

CHRZEŚCIJANIE A MUZUŁMANIE — NOWE SZANSE NA LEPSZE STOSUNKI?

Nie trzeba nikogo przekonywać, że w dzisiejszej Europie żyje wielu muzułmanów. Wiadomo, że jest ich około 25 milionów. Powszechnie znany jest także fakt, że wzajemne stosunki chrześcijan i muzułmanów nie układały się najszcześliwiej aż do chwili obecnej. W historii zaistniały już podboje, wyprawy krzyżowe, niegodziwe polemiki, uprzedzenia, nieporozumienia, obawy i nietolerancja. Muzułmanie nie zapomną tak łatwo św. Jana Kapistrana, franciszkanina, i bitwy pod Lepanto. Chrześcijanie mają jeszcze w pamięci ciągnące się przez stulecia odzyskiwanie Półwyspu Iberyjskiego, bitwę pod Poitiers i Kahlenbergiem. I w ostatnich czasach również słyszymy, czytamy i widzimy, jak trudno jest ludziom innej kultury i religii znaleźć swoje miejsce w naszym społeczeństwie. Chodzi tu nie tylko o Niemcy czy Francję, ale także o Anglię, Holandię, Belgię i Szwajcarię. Współżycie z „innymi” nigdy nie było prostą sprawą.

Jednak historia spotkania islamu i chrześcijaństwa w Europie miała także kilka chwil budzących nadzieję. Wystarczy podać kilka przykładów; kiedy np. w Średniowieczu muzułmanie opanowali większą część Półwyspu Iberyjskiego, na pograniczu doszło do żywego intelektualnego spotkania. Chrześcijańscy i muzułmańscy uczeni wymieniali poglądy. Albowiem podczas wędrówki ludów niemal zaginęła klasyczna myśl grecka, którą zachowali właśnie Arabowie i następnie ją nam przekazali. Na tych pogranicznych terenach doszło też dzięki wsparciu Piotra Czcigodnego do przetłumaczenia Koranu na łacinę. Dwunasty wiek mógł więc pochwalić się większą obiektywną znajomością islamu. W XIII w. św. Franciszek z Asyżu przebił się przez wrogie obozy krzyżowców i wojowników muzułmańskich, aby porozmawiać z sułtanem Egiptu. Św. Franciszek był zwolennikiem misji pokojowej i w swojej *Regule* z 1221 r. zapisał, że bracia mają żyć nie „przeciwko” muzułmanom lecz pomiędzy nimi: „Bracia wyruszający na misję mogą w dwojaki sposób duchowo wędrować pomiędzy nimi (muzułmanami). Jeden sposób polega na tym, że nie zaczynają sporu czy kłótni, lecz ze względu na „Wolę Bożą poddani są każdemu ludzkiemu stworzeniu” (1 P 2, 13) i wyznają, że są chrześcijanami. Drugi sposób to fakt, że kiedy widzą, że się to Panu podoba, głoszą Słowo Boże”. Postawa Piotra

