jej Syna znakiem dla światów!”

Istnieją także dwie sury, które nazywają Jezusa „słowem Boga; słowem od Boga (*bikalimatin minhu; kalimaruhu*)” (Q3,45; 4,171), jednak nie należy temu wyrażeniu przypisywać chrześcijańskiego znaczenia, jako przedwiecznego Słowa Ojca, które stało się ciałem.

Kolejnym tytułem przypisywanym przez Koran Jezusowi jest Mesjasz (*al-Masīh*). Występuje on 11-krotnie na kartach tej księgi. Samodzielnie tytuł ten pojawia się w trzech przypadkach, z dopełnieniem „syn Marii” (*ibn Maryam*) w kolejnych pięciu, oraz jako „Mesjasz, Jezus syn Marii” (*Masīh'Isā ibn Maryam*) w trzech przypadkach. Znaczenie tego tytułu nie jest do końca jasne. Istnieje kilka jego tłumaczeń. Zakładając, że tytuł *al-Masīh* oznacza „dotkniętego”, „namaszczonego”, oznaczać to

mojego Pana i waszego Pana!» (Q5:72); „I oto powiedział Bóg: O Jezusie, synu Marii! Czy ty powiedziałeś ludziom: «Bierzcie mnie i moją matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?»». On powiedział: Chwała Tobie!» (Q5:116). Afirmacja wyłącznego człowieczeństwa Jezusa: „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! Jakże oni są przewrotni!» (Q9:30); „On jest tylko sługą, którego obdarzyliśmy dobrocią i którego uczyniliśmy przykładem dla synów Izraela” Q43:59.

¹⁵ Zob. N. Robinson, *Jesus, w: Encyclopaedia of the Qur'an*, red. J.D. McAuliffe, t. 3, Leiden 2003, s. 11.

może, że Jezus został dotknięty przez anioła Gabriela podczas jego narodzin, co miało stanowić ochronę przed działaniem Szatana. Z kolei namaszczenie olejem może nawiązywać do jego misji prorockiej lub też świadczyć o Bożym błogosławieństwie (zob. Q19,31). Obok tego istnieją teksty koraniczne, które definitywnie odrzucają chrześcijańskie rozumienie mesjańskiego charakteru Jezusa w odniesieniu do Jego bóstwa. Przytoczone poniżej sury obrazują ten aspekt koranicznej chrystologii:

„Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bogiem jest Mesjasz, syn Marii!»» (Q5:17).

„Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bóg – to Mesjasz, syn Marii!» A Mesjasz powiedział: «Synowie Izraela! Czciecie Boga, mojego Pana i waszego Pana!»» (Q5:72).

„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! Jakże oni są przewrotni!» (Q9:30).

Przesłanie, jakie płynie z tych trzech przykładowych tekstów, jest następujące: ci, którzy uznają Mesjasza za Syna Boga, idą drogą tych, którzy nie uwierzyli (*kafarū*). Jest to droga przeciwna wobec tych, którzy się poddali (*muslimūn*). Wiara w boskość Mesjasza, syna Marii, jest przeciwstawiona prawdziwej wierze w Boga. Tych dwóch dróg, niewierności oraz poddania-islamowi, nie można pogodzić. Taka postawa, w optyce Koranu, prowadzi do kary. Zgodnie z Q9,30, chrześcijanie wierzący w bóstwo Jezusa są ludźmi przewrotnymi. Dalsze doprecyzowanie tożsamości Jezusa znajdujemy w Q43,59, gdzie czytamy:

„On jest tylko sługą, którego obdarzyliśmy dobrocią i którego uczyniliśmy przykładem dla synów Izraela”.

Jezus nie jest zatem współistotnym współtowarzyszem Boga, gdyż jest jedynie sługą (*‘abd*), obdarzonym przez Boga dobrocią, człowiekiem, przykładem do naśladowania dla Żydów. Więcej o Mesjaszu-słudze mówi nam Q4,172:

„I Mesjasz nie będzie zbyt dumny, by być sługą Boga, tak jak nie są dumni aniołowie, ci, którzy są blisko dopuszczeni. A kto jest zbyt dumny, aby Jemu oddawać cześć, i wbija się w pychę – to tych On zbierze ku Sobie wszystkich razem!”

