

Adam WĄS SVD

Centrum Dialogu Kultur i Religii w Pieniężnie

PLURALIZM RELIGIJNY I DIALOG WE WSPÓŁCZESNYM ISLAMIE

Z okazji VI Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce zostaliśmy zaproszeni na spotkanie, którego przedmiotem są wybrane zagadnienia pluralizmu religijnego i dialogu w islamie. Gdyby na moim miejscu był muzułmanin, swoje wystąpienie najprawdopodobniej rozpocząłby od *basmali*, tzn. formuły modlitewnej, która brzmi: *Bi-smi Llahi r-rahmani r-rahim*¹ [W imię Boga miłosiernego i litościwego]. Ponieważ jestem katolickim księdzem, wypowiem na wstępie formułę znaku krzyża w taki sposób, jak brzmi ona wśród arabskich chrześcijan. *Bi-smi l-Abi ła-l-Ibni ła-r-Ruhi l-Kuddus. Al-Illahi l-łahid. Amin.* [W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Boga Jedynego. Amen]. Na uwagę zasługuje fakt, że chrześcijanie mówiący po arabsku do tradycyjnej formuły znaku krzyża dodają określenie „Boga Jedynego”. Ma ono ogromne znaczenie, ponieważ – będąc potwierdzeniem wiary w Trójjedynego Boga – zawiera odpowiedź na ewentualne pytanie muzułmanów o istotę chrześcijańskiego monoteizmu. W tym ważnym dopowiedzeniu można dopatrzeć się także zaproszenia do wejścia w przestrzeń dialogu. Otwarcie się na „innego”, który staje się potencjalnym partnerem dialogu, może pomóc mu w zrozumieniu naszej tradycji, a nam uświadomi konieczność podejmowania wysił-

¹ Stosowanie dokładnego sposobu zapisywania arabskiego tekstu polskimi znakami – zarówno na zasadzie ścisłej odpowiedniości głosek i liter, tzn. jedna głoska odpowiada jednemu znakowi literowemu (transkrypcja), jak również na zasadzie odpowiedniości literowej, tj. każdej literze odpowiada jeden znak literowy (transliteracja) – jest technicznie możliwe, ale skomplikowane. Arabistyka wyróżnia kilka sposobów transkrypcji i transliteracji, które pełne są dodatkowych znaczków i „dziwnych” liter. Bez długich i szczegółowych wyjaśnień niewiele one jednak mówią czytelnikowi nieposługującemu się językiem arabskim – a głównie do takiego przeznaczona jest niniejsze opracowanie. Dlatego w artykule zastosowano transkrypcję i transliterację uproszczoną, która tylko w przybliżeniu oddaje rzeczywistą wymowę. W przypadku nazwisk zachowano transkrypcję, która występuje w obcojęzycznej literaturze arabistycznej.

ków zmierzających do poznania jego rzeczywistości. W ten dialogiczny proces wpisuje się nasze dzisiejsze spotkanie.

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania wybranych zagadnień, dotyczących pluralizmu religijnego i dialogu, obecnych we współczesnej myśli muzułmańskiej². Pierwsza część zawiera koraniczno-teologiczne podstawy idei pluralistycznej, ze szczególnym podkreśleniem stworzenia i objawienia oraz wybranych elementów charakteryzujących stosunek islamu do innowierców. W drugiej części zaprezentowani będą trzej przedstawiciele muzułmańskich koncepcji pluralistycznych: Isma'il Raji Al-Faruqi, Mohamed Talbi i Mahmoud Ayoub, którzy zajmują ważne miejsce w kształtowaniu współczesnych idei religiologicznych.

KORANICZNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY IDEI PLURALISTYCZNEJ

W islamie trudno jednoznacznie wyróżnić dyscypliny lub kierunki badań, które szczegółowo zajęłyby się zagadnieniem pluralizmu religijnego. Wynika to z tradycji i historycznego kontekstu kształtowania się myśli muzułmańskiej. Problematyka pluralizmu religijnego nie była bowiem nigdy przedmiotem teologii, lecz wchodziła w zakres prawa muzułmańskiego. Określenie statusu osób żyjących na terenach zdominowanych przez islam nie dotyczyło teoretycznych (teologicznych) rozważań, lecz było sprawą praktyczną. Chodziło o podporządkowanie osób i grup społecznych nowym strukturom administracyjnym. Analiza zagadnień w klasycznych dyscyplinach islamskich, tj. *kalam* (teologia), *fiqh* (jurysprudencja), *tafsir* (egzegeza) i *hadis* (tradycja), dowodzi, że pluralizm religijny nie występuje jako samodzielny przedmiot badań³