Czcigodnego OSB i Franciszka z Asyżu nie skłoniła wprawdzie im współczesnych do zaniechania kłótni i polemik; świadczy jednakże, że już wówczas istniały nowe początki. Wiele nadziei budził w XV wieku fakt, że trzy wielkie osobistości poważnie zastanawiały się nad tym, jak można pokojowymi środkami zapobiec tureckiemu zagrożeniu. Byli to Enea Silvio Piccolomini, późniejszy papież Pius II, kardynał Juan de Segovia i biskup Jean Germain. Zaproponowano wówczas konferencję pokojową, a Piccolomini i de Segovia byli zgodni w sądzie, że jedynym mieczem, jakiego można użyć, jest miecz Ducha Świętego. Niedługo przed upadkiem Konstantynopola w 1453 roku kardynał Mikołaj z Kuzy gościł w tym mieście i wracając do domu zabrał ze sobą Koran, który następnie kazał przetłumaczyć. Kuzańczyk był zdania, że w Koranie można znaleźć wiele cech chrześcijańskich. Także i on był zwolennikiem międzywyznaniowej konferencji chrześcijan, żydów, muzułmanów i pogan. Jego dzieło *De Pace Fidei* ukazuje, w jaki sposób próbował prowadzić ten dialog. Niestety, należy stwierdzić, że te piętnastowieczne propozycje nie odniosły sukcesu. Było to szczególnie utrudnione w czasach, które za cel stawiały sobie budowę społeczeństwa na zasadzie *christianitas* z papieżem jako monarchą i tylko z chrześcijańskimi obywatelami. Żydzi i muzułmanie zniszczyliby tę jedność. W następnych stuleciach usłyszemy już tylko bardzo nieliczne głosy optujące za pokojowym rozwiązaniem i dialogiem. Wyjątek stanowi tu F. Bourgade pracujący w Tunezji w XIX wieku. Prowadził on wieloletni dialog z muzułmańskimi uczonymi i napisał na ten temat trzy książki: *Wieczory w Kartaginie*, *Klucz do Koranu* i *Od Koranu do Ewangelii*, które jednak zostały całkowicie zapomniane. Sytuacja uległa zmianie, kiedy na przełomie XIX i XX w. podjęto, zwłaszcza we Francji, nowe próby porozumienia. Należy tu przypomnieć przede wszystkim takie nazwiska jak: Louis Massignon, Charles de Foucauld, Jean Mohammed Abd-el-Jalil OFM, Yves Youakim Moubarac i Giulio Basetti-Sani OFM. Islam poznali oni z własnego doświadczenia (Abd-el-Jalil sam był muzułmaninem) i byli zdania, że dialog nie będzie możliwy, dopóki nie spróbuje się zrozumieć islam od wewnątrz. Wszyscy byli też gotowi nauczyć się od muzułmanów poszanowania dla ich Proroka i zrozumienia jego sposobu widzenia chrześcijaństwa. Ci ludzie wywarli wielki wpływ na podjęcie wielu inicjatyw służących porozumieniu, jak wspólne modlitwy i praca. Wpływ tej szkoły można rozpoznać w dokumencie Soboru Watykańskiego II *Nostra Aetate*, w Papieskim Instytucie Studiów Arabskich w Rzymie i w nowej orientacji działalności franciszkanów. Od 1982 roku organizowane są regularne spot-

kania ojców franciszkanów żyjących wśród mużulmanów, ukazuje się też czasopismo: *Among-Entre-Parmi*. Jean Cwenolê Jeusset OFM pozostaje do dzisiaj inicjatorem tej nowej orientacji i nowego sposobu myślenia. Oczekiwana byłaby także współpraca tych franciszkanów, którzy współżyją z mużulmanami w dzisiejszej Europie. Otwierają się przecież nowe możliwości choćby ze względu na fakt, że w Europie działają nowocześni mużulmańscy naukowcy. W Paryżu pracuje Mohammed Arkoum, w Lyonie Ali Merad, w Niemczech Muhammad Salim Abdullah, w Austrii Smail Balic itd. Reprezentują oni otwarty islam, gotowy do dialogu.

Moglibyśmy wymienić tu jeszcze wiele budzących nadzieje faktów — Cibedo we Frankfurcie nad Menem, Chrześcijańsko-Islamskie Towarzystwo w Soest, Rada Islamu w Niemczech, działalność europejskich konferencji Biskupów i synodów kościelnych, chrześcijańskich konferencji narodowych, jak np. osobna sekcja Międzywyznaniowego Spotkania czy czasopismo *Begrip (zrozumienie)* w Holandii. Nie mamy więc pustych rąk, ale nie możemy też być zbyt optymistyczni. Nie nastąpiły jeszcze czasy, w których europejscy chrześcijanie nie mają żadnych uprzedzeń ani negatywnych doświadczeń. Jeszcze nie jest tak, że wielu mużulmanów byłoby gotowych krytycznie spojrzeć na swoje dotychczasowe rozumienie chrześcijaństwa albo też spróbować pozytywnie ocenić naszą kulturę. Wielu chrześcijan i mużulmanów nie jest jeszcze zdolnych do dialogu. Dlatego konieczna wydaje mi się refleksja nad tym, w jaki sposób można wesprzeć nieśmiałe początki lepszego porozumienia.

1. W dniach 9-14 września 1991 roku obradowała w Birmingham Komisja Konferencji Europejskich Kościołów i Rady Europejskich Episkopatów do spraw Islamu w Europie. Obecni byli przedstawiciele niemal wszystkich krajów Europy; zastanawiano się zaś nad obecnością mużulmanów i nad teologicznym wykształceniem duszpasterzy w tym względzie. Okazało się, że wykształcenie to jest bardzo niedoskonałe. Prawie nigdzie nie wykłada się islamologii a teologiczne problemy religijnego pluralizmu, międzywyznaniowego dialogu i międzyreligijnej współpracy są bardzo zaniedbane. Dla poprawienia sytuacji można by zastosować dwie drogi: wprowadzić do programu nauczania religioznawstwo oraz teologię ewangelizacji i dialogu. Druga zaś droga to integracja zagadnień i problemów związanych ze współczesnym pluralizmem religijnym i wprowadzenie ich we wszystkie dziedziny teologii. W Birmingham zaproponowano właśnie tę drogę. Nie zgadzam się z nią nie dlatego, że jestem misjolo-