Pozycja Mesjasza-sługi, pozycja nierówności ontologicznej, sprzyjać ma oddawaniu czci jednemu Bogu.

W Q 4,171 przywołano „Ludy Księgi”¹⁶, aby nie mówić niczego ponad to, co jest prawdą o Bogu. Ta odezwa ma konkretne przełożenie praktyczne. Jezus, syn Marii, jest wyłącznie posłańcem Boga, Jego słowem, które złożył On w Marii, i duchem z Niego. Nie można tutaj zakładać, że Jezus jest jedynym posłańcem Boga; tak jak jest on jedynie „jakimś” duchem od Niego, tak też jest „słowem od Niego”, nie zaś preegzystującym, wyjątkowym Słowem czy Logosem równym, współistotnym Bogu¹⁷. Dlatego też ważne jest, aby pomimo użytych w tej surze tytułów przypisanych Jezusowi, takich jak „słowo” i „duch”, nie interpretować ich w świetle chrześcijańskiej teologii Logosu.

Ostatnim tekstem, który należałoby tutaj przytoczyć w związku z istnieniem realnych różnic w chrystologii koranicznej i biblijnej (chrześcijańskiej), jest sura 112,1–4, zwana *al-iḥlās* (szczerłość wiary). Jest to przykład najbardziej zdecydowanego odrzucenia towarzystwa Boga (*širk*):

¹Mów: „On – Bóg Jeden, ²Bóg Wiekuisty! ³Nie zrodził i nie został zrodzony! ⁴Nikt Jemu nie jest równy!”

Ta krótka sura kładzie znaczący nacisk na odrzucenie idei zrodzenia na gruncie koncepcji Boga. Odrzucając nicejskie wyrażenie „zrodzony, nie stworzony” (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα)¹⁸, sura naucza, że Bóg „nie zrodził i nie został zrodzony” (*lam yalid wa-lam yūlad*). W świetle tego wyrażenia, Jeden (*aḥad*) Bóg nie może być rozumiany na sposób chrześcijański, ani jako Ojciec, ani też jako Syn. Nie jest on bytem, który mógłby mieć obok siebie kogoś ontologicznie równego. Na tej surze zasada się formuła proklamująca Boga jako byt numerycznie jeden. Innymi tekstami, w których koncepcja bezwzględnego numerycznego monoteizmu jest wyrażona, są: Q 6,19 („Powiedz: «On jest Bogiem Jedynym! I, zaprawdę, ja nie jestem winien tego, że wy Jemu dodajecie współtowarzyszy!»”), Q18,110 („Zostało mi tylko objawione, że Bóg wasz jest Bogiem Jedynym”); Q5,73 („A nie ma przecież żadnego boga, jak tylko jeden Bóg!”), oraz Q37,4 („Zaprawdę, wasz Bóg jest Jeden!”).

¹⁶ Ar. *ahl al-kitāb* (np. w: Q2,105.109;3,64.65.69) – teminem tym określani są w Koranie Żydzi, chrześcijanie oraz sabejczycy (Q2,62), bowiem to wyznawcom tych religii zostało przekazane przesłanie („prowadzenie i światło” – ar. *hudan wa nūrun*) Boga w Torze (Q5,44 – *al-Tawrat*) i Ewangelii (Q5,46 – *al-Inḡīl*).

¹⁷ Zob. Robinson, *Jesus*, s. 15.

¹⁸ *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum*, red. H. Denzinger, Bologna 2009, s. 125.

Teologia Boga ukazana na kartach Koranu opowiada się za Bogiem jedynym, a nie trójjedynym, dając wyraźnie do zrozumienia, że Bóg jest albo jeden i w związku z tym nie „trzej”, albo jest ich „trzech”, a nie jeden¹⁹.