² Na temat pluralizmu religijnego i dialogu oraz tychże we współczesnym islamie zob.: A. Bronk, *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, [w:] H. Ziemoń, *Religia w świecie współczesnym*, Lublin 2000, s. 605–631; A. Wąs, *Pluralizm religijny*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin 2002, s. 920–923; tenże, *Islam und religiöser Pluralismus heute*, [w:] *Das Verständnis von Religion und Religionen weltweit. Aktuelle Tendenzen in verschiedenen Kontexten*, hrsg. von H. Bettscheider, Nettetal 2003, s. 23–42; Y. Y. Haddad, *Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: the pluralism debate and the depiction of the other*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 7:1996, nr 1, s. 75–93; J. I. Smith, *Some Contemporary Protestant Theological Reflections on Pluralism: implications for Christian-Muslim understanding*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, 8:1997, nr 1, s. 67–83; G. Scattolin, *Islam e dialogo*, Bologna 2004; *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, hrsg. von K. Amirpur, L. Ammann, Freiburg 2006.

³ A. Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy. The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Richmond 1998, s. 186.

Nie oznacza to, że zjawisko pluralizmu i związane z nim zagadnienia są islamowi obce. Zasady funkcjonowania zróżnicowanego pod względem etnicznym i religijnym społeczeństwa uwzględnia koraniczne przesłanie. Tłem owych zasad są uwarunkowania historyczne i kontekst powstawania Koranu oraz wpływające z niego teologiczne implikacje. Bezpośrednim adresatem objawienia koranicznego była zebrana wokół Mahometa wspólnota w Medynie i Mekce. Rozumiała ona islam nie tylko jako zespół prawd wiary, lecz jako zawarty w Świętej Księdze program odnoszący się zarówno do świeckiego, jak i duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Objawienie i kształtowanie się Koranu dokonywało się w określonych warunkach. Obok licznej grupy politeistów występowali w ówczesnym społeczeństwie także żydzi i chrześcijanie, natomiast powstająca wspólnota muzułmańska stanowiła zdecydowaną mniejszość. Problematyka istniejącego zróżnicowania religijnego pojawia się w Koranie w kilku miejscach. W dwudziestej drugiej surze *Pielgrzymka* czytamy:

Zaprawdę, ci, którzy uwierzyli, jak i ci, którzy są wyznania żydowskiego, sabejskiego, chrześcijanie i zoroastryjscy, oraz ci, którzy dodają współtowarzyszy – zaprawdę, Bóg uczyni rozróżnienie między nimi – zaprawdę, Bóg jest świadkiem każdej rzeczy! (22, 17)⁴.

W piątej surze *Stół zastawiony* i w jedenastej – *Hud* występują fragmenty świadczące o tym, że zróżnicowanie rodzaju ludzkiego było zamierzeniem Stwórcy:

A jeśli by twój Pan chciał, to uczyniłby ludzi jednym narodem. (11, 118). [...] Dla każdego z was uczyniliśmy normę i drogę otwartą. A gdyby Bóg zechciał, to uczyniłby was jednym narodem, lecz... żeby was doświadczyć w tym, co wam dał. Starajcie się więc pilnie czynić dobre dzieła. Do Boga powrócicie wszyscy razem. On obwieści wam to, w czym się różniliście. (5, 48).

Zawarte w Koranie podstawowe zasady pluralizmu religijnego stanowią przedmiot rozważań muzułmańskich teologów. Izz El-Din El-Khatib El-Tameemi zalicza do nich: (1) jedność ludzkiego pochodzenia, (2) godność człowieka, (3) wolność religijną, (4) religijność jako istotny element ludzkiej natury, (5) niepodważalność wartości religijnych i (6) powszechną sprawiedliwość⁵. Z nimi korespondują także zasady Adnana Aslana, który wymienia m. in.: (1) uniwersalny i kompleksowy charakter

⁴ Cytaty z Koranu według: *Koran*, przekład Józef Bielawski, Warszawa 1986.

