

Eugeniusz S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2000.

Islam jest religią, której liczba wyznawców rośnie z roku na rok. Uważna lektura statystyki, którą Pan dr Sakowicz przedstawił we *Wstępie* swej książki¹, zmusza czytającego do wielowątkowych refleksji:

(1) Przede wszystkim islamu nie sposób dziś traktować jako „religię wyraźnie zakreślonego regionu geograficznego” „Muzułmanie to nie tylko Bliski Wschód” podkreśla Autor. Wielu bowiem wyznawców spotyka się w krajach afrykańskich i azjatyckich. W Europie, pod koniec lat dziewięćdziesiątych minionego stulecia, mieszkało ich ok. 23 miliony, co stanowiło 2% populacji kontynentu. Prognozy wskazują, że wyznawców islamu na Starym Łądzie w 2025 r. może być od 40. do 50. milionów. Muzułmanami nie są już wyłącznie gasterbeiterzy czy imigranci z kolonii. Pojawia się coraz więcej konwertytów pośród Europejczyków, a islam „zakorzenia się dziś w Europie, ażeby zapełnić pustkę po «umierającym» chrześcijaństwie” (s. 19)². Istnieje przekonanie o islamie obecnym i zakorzeniającym się w Europie jako przyczółku islamizacji Stanów Zjednoczonych;

¹ Informacje dotyczące stanu liczbowego i rozwoju islamu pochodzą z omawianej publikacji (s. 16-20).

Skróty, prócz zaznaczonych w tekście, podajemy na podst.: *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*. Oprac. przez J. Warmińskiego, E. Gigilewicz, R. Sawę. Wyd. 2 popr. i rozsz. Lublin 1993.

² Autor uprzedza to stwierdzenie uwagą, że w samych Niemczech w 1992 r. było ponad 5 tys. konwertytów spośród etnicznych Niemców. Sytuacja w Polsce została przedstawiona przez Autora w odpowiednim haśle w *Encyklopedii Katolickiej* (E. Sakowicz. *Islam*. II. *Dzieje*. 2. *W Polsce*. EKat VII 507-509).

(2) Przepowiadanie Kościoła „spotykać się zaczyna z «dobrą nowiną» muzułmanów, wierzących w zbliżającą się nową erę ogólnoświatowego islamizmu” i przekonaniem, że to ich religia może stanowić przyszłość dla ludzkości, a szczególnie tam, gdzie modny jest agnostycyzm i wyraźnie zauważyć można rozbrat pomiędzy religią a kulturą i życiem codziennym: „Misją muzułmanów, zleconą im do wypełnienia przez Allaha, jest przewyciężenie sceptycyzmu, beznadziejności, pustki egzystencjalnej, destrukcyjnego materializmu, które stały się cechami rozpoznawczymi cywilizacji euro-amerykańskiej, a więc, według muzułmanów, cywilizacji chrześcijańskiej” (s. 20);

(3) Islam jest zamknięty nie tylko „wobec prawd i interpretacji wiary podawanej przez chrześcijaństwo”, ale i przekonany o tym, że wszystkie religie czy grupy wyznaniowe nie mają racji istnienia: „Liczne kraje muzułmańskie z tego powodu nie tolerują na swoim terenie żadnej innej religii”, a chrześcijaństwo „postrzegane jest często jako «klin» wbity pomiędzy judaizm a islam” (s. 21)³.

Wszystko wskazuje na to, że islam staje się na nowo wyzwaniem, przed którym staje chrześcijaństwo w ogóle, a Kościół rzymskokatolicki w szczególności. Najpierw dlatego, że Kościół rzymskokatolicki jest przekonany, że to Bóg go pragnie, ponieważ pragnie jedności, i właśnie w jedności wyraża się cała głębia Bożej agape⁴. Towarzyszy mu następnie przekonanie, że to „Kościół Chrystusa «trwa w Kościele katolickim, rządonym przez Następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie»”, a także, „iż «poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej»”⁵. Prócz pragnienia jedności ludu Bożego i świadectwa wynikającego z tej jedności dla świata, które od początku jest obecne w Kościele (por. Ez 37, 16-28; J 11, 51-52; Ef 2, 14. 16)⁶, istnieje w świadomości teologów przekonanie, że pokój świata zależny jest od pokoju między religiami⁷, którego podstawę stanowić ma dialog między religiami⁸. W trakcie tej wymiany należy dokonać „przebadania teologicznego depozytu wiary”, wypracowania podstawowego dla tego dialogu „kryterium ekumenicznego”⁹ i sformułowania zasad interreligijnej kryteriologii¹⁰,