2.3. Maria

„[...] i czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję, a nieraz pobożnie Ją nawet wyznają”²⁰. Koran uznaje Jezusa (*‘Īsā*), syna Marii (*ibn Maryam*), za jednego z proroków, który przyniósł pisma *al-Inğīl* – Ewangelię. Jako jedynemu z proroków przypisany mu zostaje wyjątkowy tytuł Mesjasz – *al-Masīh*, który potwierdza jego narodziny z Dziewicy, zaświadcza o jego cudotwórczym działaniu za Bożym przyzwoleniem, oraz wskazuje go jako tego, którego Bóg wyniósł do swej chwały i prawdopodobnie zakłada jego ponowne przyjście. Także Marii, Matce Jezusa, Koran poświęca dużo miejsca. Jest w nim 70 wersetów odnoszących się do Marii, zaś w 34 występuje ona z imienia. Ponadto, dedykowana jest jej cała sura 19, która nosi jej imię (*Surat Maryam*). Zgodnie z tym, co zauważa dokument, Maria, Matka Jezusa, cieszy się pośród muzułmanów dużym szacunkiem, zaś w ich tradycji religijnej jest uznawana za jedną z czterech niezrównanych kobiet, wraz z Asiją, Chadidżą i Fatimą²¹.

2.4. „Ponadto oczekują dnia sądu”

„Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych”. Ostatnim elementem, który wspomina Deklaracja, zbieżnym z chrześcijaństwem w kontekście wykładni prawd wiary, jest eschatologia. Wiara w Boga jest jednocześnie wiarą w nadejście dnia zmartwychwstania (*yawm al-qiyāma*) oraz dnia sądu (*yawm al-dīn*), kiedy to każdy człowiek powstanie z martwych i będzie sądzony. Uznanie jedyności i jedności (*tawhīd*) Boga domaga się również moralnej i etycznej prawości człowieka. Są to podstawy, wedle których, jak naucza islam, każdy otrzyma należną mu nagrodę. Tym natomiast, którzy już zajmują miejsce w Ogrodzie lub raju, przypisuje się uznanie jedyności i jedności Boga (*tawhīd*). Jednak zasadniczym elementem w eschatologii islamu jest napięcie

¹⁹ Zob. P. Ochs, *Dreifaltigkeit und Judentum*, „Concilium”, 39(2003), s. 437.

²⁰ NA, n. 3.

²¹ Zob. B. Freyer Stowasser, *Mary, w: Encyclopaedia of the Qur’ān*, t.0 3, s. 291.

wynikające z ludzkiej odpowiedzialności w kontekście popełnianych czynów w życiu doczesnym (*al-dunyā*) oraz życia przyszłego (*al-āhira*). Bóg jako wszechwiedzący zna wszystkie ludzkie czyny, ale to człowiek, który dokonuje wyborów, opowiada się tu i teraz za tym, co czeka go w przyszłym życiu. Podobnie, tak jak w chrześcijaństwie, także w islamie wiara w mający nadejść dzień sądu jest nieodzownie związana z wiarą w istnienie nieba (*al-ğanna*) dla tych, którzy wierzą w Boga i czynili za życia dobre czyny, jak i przekonaniem o istnieniu piekła (*ğahannam*) dla tych, którym tej wiary brakowało i źle postępowali za życia. Wierzenia te stały się jedną z zasad muzułmańskiej wiary (*arkān al-īmān*: Q4:136). Ważnym, w kontekście dnia sądu i jego werdyktu, jest Q7:172²², gdzie mowa o tym, że Bóg stworzył człowieka z własną wiedzą Jego panowania, czyniąc zatem nieznaną Go w dniu sądu niewybaczalną²³.