⁵ Zob. I. El-Tameemi, *Pluralism and its Limits in the Holy Quran*, [w:] *Religious Pluralism*. Proceedings of the Muslim-Christian Consultation, Amman 1990, s. 31–53.

Boskiego Objawienia; (2) wielość ras, kultur i religii jako znak Bożej wielkości i Jego miłosierdzia, potwierdzający różnorodność stworzenia; (3) powszechność islamu, którego mianem można określić każdą religię, rozumianą jako poddanie się woli Najwyższego oraz (4) wolność religijną⁶. W kontekście wymienionych zasad omówione zostaną dwie: stworzenie i objawienie.

Stworzenie

Zgodnie z muzułmańską kosmologią wszystkie stworzenia mają wspólny początek w Bogu. W czterdziestej dziewiątej surze *Komnaty* czytamy:

O ludzie! Oto stworzyliśmy was z mężczyzny i kobiety i uczyniliśmy was ludami i plemionami, abyście się wzajemnie znali. Zaprawdę, najbardziej szlachetny spośród was, w obliczu Boga, to najbardziej bogobojny spośród was! Zaprawdę, Bóg jest wszechwiedzący, dobrze świadomy! (49, 13).

Występujący w wielości i różnorodności ras, kultur i religii pluralizm jest zjawiskiem naturalnym, które ma wspólne źródło. Wyjątkowość i szczególny rodzaj tego pochodzenia tworzy solidny fundament dla ludzkiej koegzystencji, której pragnie Bóg. Wobec Niego wszyscy ludzie są równi. Zgodnie z wolą Stwórcy stworzenia powinny odkrywać bogactwo różnorodności i nim siebie nawzajem ubogacać. Islam dąży przede wszystkim do urzeczywistniania procesu zjednoczenia owej różnorodności poprzez eliminowanie wszelkich objawów dyskryminacji, która miała miejsce w historii⁷. Partykularnym celem islamu jest także stworzenie braterskiej wspólnoty muzułmańskiej zjednoczonej w jednej wierze, tzw. *ummy*.

Ze wspólnym początkiem wszystkich ludzi wiążą się istotne elementy ludzkiej egzystencji, takie jak: godność, wolność i sprawiedliwość. Godność człowieka, która wyróżnia go od innych stworzeń, została dana przez Boga jako fundamentalne prawo i nie może być odebrana przez kogokolwiek. Wolność religijna ma swoje oparcie w koranicznym przesłaniu o tym, że nikt nie powinien być przymuszany do przyjmowania jakiegokolwiek religii⁸. W surze zatytułowanej *Krowa* przesłanie Koranu jest jednoznaczne:

⁶ Zob. A. A s l a n, *Religious Pluralism...*, s. 187–197.

⁷ Tamże, s. 189.

⁸ I. E l - T a m e e m i, *Pluralism and its Limits in the Holy Quran...*, s. 38.

Nie ma przymusu w religii! Prawość wyróżniła się od nieprawości. I ten, kto odrzuca fałszywe bóstwa, a wierzy w Boga, chwycił za najpewniejszy uchwyt, nie mający żadnego pęknięcia. Bóg jest słyszający, wszechwiedzący! (2, 256).

Tradycja muzułmańska zalicza ten werset do najważniejszych w islamie i uznaje go za koraniczny fundament wolności religijnej. Zachowanie tej wolności nie oznacza jednak, że np. żydzi i chrześcijanie znajdują się na tym samym co muzułmanie poziomie odkrycia prawdy. Wyznawcy islamu uznają siebie w tym względzie wyżej, co wynika z ich rozumienia objawienia i jego historyczności⁹

Objawienie

Dla muzułmanów islam jest ostatnią i ostateczną religią, która przekazuje ludzkości w sposób niezafałszowany pełnię Bożego Objawienia. Aby to zrozumieć, należy dokonać rozróżnienia między „islamem naturalnym”, w sensie całkowitego oddania się człowieka Bogu, a „islamem historycznym”, tzn. konkretnej religii. Muzułmanie pojmują islam jako *religio naturalis (din al-fitra)*, która stanowi istotny element ludzkiej natury¹⁰. Bóg, stwarzając człowieka, uposażył go w *sensus numinosus (fitra)*, dzięki któremu człowiek jest w stanie rozpoznać Boga i uznać w nim transcendentnego Stwórcę oraz ostateczne źródło istnienia. *Fitra* jest istotnym elementem ludzkiej świadomości, prowadzącym ku prawdziwej wolności człowieka, którego wspomaga w ciągłej walce z ludzkimi instynktami¹¹. W osiągnięciu tych celów pomaga mu religia. Człowiek jest więc istotą religijną, ale nie tylko w sensie *homo religiosus*, lecz jako *homo islamicus*¹². W surze *Bizantyjczycy* czytamy:

Przeto zwróć swoje oblicze ku religii jak człowiek gorliwie pobożny, zgodnie z naturą, jaką Bóg obdarzył ludzi przy stworzeniu. – Nie ma żadnej odmiany w stworzeniu Boga! – To jest religia prawdziwa, lecz większość ludzi nie wie (30, 30).

Monoteizm wpisany jest w ludzką naturę, dlatego celem człowieka jest powrót do głoszącej go pierwotnej formy religii. O jedyności i jedno-

⁹ A. A s l a n, *Religious Pluralism...*, s. 191.

¹⁰ Ch. L e G a i E a t o n, *Man*, [w:] S. H. N a s r, *Islamic Spirituality. Foundations*, New York 1991, s. 370–372.

¹¹ P. H e i n e, *Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam*, Freiburg 2001, s. 106.

¹² Zob. I. R. A l - F a r u q i, *On the Nature of Islamic Da'wah*, [w:] *Christian Mission and Islamic Da'wah. Proceedings of the Chambesy Dialogue Consultation*, London 1982, s. 37–38.

ści Boga Koran mówi wielokrotnie. Najbardziej jednoznaczne przesłanie zawiera sura *Szczerokość wiary*: „On – Bóg Jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony. Nikt Jemu nie jest równy!” (112, 1–4). Pełnię swej natury człowiek jest w stanie odkryć tylko w kontakcie z Bogiem.

Historia religijna składa się z ciągłego odwracania się człowieka od monoteistycznego praobjawienia. Miłosierny i litościwy Bóg posyła swych proroków do wszystkich narodów, aby to przymierze z ludźmi aktualizować i oczyszczać¹³. Islamska historia religii jest z jednej strony historią prareligii, która została objawiona ludzkości od Adama do Mahometa, a z drugiej – historią odpowiedzi wspólnot religijnych na otrzymane proroctwa i związane z nimi Księgi Święte¹⁴. Islam pozostaje wprawdzie religią „naturalną”, ale – ze względu na ludzką słabość i skłonność do grzechu – nieprzyjętą przez wszystkich. Uniwersalny charakter Bożego Objawienia dowodzi, że Bóg Koranu nie jest tylko Bogiem muzułmanów, lecz jest Bogiem wszystkich ludzi. Podstawą tej tezy jest fragment sury pt. *Krowa*: „Do Boga należy Wschód i Zachód! I gdziekolwiek się obróćcie, tam jest oblicze Boga! Zaprawdę Bóg jest wszechobejmujący, wszechwiedzący!” (2, 115).

STOSUNEK DO NIEMUŻULMANÓW

Istotną część islamskiego pluralizmu stanowi stosunek do niemuzułmanów. Od samego początku muzułmanie wiedzieli o istnieniu innych tradycji religijnych. Rozszerzanie się cywilizacji islamskiej przyczyniało się do wzrostu tej wiedzy, stając się jednocześnie poważnym wyzwaniem¹⁵. Relację do innych tradycji religijnych określają w islamie elementy o charakterze teologicznym i historycznym. Do teologicznych

¹³ Muzułmańska historia religii kładzie nacisk na dzieje proroków, w odróżnieniu od historiozbowczego charakteru koncepcji judeo-chrześcijańskiej.

¹⁴ Koran wymienia liczną grupę proroków od Adama przez wybranych proroków biblijnych do Mahometa. Najwyżej ustawieni są Abraham i Mojżesz, niżej Jezus. Ponad nimi wszystkimi umieszcza się Mahometa, którego misja różniła się od pozostałych proroków tym, że miała charakter uniwersalny – skierowana była do całej ludzkości. Nie polegała ona na głoszeniu nowego objawienia, lecz była potwierdzeniem wcześniejszych objawień. Poprzednicy Mahometa byli posłani do partykularnej grupy etnicznej lub językowej. Koran wyróżnia dwa rodzaje boskich wysłanników: posłaniec (*rasul*) i prorok (*nabi*). Niektórzy z proroków otrzymali misję przekazania ludzkości świętej księgi. Zob. A. J. Wensinck, *Rasul*, [w:] *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1.0, Koninklijke Brill NV, Leiden 1999.