giem, lecz ze względu na doświadczenia z mojej działalności pedagogicznej w Nijmegen, Tilburgu i Löwen, które mówią, że egzegeci, dogmatycy, wykładowcy teologii moralnej i pastoralnej nie są w stanie sprostać wszystkim aspektom obecnej sytuacji w Europie. Dlatego chciałbym zaproponować inne jeszcze wyjście.

2. Muzułmanie i chrześcijanie nie staną się nigdy partnerami w dialogu, jeśli nie uznają, że wszyscy ludzie są religijni. Ateizm stanowi, moim zdaniem, wyjątek. Sekularyzacja w Europie znajduje się w odwrocie. Oświeceniowe myślenie o pełnej możliwości kształtowania świata i życia ludzkiego doznało klęski. Wielu ludzi Europy Wschodniej i Zachodniej doświadczyło tego na sobie. Natomiast ludzie innych kultur i religii, także chrześcijanie żyjący w tych krajach, krytycznie przyjęli wszystko, co eksportuje Europa — sekularyzację, konsumpcyjne społeczeństwo, zanieczyszczenie środowiska, biedę, kapitalistyczne i socjalistyczne ideologie. Jednoznaczna jest krytyka teologów Trzeciego Świata — Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej. Świat potrzebuje trzeciej reformacji. Pierwsza miała miejsce w XV i XVI wieku; drugą było *Oświecenie*. Obydwie dokonały się w świecie Zachodu i obydwie miały trudne, a nawet bolesne konsekwencje dla reszty świata. Kultyury i religie Trzeciego Świata stały się przedmiotem nauki, zostały zobiektywizowane, usystematyzowane i pozbawione treści. Nie rozumiano życiowotwórczej głębi religii. Zachód przyczynił się także do pogłębienia nędzy w innych częściach ziemi. Nie można zaprzeczyć, że przyczyn tego ubóstwa należy szukać także w samych dotkniętych nim krajach, jednakże prawdą jest też, że nasze konsumpcyjne społeczeństwo przyczynia się do stałego ubożenia Trzeciego Świata. Dlatego teolodzy Trzeciego Świata pragną przeprowadzić trzecią reformację. Chcą stworzyć godne warunki egzystencji wszystkim ludziom. W tym celu wydaje się jednak niezbędne znalezienie równowagi między religijnością a ubóstwem. Co to znaczy? — Nie chodzi tu o to, że wszystko, co uczyniły religie, było dobre; nie traktuję też jako ideału strasznej nędzy dostrzeganej w wielu krajach. Oznacza to wszakże, że religie w swych najgłębszych intencjach dążą do wyzwolenia. Wszystkie religie próbują wyjaśnić człowiekowi, że powinien być bezinteresowny, że nie może egoistycznie dążyć do zaspokojenia jedynie własnych potrzeb, lecz powinien dostrzegać i reagować na innych ludzi i na Boga. Religia nie cierpi mamony. Uczy ona człowieka, jak ma panować nad egoizmem tak, aby wszyscy otrzymali to, czego potrzebują do ludzkiej egzystencji. Religie popierają dobrowolne ubóstwo, duchowość dawania. Trzecia reformacja chce stworzyć nowych, harmonijnych ludzi, aby

w ten sposób zbudować lepszy świat dla wszystkich. Bez religii i bezinteresowności nie jest to możliwe.

Pytam więc: czy nie jest to dobry temat do dialogu chrześcijan i muzułmanów w Europie?

3. W ostatnich czasach nam, chrześcijanom europejskim, łatwiej jest wypowiadać się na ten temat. Religia i religijność nie stanowią już tabu. Laicyzacja życia powoli zamiera; na nowo myśli się o roli religii w społeczeństwie. Nie oznacza to restauracji przeszłości, lecz stanowi nową szansę religijnej odnowy i wkładu religii w całą dziedzinę ludzkiej egzystencji. Wyczuwamy to także w naszym Kościele. Pojawiło się wiele nowych ruchów, np. *Opus Dei*, *Communione e Liberazione*, *Schönstatt*, *Focolari*, *Taizê*, *Redemptor Hominis*, *Vijf Mei*. Wiem z doświadczenia, że ruchy te postawiły sobie m.in. za cel dialog i współpracę z muzułmanami oraz wyznawcami innych religii. Powstaje więc pytanie: czy my wszyscy nie powinniśmy nawiązać lepszych stosunków z tymi ruchami i współpracować z nimi nad tworzeniem autentycznego dialogu z muzułmanami?