³ „Muzułmanie, odnosząc się do judaizmu i do chrześcijaństwa twierdzą, iż prawo Mojżesza utraciło swoją moc z chwilą, gdy Jezus przyszedł je zreformować. Podobnie rzecz się ma z chrześcijaństwem. Odkąd Mahomet przekazał ludziom definitywne i ostateczne prawo religijne oraz «ustanowił najdoskonalszą ze wspólnot» (sura 3, 110) na świecie, czyli społeczność islamu, wszystkie inne „grupy” religijne nie mają racji istnienia” (Sakowicz. *Dialog Kościoła z islamem* s. 21).

⁴ Por. Encyklika „*Ut unum sint*” Ojca Świętego Jana Pawła II o działalności ekumenicznej. OsRomPol 16:1995 nr 6 s. 4-44 art. 9.

⁵ Tamże art. 10, 2. Papież cytuje w tym tekście KK 11, 2.

⁶ Tamże art. 5, 2.

⁷ Por. część drugą pracy H. Künga *Projekt Weltethos* (3. Aufl. München-Zürich 1991) zatytułowaną *Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden*.

⁸ Zagadnienie to podejmuje szwajcarski teolog w trzeciej części wspomnianej książki: *Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog*.

⁹ W przypadku Künga kryterium takim może okazać się „das Humanum” (tamże s. 119).

¹⁰ Tamże s. 127.

a także zwrócić się ku integrującej trzy monoteistyczne religie świata (judaizm, chrześcijaństwo, islam) postaci Abrahama¹¹.

*

Skoro dialog międzyreligijny okazuje się szansą dla rozwoju i pokoju świata, dla jedności świata i Kościoła¹², należy zatem z największą uwagą przyjąć monografię Pana dra Eugeniusza Sakowicza poświęconą dialogowi Kościoła z islamem w latach 1963-1999, która jest jego pracą habilitacyjną.

Autor jest teologiem świeckim, pracownikiem naukowym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (dawniej: ATK), sekretarzem Komitetu ds. Dialogu z Religiami Pozachrześcijańskimi Rady ds. Dialogu Religijnego Episkopatu Polski oraz twórcą kilkuset artykułów (w tym dotyczących wielorakich aspektów dialogu z islamem i samego islamu), a także zbioru dokumentów poświęconych islamowi zawartych w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego, szczególnie w nauczaniu Jana Pawła II (Warszawa 1997)¹³. Jest więc osobą jak najbardziej kompetentną i odpowiednią w naszym kraju, by podjąć się opracowania dzieła z zakresu ogólnej teorii dialogu katolicko-muzułmańskiego. Ponieważ do tej pory brak było w Polsce tego typu publikacji, Pan Doktor znakomicie odczytał „znak czasu”, wzbogacając polską literaturę teologiczną i stając się rzecznikiem dialogu. Jak sam pisze „datę wyjściową [dzieła] stanowi rok zwołania Soboru Watykańskiego II, od którego zaczęła się zasadnicza reorientacja poglądów na temat islamu. Datę «spinającą» zaś przeprowadzoną analizę wyznacza «wigilia» roku 2000, w którym Kościół celebrował obchody Wielkiego Jubileuszu Wcielenia Jezusa Chrystusa” (s. 28).