* * *

Deklaracja *Nostra aetate* nie jest dokumentem, który zachęca do prowadzenia dialogu międzyreligijnego w sensie teologicznym. Przedstawione powyżej treści, mogące posłużyć za wspólny mianownik dla wyznawców obydwu religii, są jedynie elementami zachęty to wzajemnego zbliżenia i wspólnego działania na rzecz „wzajemnego zrozumienia, sprawiedliwości społecznej, dobra moralnego oraz pokoju i wolności” (NA, n. 3). Niemniej, jest to ważny dokument, który przywołując pewne – zewnętrzne – podobieństwa zachodzące między tymi religiami na płaszczyźnie prawd wiary, ukazuje tym samym ich (pozorną) doktrynalną bliskość. Przytaczany powyżej *passus* odnoszący się do mahometan pozbawiony jest zatem charakteru polemicznego, roztaczając tym samym pole do dialogu między chrześcijaństwem a islamem na płaszczyźnie pozateologicznej.

STRESZCZENIE

Deklaracja Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* to ważny dokument dla dialogu między Kościołem a wy-

²² „I oto wziął twój Pan z lędźwi synów Adama – ich potomstwo, i nakazał im zaświadczyć wobec samych siebie: «Czy Ja nie jestem waszym Panem?». Oni powiedzieli: «Tak! Zaświadczamy» – abyście nie powiedzieli w Dniu Zmartwychwstania: «Nie dbaliśmy o to!»”.

²³ J.I. Smith, *Eschatology*, w: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, t. 2, s. 44.

znawcami islamu. Zawarte w nim wyrażenia odnoszące się do wspólnych elementów wyznawanych przez wiernych obu religii wskazują raczej na pozorne podobieństwa. Zasadniczym wyzwaniem jest tutaj koncepcja Boga, który określony jako jedyny, żywy, samoistny, miłosierny, Stwórca i wszechmocny, nie do końca jawi się jako ten sam Bóg chrześcijaństwa i islamu. Wpisującym się w ten doktrynalny kontekst jest także rozumienie Jezusa i Jego tożsamości, które w chrześcijaństwie i w islamie, znacznie od siebie odbiegają.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, islam, Koran, *Nostra aetate*.

SUMMARY

Declaration of the Second Vatican Council on the relationship of the Church to non-Christian religions (*Nostra aetate*) is an important document for the dialogue between the Church and Islam. The expressions that refer to common elements professed by the faithful of both religions show rather apparent similarities. The fundamental challenge is here the concept of God, which is defined as the one, the living, subsisting in Himself, the merciful, the Creator and the all-powerful, that does not really appear to be the same God of Christianity and Islam. The doctrinal incompatibility between these two religions lays also in their understanding of Jesus and His identity, which in Christianity and in Islam greatly differ from each other.

Key words: Christianity, Islam, Koran, *Nostra aetate*.

BIBLIOGRAFIA

- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 334–338.
- Święty Koran. *Tekst arabski i tłumaczenie*, Islamabad 1990.
- Bagrowicz J., „*Nie wycofujemy się!*”, czyli o możliwości dialogu z islamem, *StWł*, 19(2017), s. 77–92.
- Böwering G., *God and his Attributes*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 2, Leiden 2002, s. 316–331.
- Caspar J., *Epistolae selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicae*, t. 2, fasc. 1: *Gregorii VII Registrum Lib. I–VII*, Berlin 1920, Liber III; http://www.dmg.de/de/fs1/object/display/bsb00000471_00329.html?sortIndex=040%3A-040%3A0002%3A010%3A01%3A00 [10.08.2017].
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum*, red. H. Denzinger, Bologna 2009.
- Firestone R., *Abraham*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 1, Leiden 2001, s. 5–10.
- Freyer Stowasser B., *Mary*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 3, Leiden 2003, s. 288–295.

- Ochs P., *Dreifaltigkeit und Judentum*, „Concilium”, 39(2003), s. 433–441.
- Potoczny, M., *Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów. Czy jest to ten sam Bóg? Refleksje przy okazji spotkania kultur autorstwa*, StWł, 18(2016), s. 275–292.
- Ratzinger J., *The Ecclesiology of the Constitution on the Church, Vatican II „Lumen Gentium”*, <http://www.ewtn.com/library/curia/cdfeccl.htm> [11.08.2017].
- Robinson N., *Jesus*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 3, Leiden 2003, s. 7–15.
- Smith J.I., *Eschatology*, w: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. J.D. McAuliffe, t. 2, Leiden 2002, s. 44–53.