¹⁵ Szczegółowa analizę stosunku islamu do innych religii w ciągu dziejów zob.: J. Waardenburg, *World Religions as Seen in the Light of Islam*, [w:] *Islam: Past Influence and Present Challenge*, eds. P. Caccia, A. Walch, Edinburgh 1979, s. 245–275.

elementów należy przekonanie, że wspólnota muzułmańska została powołana przez Boga jako model dla całej ludzkości¹⁶. Podstawą tego przekonania są liczne wersety Koranu, m.in. fragmenty sury *Rodzina Imrana*: „Wy jesteście najlepszym narodem, jaki został utworzony dla ludzi: wy nakazujecie to, co jest uznane, a zakazujecie tego, co jest naganne; i wierzycie w Boga” (3, 110).

Powołanie muzułmanów łączy się z zadaniem, aby przekonać całą ludzkość o istnieniu jednego i jedyne Boga oraz prawdy o przyszłym życiu. Z tym *sensu stricte* teologicznym elementem łączy się także przekonanie, że Bóg wynagradza władzę i pomyślnością wszystkich, którzy okazują Mu cześć i posłuszeństwo. Błyskawiczne rozprzestrzenianie się islamu w początkowej fazie jego kształtowania się wzmacniało to przekonanie (nie tylko w aspekcie religijnym, ale także politycznym). Przedstawiciele tego stanowiska postrzegają początkowe sukcesy polityczne muzułmanów jako nagrodę za wypełnianie Bożych nakazów. Zaniedbanie obowiązków względem Boga przez późniejsze pokolenia przyczyniło się do osłabienia politycznej siły muzułmanów w konfrontacji z innowiercami. Takie postawy zostały przez Boga ukarane¹⁷

Silne przekonanie o wyjątkowości i szczególnym rodzaju powołania społeczności muzułmańskiej oraz wydarzenia towarzyszące początkom islamu kształtują postawę muzułmanów wobec innych. Nie bez znaczenia jest tu fakt, czy muzułmanie w określonym środowisku stanowili większość, czy żyli w mniejszości. Będąc większością, kierowali się jasno określonymi zasadami prawa muzułmańskiego. Wyznawcy religii, którzy – według islamskiej koncepcji objawienia – posiadali Świętą Księgę i z tej racji nazywano ich „ludźmi Księgi” (*ahl al-Kitab*), otrzymywali status *dhimmi*, tzn. status ludzi chronionych¹⁸. Prawo muzułmańskie (*szarijat*) gwarantuje ludom Księgi ochronę w sferze życia prywatnego oraz swobodę praktykowania przekonań religijnych. Warunkiem było uznanie zwierzchności islamu i płacenie podatku, zwanego *dżizją*. Zasada *dhimmi* przypisuje ludom Księgi niższą pozycję społeczną, ale jednocześnie zobowiązuje władców i państwo muzułmańskie do ochrony i opieki nad poddanymi niemuzułmańskimi. Średniowieczne kategorie nie dają się pogodzić z współczesnymi koncepcjami państwowości. We-

¹⁶ Zob. Th. A. Houry, *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg ³1995, s. 167–174.

¹⁷ Zob. Kh. Duran, *Die Muslime und die Andersgläubigen*, [w:] P. Antes u.a., *Der Islam*, Stuttgart 1991, s. 136–139.