Prezentowana książka składa się z dziewięciu rozdziałów¹⁴, które sam Autor gru-

¹¹ K.-J. K u s c h e l. *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint*. München–Zürich 1994. Autor tej publikacji w sposób następujący uzasadnia jej rolę: „In der Tat setzt dieses Buch seine Hoffnung darauf: Der gewalttätige Bruderzwist im Haus Abraham ist nur zu beenden durch Besinnung auf die gemeinsamen Ursprünge. Von daher agt es dieses Buch, eine ökumenische Vision vor Augen zu stellen: die Vision von einer abrahamischen (besser als abrahamitischen) Ökumene von Juden, Christen und Muslimen. Dabei sei von vornherein klargestellt: «Abrahamische Ökumene ist hier nicht das Zauberwort, das alle Unterschiede zwischen den Religionen zum Verschwinden bringen soll, noch gar ein im Westen erfundener imperialer Zwangsbegriff, der Juden, Christen und Muslimen ihre religiöse Eigenständigkeit rauben soll. Eine Theologie der abrahamischen Ökumene, wie sie hier skizziert werden wird, will die Differenzen zwischen diesen drei großen monotheistischen Religionen ernst nehmen und doch aus theologisch-religiöser Überzeugung heraus für Friedensund Verständigungsprozesse werben” (s. 13).

¹² Zob. wielowątkowo opracowane hasło *Dialog w Encyklopedii Katolickiej* (III 1258-1288) oraz opracowanie A. L. Szafrąńskiego *Dialog szansą rozwoju współczesnego Kościoła w jego Kaiologii* (Lublin 1990 s. 401-441).

¹³ Omówienie tej publikacji: ChS 26:1997 nr 4 s. 152-156; „Islamochristiana” 23:1997 s. 297-298; TPow 1997 nr 46 s. 10; HD 68:1998 nr 2 s. 131-133; „Nasz Dziennik” 1998 z 14.04 s. 9.

¹⁴ I. *Dialog międzyreligijny oraz dialog z islamem w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II* (s. 39-81); II. *Dialog międzyreligijny oraz dialog z islamem w nauczaniu Pawła VI*

puje w trzy części. (1) Trzy pierwsze rozdziały stanowią „chronologiczne tło” międzyreligijnego dialogu Kościoła, w tym dialogu z islamem, dotyczą także rozwoju i znaczenia pojęcia „dialog” w dokumentach kościelnych. (2) Rozdział czwarty – stosunkowo największy – poświęcił Autor metodycznej refleksji na temat dialogu z islamem, a więc jego pojęciu, genezie, przejawom, partnerom, warunkom i formom, a także celowi i przeszkodom mu towarzyszącym; tworzy on „część” drugą pracy. (3) Z kolei rozdziały od piątego do dziewiątego wyznaczają trzecią część refleksji, która dotyczy zasad wiary, a więc pojęcia Boga, objawienia, eschatologii, znaczenia osoby Jezusa i Jego Matki oraz kultu, które zawarte są w nauce Koranu i w tradycji muzułmańskiej oraz możliwości dogmatycznego, a więc wolnego od relatywizmu i inkluzywizmu międzyreligijnego dialogu ze strony Kościoła rzymskokatolickiego.

*

1. Część pierwsza pracy Pana Doktora zawiera wnikliwą dokumentację świadectw, które zostały poświęcone zagadnieniu dialogu Kościoła z islamem. Dialog bowiem w świecie współczesnym okazał się skutecznym sposobem (metodą) „konfrontacji i zrozumienia poglądów, współdziałania w zakresie wspólnego poszukiwania prawdy, obrony wartości ogólnoludzkich i współpracy dla sprawiedliwości społecznej i pokoju. Zakłada uznanie godności oraz wolności każdego człowieka i jego prawa do wyrażania własnych poglądów (nawet obiektywnie błędnych) z racji światopoglądowego pluralizmu, wolności sumienia i religii oraz tolerancji”¹⁵. Jest uważany „za podstawowy środek regulujący stosunek Kościoła do świata (DWR, KDK) w celu pełnienia misji reli[gijnej], a także współpracy w różnych dziedzinach”¹⁶. To właśnie „na drodze dialogu, w dialogu, poprzez dialog «chrześcijanie spotykają się z wyznawcami innych tradycji religijnych, aby razem z nimi podążać ku prawdzie i współpracować dla wspólnego dobra»”¹⁷. W tym też sensie „dialog jest częścią posłannictwa Kościoła”¹⁸. By tak było, Kościół musiał odbyć zmuszoną drogę uczenia się tej postawy poczynawszy od Instrukcji Kongregacji Świętego Oficjum *De motione oecumenica* z 20 XII 1949 r., w której zaznaczono jedynie postawę modlitwy Kościoła o jedność chrześcijan i określono „metody pracy na rzecz powrotu niekatolików do Kościoła rzymskokatolickiego”¹⁹, poprzez zdanie sobie sprawy, że winien tylko i aż (!) służyć²⁰, do dokumentu *Dialog i przepowiadanie. Refleksje i orientacje dotyczące*