4. Wiele nowego dzieje się także w religioznawstwie. Religioznawcy odkryli, że dotąd źle pojmowali religie. Dzisiaj wiemy, że wszystkie religie są drogami czy ścieżkami, gdyż same siebie tak rozumieją. W Afryce i Ameryce Łacińskiej religia jest drogą przodków. Hinduizm naucza ludzi trzech dróg zbawienia. Budda mówił o ośmiostopniowej ścieżce. W Islamie pierwsza sura Koranu obiecuje ludziom prostą drogę. W judaizmie podkreśla się drogę patriarchów albo drogę Bożą. A Jezus mówi: „jestem drogą”, zaś chrześcijanie w Dziejach Apostolskich nazywani są wędrowcami na drodze. Takie samorozumienie religii jest bardzo istotne. Wyznawcy tych religii oczekują, że będziemy je rozumieć tak, jak chcą być rozumiane. Religioznawstwo odnajduje tu nowy sposób docierania do innych religii od wewnątrz, to zaś stanowi warunek autentycznego dialogu.

Pytam, czy to wszystko nie powinno znaleźć odbicia w kształceniu teologów? Czy zamiast starego religioznawstwa nie potrzebujemy teologii porównawczej tych dróg i ścieżek?

5. Od VII wieku wielu chrześcijańskich pisarzy zajmowało się pytaniami: Czy Allah to ten sam Bóg, o którym mówi Jezus Chrystus? Czy można stwierdzić, że Mohammed był prorokiem? Dlaczego w Koranie odnajdujemy tak wiele cech chrześcijańskich? Czy można sądzić, że Koran jest księgą inspirowaną przez Ducha Świętego? Islamologia wyjaśnia, że Mohammed był uczciwym i głęboko religijnym człowiekiem, że obraz Chrystusa w Ko-

ranie ma cechy nestoriańskie, że Jezus jako Słowo Boże nie jest w Koranie taki, o jakim poucza nas Nowy Testament itd. A przecież te odpowiedzi nie zadowolają nas w pełni. Jeśli prawdą jest, że Słowo Boże i Duch Boży działa w świecie i w ludziach od początku stworzenia (*Logos*), to czy nie można odnaleźć Go także w innych ludziach i religiach? Jezus jako Syn Boży, który stał się Człowiekiem, nie jest *pre-egzystentny*, ale obecny w Nim był (*in-existent*) Duch Boży i Słowo Boże. Ten Duch i to Słowo są jednak *pre-egzystentne* i — że tak powiem — *post-egzystentne*. Jezus jest wiecznie Słowem Bożym, a Duch Jego wciąż działa. Nie jestem dogmatykiem; czyż jednak — zapytuję — jest konieczne powstanie w naszym teologicznym kształceniu nowej chrystologii Słowa? Dopiero wówczas będzie bowiem można odpowiedzieć na pytania, które od stuleci czekają na wyjaśnienie i które kształtują nasze chrześcijańskie rozumienie islamu.

6. Zdaję sobie sprawę z tego, że Międzynarodowy Dzień Modlitw o Pokój, który odbył się w Asyżu w 1986 r., był — zwłaszcza w Niemczech — ostro krytykowany. Inicjatorem tego dnia modlitwy i postu był papież Jan Paweł II; na jego też zaproszenie wzięli w nim udział przedstawiciele wszystkich religii. Papieżowi zarzucono synkretyzm i desakralizację Kościoła katolickiego. A przecież wielu dobrych chrześcijan jest zdania, że wydarzenie to można porównać ze zwołaniem przez papieża Jana XXIII Soboru Watykańskiego II. Nigdy wcześniej nie rozszerzono myśli o komunii — wspólnocie poza Kościół katolicki. W Asyżu położono podwaliny pod wspólnotę wszystkich wierzących w Boga. Oczywiście, nie doszło do tego, by wszyscy odmawiali razem te same modlitwy; tym niemniej zaistniała prawdziwa wspólnota modlitwy i postu na rzecz pokoju. Jestem przekonany, że chrześcijanie Trzeciego Świata lepiej to rozumieli niż chrześcijanie Zachodu. Dla nich myśl o fundamentalnej ludzkiej wspólnocie nie jest nowa; oni żyją w takiej wspólnocie i w niej odnajdują swoją tożsamość. Są też w stanie, jako wspólnota chrześcijan, wkroczyć w taką fundamentalną wspólnotę ludzką i razem z ludźmi innych religii medytować i współpracować.