(s. 82-104); III. *Dialog międzyreligijny oraz dialog z islamem w nauczaniu Jana Pawła II* (s. 105-171); IV. *Natura dialogu Kościoła z islamem* (s. 172-254); V. *Tajemnica Boga* (s. 255-293); VI. *Objawienie Boże* (s. 294-316); VII. *Prorocy i rzeczy ostateczne* (s. 317-366); VIII. *Jezus i Jego Matka* (s. 367-383); IX. *Kult Boga* (s. 384-437).

¹⁵ R. Ł u k a s z y k. *Dialog*. EKat III 1258.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Sekretariat dla Niechrześcijan. *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji* (10 VI 1984) – cyt. za: S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 159.

¹⁸ S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 159.

¹⁹ Tamże s. 39-44.

²⁰ A. Ś l i w i ń s k i. *Ecclesiam suam*. EKat IV 645-646 – cyt. za: S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 84-90.

dialogu międzyreligijnego i przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa z 19 V 1991, wspólnie opracowanego przez Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregację ds. Ewangelizacji Narodów, w którym „zagadnienie dialogu potraktowano w sposób całościowy i wszechstronny”²¹. Od utworzenia Sekretariatu dla Niechrześcijan (19 V 1964) – jednego z pierwszych owoców Vaticanum II²² – do przemianowania tej instytucji na Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego (28 VI 1988)²³.

2. Warto zdać sobie sprawę z tego, gdzie tkwi przyczyna tak zdecydowanego opowiedzenia się Kościoła za dialogiem, za poszukiwaniem dróg zjednoczenia. Otóż istnieje ona w refleksji Kościoła nad samym sobą, której owocem stał się Sobór Watykański II (1962-1965), a więc w eklezjologii. Sobór ten bowiem był pierwszym od prawie tysiąca lat, który pozwolił na to, by Kościół głęboko wniknął w siebie, przemyślał tajemnicę, którą sam jest oraz głębiej wniknął w naukę o swym powstaniu, swej naturze, swej misji i swym przeznaczeniu²⁴. „Z tej jasnej i żywotnej znajomości siebie – pisał Ojciec Święty Paweł VI – rodzi się samorzutnie dążność Kościoła do porównania doskonałego i idealnego obrazu Kościoła, jakim go chciał mieć Chrystus jako swoją Oblubienicę świętą i niepokalaną (Ef 5, 27), ze swym obliczem rzeczywistym, oglądanym obecnie [...]. Stąd pochodzi ów mocny i jakby niecierpliwy pęd Kościoła ku odnawianiu się, to jest do poprawiania błędów, jakich jego członkowie dopuścili się, a na które wskazuje i które karci jego sumienie, w którym odbija się jego własny wzór, to jest Chrystus”²⁵. To prawda, że dążenie do autorefleksji i wynikającej zeń odnowy stale było obecne w Kościele. Nigdy jednak tak zdecydowanie i oczywiście, i z taką konsekwencją, a wręcz determinacją, nie zostały one dokonane, jak podczas obrad Soboru, w jego podstawowych konstytucjach i w posoborowym prawodawstwie Kościoła. Przede wszystkim Kościół odnalazł siebie na nowo w obrazie Chrystusa Sługi i wspólnoty²⁶. Te dwa obrazy wzajemnie się warunkują i wyjaśniają, dlatego Kościół tak zdecydowanie opowiedział się za dialogiem, jako „sposobem bycia chrześcijanina wewnątrz własnej wspólnoty, a także postawą wobec innych wierzących oraz ludzi dobrej woli”²⁷. Dialog bowiem „oznacza [...] nie

²¹ H. Z i m o ń. *Dialog międzyreligijny w świetle współczesnego nauczania Kościoła*. „Nurt SVD” 32:1998 nr 2 s. 31 – cyt. za: S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 162-166.

²² S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 83-84.

²³ Tamże s. 166-167; 198-201.

²⁴ Por. *List okólny papieża Pawła VI do biskupów, duchowieństwa, wiernych oraz wszystkich ludzi dobrej woli „O drogach, po których Kościół katolicki ma dziś zmierzać, by wypełnić swe posłannictwo”* (6.08.1964), Londyn 1964 art. 8.

²⁵ Tamże art. 9-10.

²⁶ Por. K. W o j t y ł a. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Wyd. 2. Kraków 1988 s. 96-132; J. M. R. T i l l a r d. *Kościół w służbie Ojca i ludzi*. NOK 49-53; J a n P a w e ł II. *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II: Kościół*. W: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*. Kraków 1999 art. 16, 5-6; 21, 1-5; 23, 1-6; 24, 1-6; 36, 1-7.

²⁷ *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Ecclesia in Africa” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000* art. 65 – cyt. za: S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 135.

tylko rozmowę, ale także całokształt pozytywnych i konstruktywnych stosunków międzywyznaniowych z osobami i wspólnotami innych religii, mającymi na celu wzajemne poznanie i obopólne ubogacenie²⁸, a także przewycięzanie własnych ograniczeń i wspólne poszukiwanie²⁹. Z postawy sługi wypływa więc pragnienie podjęcia na nowo przerwane dialogu katolicko-muzułmańskiego, którego genezy „dopatrywać się należy [...] właściwie od samego «zaistnienia» Muhammadowej religii”³⁰. Jego równoprawnymi partnerami są „wszyscy muzułmanie”, z wyraźnym podkreśleniem przez Kościół „znaczenia dialogu z muzułmanami zamieszkującymi w Ziemi Świętej oraz młodymi wyznawcami Muhammadowej religii”³¹. Zwrócenie się ku wszystkim muzułmanom, jako partnerom dialogu, koresponduje z „muzułmańską koncepcją *ummy*, tworzącą społeczność wiernych poddanych woli Allaha, zespolonych mocnymi więzami wiary, tradycji, kultury, prawa, czyli wieloaspektowymi i wielowymiarowymi więzami religii”³². Poważną zaś trudność w prowadzeniu dialogu stanowi fakt, że w islamie (podobnie jak w judaizmie) brak „centralnej władzy, mającej autorytet w kwestii wiary i moralności (na wzór instytucji papieża)”³³. Nadto „świat islamu nie jest jednolity”, gdyż w zależności od kontekstu geograficzno-cywilizacyjnego – wykształcił swą „wielorodność”

Prowadzenie dialogu wymaga od partnerów zdania sobie sprawy z podstawowych zasad, które warunkują jego skuteczność. Autor, opierając się na analizie dokumentów Kościoła i wypowiedziach papieża, podaje ich kilkanaście (s. 218-225). Są to wzajemne uznanie, afirmacja podmiotowości partnerów, uznanie odrębności drugiej strony, wolność i otwarcie się na partnera dialogu, gotowość przyjęcia tego, co komunikuje partner i zaufanie, wzajemne okazanie respektu, lojalność, cierpliwość, umiejętność przeorientowania opinii o partnerze i wspólnocie, którą reprezentuje, wspieranie dobra istniejącego w dialogującym, realizm i odwaga. Te zasady wyznaczają ramy dialogu doktrynalnego, który musi być poprzedzony „dialogiem życia”, „dialogiem religijnego doświadczenia” i „dialogiem dzieł” Pierwszy polega na „życzliwym obcowaniu chrześcijan w środowiskach zamieszkania, pracy, nauki”

²⁸ Sekretariat dla Niechrześcijan. *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji* (10.06.1984) – cyt. za: S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 159. W tym miejscu należy wyrazić żal, że Autor w paragrafie zatytułowanym *Pojęcie dialogu* (s. 172-178) nie wyróżnił charakterystycznych cech dialogu międzyreligijnego, które wyłonił przy omawianiu poszczególnych dokumentów Kościoła w rozdz. I-III, tym bardziej, że dokonał tego w formie podsumowania tej części pracy.