Moje pytanie brzmi: dlaczego my, w Europie, nie jesteśmy jeszcze w stanie wraz z muzułmanami i wyznawcami innych religii stworzyć fundamentalnej wspólnoty ludzkiej? Czy przyczyna leży w tym, że ciągle jeszcze próbujemy wszystko dzielić, że żyjemy w postawie „tak” albo „nie”, że odczuwamy powinność ciągłego wybierania? Większa część ludzkości jest innego zdania; nade wszystko przedkłada komplementarność, harmonię pomiędzy ludźmi i próbuje się wzajemnie ubogacić. Czy w Europie nie potrze-

bujemy innych wzorów społecznej koegzystencji i czy nie powinniśmy uczyć się tego od chrześcijan z Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej?

7. Na koniec chciałbym powiedzieć coś o wspólnym wszystkim „byciu człowiekiem” i o Królestwie Bożym. Sytuacja człowieka, *la condition humaine*, jest uniwersalna. Wszyscy ludzie chcieliby wiedzieć, kto podarował im to tajemnicze życie, jak mają iść swoją drogą, dokąd prowadzi i co znajdują na jej końcu? Pytania te zadają sobie wszyscy ludzie, a wszystkie religie próbują na nie odpowiedzieć. Wszyscy ludzie otrzymali skarby Słowa i Ducha Bożego, a odpowiedzi religii są cenne i ważne. Wszystkie religie pragną też doprowadzić człowieka do Królestwa Bożego, do Królestwa sprawiedliwości, pokoju, jedności, miłości, a przede wszystkim łączności z transcendencją. Czy my, chrześcijanie, nie nazbyt wyłącznie zarezerwowaliśmy dla siebie wartości Królestwa Bożego i wspólnego człowieczeństwa? Może właśnie to stanowiło przeszkodę do dialogu, porozumienia i współpracy? Czy nie powinniśmy rozpocząć z muzułmanami w Europie dialog na ten temat?

8. Przypuszczam, że powyższe pytania mogą sprawić wrażenie, iż jestem dosyć liberalnym teologiem. Co pozostaje jednak z absolutności chrześcijaństwa? Co zostaje z wyjątkowości Chrystusa? Mogę jedynie powiedzieć w ten sposób: dla mnie najważniejsze jest, aby z najmniejszego nasienia wyrosło drzewo, w którym mogą mieszkać ptaki. To bardzo ważne, aby zacyzn działał, zaś zagubiona drachma odnalazła się. W spotkaniu, zetknięciu się religii ukaże się wielkość i moc chrześcijaństwa oraz Boga — Człowieka, Jezusa z Nazaretu. To jednak nie oznacza jeszcze, że inne religie i ich założyciele nie są ważni. Bóg nie konkuruje, On jednoczy. Wszyscy jesteśmy w drodze, jesteśmy pielgrzymami i naszym zadaniem jest razem ze wszystkimi innymi wędrowcami szukać Królestwa Bożego i Jego doskonałości.

Musimy być rzeczywiście katolikami: wszystko ogarniając, integrując, harmonizując, gromadząc bogactwa Boga, z których otrzymali wszyscy ludzie. Wspólnie musimy przygotować czasy, w których Bóg będzie wszystkim we wszystkich. I za św. Pawłem mogę powiedzieć: a najważniejsza jest miłość. Nie ma przecież oddzielnego nieba dla muzułmanów, chrześcijan, buddystów, itd. W niebie nie ma żadnych religii. Bóg staje się wszystkim we wszystkich.

Europa i islam. Ważny temat. Musimy się lepiej przygotować do ogarnięcia tej zupełnie nowej sytuacji. Nasza teologia powinna

odpowiedzieć na te problemy. Stare pewniki nie są już aktualne. Konieczne jest nowe kształcenie mądrych ludzi, gdyż ci młodzi chrześcijanie prawdziwie doświadczają sami właśnie tych problemów i pytań. Istotne jest, abyśmy ich i ich profesorów obdarzyli niezbędną wolnością i zaufaniem.

tłum. **Agata Parzonko**