²⁹ Jan Paweł II. *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów. Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XVI Światowy Dzień Pokoju [1.01.1983]*. OsRom Pol 3:1982 nr 11-12 s. 3 – cyt. za: S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 203.

³⁰ S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 178. Por. paragraf *Geneza dialogu* (s. 178-197) i *Przejawy dialogu* (s. 197-202) tej pracy.

³¹ S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 211. Szkoda, że Autor nie powrócił i nie rozwinął zaznaczonej na s. 184 pracy myśli o roli i znaczeniu dla dialogu katolicko-islamskiego „wschodniego chrześcijaństwa arabskiego”

³² S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 217.

³³ Tamże s. 27-28, 217.

(s. 226), drugi – na doświadczeniu wspólnej modlitwy, podczas którego nie chodzi „o zatracenie specyfiki własnej religijności”, lecz o solidarną obecność na modlitwie, „zgodnie z własną tożsamością religijną” (Asyż 27 X 1986, Warszawa 1 IX 1989) (s. 231-233). „Dialog wspólnych dzieł” (s. 233) to umiejętność współpracy na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej. Jego celem „jest obrona i promocja wartości ogólnoludzkich, w tym przede wszystkim wolności, z jej szczególną postacią – wolnością religijną” (s. 234). Chodzi o to, by konieczności „wymazania z pamięci złej przeszłości” towarzyszyła wspólna dla dobra całej ludzkości troska o strzeżenie i rozwijanie sprawiedliwości społecznej, dóbr moralnych, pokoju i wolności. Do tego typu działań „motywową biblijną – pisze nasz Autor – chrześcijanie mogą czerpać m.in. z listów św. Pawła Apostoła (Flp 4, 8; Rz 13, 3). Muzułmanie znajdują natomiast argumentację koraniczną wyrażającą się chociażby w słowach *sury* 5, 49: «[...] Prześcigajcie się w spełnianiu dobrych uczynków»” (s. 235).

Tak rozumianemu i prowadzonemu dialogowi stawia się cel zasadniczy, a mianowicie obronę człowieka współczesnego przed zjawiskiem obojętności religijnej, powszechną utratą poczucia transcendentnego sensu życia, sekularyzmem czy relatywizmem etycznym³⁴. Są to problemy, przed którymi staje dziś nie tylko chrześcijaństwo. Dlatego – jak słusznie podkreśla Pan Sakowicz – „dramatyczne przemiany zachodzące w świecie są wielkim wyzwaniem dla ludzi wiary religijnej” W obliczu tych zagrożeń „nie mogą być zdani tylko na samych sobie”, a zadaniem każdej religii i wszystkich razem jest „udaremnienie powstania i utrwalenia czysto antropocentrycznego humanizmu, który w gruncie rzeczy jest antyhumanizmem” (s. 238). Prowadzony dialog w konsekwencji prowadzi do „«życia razem w harmonii»”, wypracowywania „klimatu przyjaźni” i „rozwoju tolerancji”³⁵, proklamacji „opcji pre-

³⁴ Papież Jan Paweł II w związku z przygotowaniem do Jubileuszu 2000 postawił ten problem jako punkt rachunku sumienia chrześcijan: „Czy można na przykład przemilczeć zjawisko obojętności religijnej; która sprawia, że wielu współczesnych ludzi żyje dziś tak, jak gdyby Bóg nie istniał, albo zadowala się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązкови zachowania spójności między życiem i wiarą? Należy do tego dodać także powszechną utratę poczucia transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji oraz zagubienie na polu etyki, obejmujące nawet tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i dla rodziny. Także synowie Kościoła muszą zadać sobie pytania: w jakiej mierze i oni ulegli atmosferze sekularyzmu i relatywizmu etycznego? Jaką część odpowiedzialności za szerzącą się coraz bardziej niewiarę winni wziąć na siebie, ponieważ nie umieli ukazywać prawdziwego oblicza Boga na skutek «braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym?»” (*List apostolski „Tertio millennio adveniente” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000. W: Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Komputerowy zbiór dokumentów papieskich. Kraków 1999 art. 36*).

³⁵ „Należałoby w ramach dialogu specjalistów podjąć ów trudny temat tolerancji. Istnieje ogólne przekonanie, iż islam jest religią wyjątkowo nietolerancyjną. Specjaliści z zakresu dialogu mogliby podjąć próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, jak ma się ów stereotyp postrzegania islamu do stwierdzenia, iż społeczność muzułmańska jest «tradycyjnie tolerancyjna»” (S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 245).

ferencyjnej na rzecz ubogich”, odkrywania i uświadamiania sobie istnienia „wspólnych «elementów» doktryny oraz wspólnie dzielonych wartości życia moralnego” i religijnego, „obrony duchowych, wewnętrznych wartości człowieka” oraz „wyznacza drogę prowadzącą do solidarności wyznawców chrześcijaństwa i islamu, którzy powołani zostali przez Boga, aby budować sprawiedliwość i pokój oraz proklamować dobro w świecie” (s. 238-249, 254).

3. Ostatnia część pracy, rozdziały od V do IX, została skonstruowana na podstawie trzeciego artykułu *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, dokumentu Soboru Watykańskiego II. Zagadnienia tam poruszone³⁶ zostały najpierw przedstawione w ujęciu *Koranu*, a następnie dogmatu Kościoła katolickiego, by w końcu zaznaczyć znaczące punkty „dialogicznego wymiaru Kościoła”, bo tylko o takim wymiarze możemy mówić. Całość tych analiz, które zajmują prawie dwieście stron pracy, nasz Autor potraktował jako „*introdukcję* do podjęcia dalszych badań, w których [...] należałoby zająć się nie tylko tym, co łączy dwie Abrahamowe religie, ale również tym, co je dzieli” (s. 446). Oczywiście, nie sposób w tym miejscu przedstawić całość problematyki. Można jedynie pokusić się o zaznaczenie pewnych punktów refleksji, która towarzyszy lekturze tego „wprowadzenia”

a) Islam do początku dwudziestego stulecia postrzegany był przez Kościół rzymskokatolicki jako religia, która przeczyła trzem podstawowym dogmatom katolicyzmu (Trójcy Świętej, wcieleniu i odkupieniu), przekonaniu o zakończeniu objawienia z chwilą śmierci ostatniego z apostołów, a jej wyznawcy dążyli do zwalczania chrystianizmu³⁷. Nie oznacza to wcale, że do tego czasu nie prowadzono dialogu pomiędzy tymi dwoma religiami³⁸. Georges C. Anawati OP uważa, że zagadnienie islamu w ogóle postawił jako problem w Kościele Louis Massignon, który trzy wielkie religie monoteistyczne scharakteryzował następująco: „Judaizm jest religią nadziei, chrześcijaństwo – religią miłości, a islam – religią wiary”³⁹. Ponadto, ten wybitny kapłan i eremita, „francuski historyk i orientalista, znawca religii i kultury islamu, w tym muzułmańskiego mistycyzmu”⁴⁰, uważał, że chrześcijanie muszą do-

³⁶ Rozdz. V: *Tajemnica Boga* (s. 261-293); Rozdz. VI: *Objawienie Boże* (s. 294-316); Rozdz. VII: *Prorocy i rzeczy ostateczne* (s. 317-366); Rozdz. VIII: *Jezus i Jego Matka* (s. 367-383); Rozdz. IX: *Kult Boga* (s. 384-437).

³⁷ G. C. A n a w a t i. *Exkurs zum Konzilstext über die Muslim*. 2Vat II 485.

³⁸ Pan Sakowicz pisze, że „genezy dialogu katolicko-muzułmańskiego dopatrywać się należy w minionych wiekach właściwie od samego «zaistnienia» Muhammadowej religii” (*Dialog Kościoła z islamem* s. 178). Na temat genezy i przejawów dialogu zob. s. 178-202. Anawati, profesor uniwersytetu w Kairze, wskazuje w cytowanym wyżej tekście na dwie znaczące prace, które dokumentują stanowisko chrześcijaństwa wobec islamu (N. D a n i e l. *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh 1960; P. S o u t h e r n. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Harvard 1962) oraz etapy dialogu do Soboru Watykańskiego II (G. C. A n a w a t i. *Vers un dialogue islamo-chrétien. Chronique d'islamologie et d'arabisme*. RThom 64:1964 s. 280-326, 585-630). Szkoda, że Pan Doktor prace Daniela i Southerna zamieścił w wykazie literatury pomocniczej, a nie w opracowaniach.

³⁹ A n a w a t i, jw. s. 485-486.

⁴⁰ S a k o w i c z. *Dialog Kościoła z islamem* s. 195.

konać „duchowego «przewrotu kopernikańskiego»”, który miałby polegać na odnalezieniu pierwocin prawdy, która znajduje się w centrum muzułmańskiej nauki i czyni ją żywą. Niewątpliwie taka postawa prezentowana w dialogu międzyreligijnym pozwoli, by każdy ze „znaków sprzeciwu” stawał się „znakiem nadziei” odnowionego świata.

b) W pracy zaznaczono jedynie stanowisko *Koranu* na temat podstawowych prawd wiary islamu i konfrontowano je z aktualnym nauczaniem i stanowiskiem Kościoła, które znalazło i znajduje swój wyraz m.in. w katechetycznej misji ostatnich papieży, szczególnie Jana Pawła II, który – jak „żaden z papieży nie wniósł tak wielkiego bogactwa myśli na temat dialogu z islamem” (s. 441). Brak natomiast przedstawienia aktualnej teologii wyznawców „religii Muhammadowej” co sprawia, że w świadomości czytającego pracę islam jawi się jako religia nieskora lub niezdolna do postawienia pytań o jej tożsamość, o słuszność rygorystycznych wymagań, o umiejętność czytania współczesnych znaków czasu i odpowiedź na nie⁴¹.

c) Kilkakrotnie w trakcie czytania pojawia się konstatacja Autora, że znaczny problem w prowadzeniu dialogu katolicko-muzułmańskiego stanowi fakt, że reprezentanci islamu „nie posiadają mandatu ogółu społeczności do prowadzenia takich rozmów” Brak bowiem w islamie (a także w judaizmie) „centralnej władzy, mającej autorytet w kwestiach wiary i moralności” na wzór biskupa Rzymu w katolicyzmie rzymskim (zob. np. s. 28, 217). Analiza dotychczasowych wypowiedzi Kościoła, bo „sporadycznie inicjatywa wpływała od muzułmanów” (s. 197), wskazuje – w naszym przekonaniu – że wszystkie one posiadają status „teodycealny”, nie dotyczą bowiem depozytu wiary. Pozostają więc cały czas na płaszczyźnie wytyczonej przez deklarację *Nostra aetate*⁴². W tym też sensie tak chrześcijanie, jak muzułmanie znajdują się na początku drogi, która – mamy nadzieję – uchroni świat od synkretyzmu religijnego *Nowej ery*.

Marek Marczewski

⁴¹ Pan Sakowicz dokumentuje w swej pracy konkretne terminy spotkań chrześcijańsko-muzułmańskich (tamże s. 201-202) lub wskazuje na konkretne grupy jako partnerów dialogu (tamże s. 211-218). Nie podaje jednak ani przedmiotu obrad, ani konkretnych uzgodnień.

⁴² Idealnie korespondują w związku z tym stwierdzenia G. C. Anawati OP z przywołanego tu ustępu niemieckiego komentarza do tego soborowego dokumentu i Pana Doktora z *Zakończenia* książki: „[...] die Konzilserklärung gebe mit einem Minimum an Woten das Wesentliche der muslimischen *Theodizee*, nicht aber das Wesentliche des muslimischen *Glaubens* wieder, zu dessen wichtigsten Elementen der Glaube an die Sendung Mohameds gehört” (jw. s. 486); „Muzułmanie wciąż czekają, że Kościół wyrazi swoje stanowisko na temat Mahometa, który zajmuje wyjątkowe miejsce w muzułmańskim wyznaniu wiary. Kościół katolicki dystansuje się jednak od wyrażania sądów o Mahomecie” (jw. s. 444).