¹⁸ Obszernie na temat stosunku muzułmanów do innowierców zob.: The Royal Academy for Islamic Civilization Research (AL Albait Foundation), *Treatment of Non-Muslims in Islam*, Amman 1992.

dług obowiązującego w wielu krajach prawa cywilnego wszyscy obywatele są równi. Prawo muzułmańskie podkreśla jednak znaczenie systemu *dhimmi*, który w świadomości wielu muzułmanów jest ciągle żywy. Powstałe na tym gruncie napięcie wykorzystują w niektórych krajach radykałowie islamscy do usprawiedliwienia swoich fundamentalistycznych poczynań. Służy temu także ambiwalentna postawa władz oraz ich zachowawcza postawa w urzeczywistnieniu idei pluralistycznych. Mniejszości religijne żyjące w tego typu państwach znajdują się w trudnej sytuacji. Na szczególne problemy napotykają np. szyici w Arabii Saudyjskiej, alewici w Turcji, buddyści w Bangladeszu oraz chrześcijanie w niektórych krajach muzułmańskich¹⁹

Stosunek do niemuzułmanów zmienia się, jeśli wyznawcy islamu żyją w mniejszości. W przeszłości obowiązywała w islamie zasada podziału świata na dwa regiony: świat islamu (*dar al-islam*) i świat wojny (*dar al-harb*). Współcześnie coraz więcej muzułmanów żyje w pluralistycznych społeczeństwach, ponosząc tego konsekwencje. Z jednej strony uzyskują prawa, które dotyczą wszystkich obywateli, a z drugiej stoją przed wyzwaniami, które charakteryzują zsekularyzowane społeczeństwa zachodnie. Istotny problem stanowi dla współczesnych muzułmanów świecki charakter wielu dziedzin życia społecznego. W procesach sekularyzacyjnych muzułmanie nie są w stanie dopatrzeć się elementów pozytywnych. Zasada rozdziału sfery politycznej od religijnej jest w islamie nie do przyjęcia. Islam jako religia i państwo (*al-islam din wa daula*) to jedność wynikająca z muzułmańskiej zasady, która znajduje swe uprawnienie w stworzonym przez Boga porządku świata. Większość muzułmanów jest zgodna, że sekularyzacja jest produktem cywilizacji chrześcijańsko-zachodniej i jako taka nie ma miejsca w islamie²⁰.

WYBRANE WSPÓŁCZESNE STANOWISKA WOBEK PLURALIZMU RELIGIJNEGO I DIALOGU

Na podstawie normatywnych źródeł oraz przesłanek religijno-prawnych zwolennicy idei pluralistycznej znajdują stałe miejsce w ramach intelektualnej tradycji islamskiej. Kontakty z zachodnią cywilizacją zain-

¹⁹ Zob. M. A. Muhibbu-Din, *Ahl Al-Kitab and Religious Minorities in the Islamic State: Historical Context and Contemporary Challenges*, „Journal of Muslim Minority Affairs” 20:2000, nr 1, s. 111–127.

²⁰ Zob. A. Th. Houry, *Der Islam und die westliche Welt*, Darmstadt 2001, s. 144–151; Kh. Duran, *Die Muslime und die Andersgläubigen...*, s. 135 n.; G. Scattolin, *L'Islam nella globalizzazione*, Bologna 2004; *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*, eds. J. Cooper, R. L. Nettler, M. Mahmoud, London 1998.

spirowały ich do zajęcia konstruktywno-krytycznego stanowiska wobec zagadnień pluralizmu religijnego i związanego z nim dialogu międzyreligijnego. Nie reprezentują oni jednak licznych środowisk, dlatego nie należy przeceniać ich znaczenia. Pluralistyczne stanowiska i poglądy są wprawdzie podzielane przez wielu współczesnych muzułmanów, ale nieakceptowane przez większość islamskiego establishmentu.

Przyjrzyjmy się pokrótce stanowisku trzech muzułmańskich teologów, którzy odgrywają ważną rolę w kształtowaniu pluralistycznej świadomości muzułmańskiego społeczeństwa. Wymienieni uczeni reprezentują trzy kierunki we współczesnym islamie, które ukształtowały się w kontekście intelektualnej konfrontacji z problematyką pluralistyczną. Są to następujące nurty: konserwatywny, modernistyczny i humanistyczny. Odpowiednio reprezentują je: Al-Faruqi, Talbi i Ayoub.

Ismā'īl Rājī Al-Faruqi (1921–1986)²¹ urodził się w Palestynie. Po wojnie arabsko-izraelskiej (1948 r.) wyemigrował do Ameryki. Studiował na uniwersytetach Indiana i Harvard. W 1952 roku doktoryzował się z filozofii. W latach 1954–1958 studiował na uniwersytecie Al-Azhar w Egipcie. Przyjmując zaproszenie C. Smitha, studiował judaizm i chrześcijaństwo na uniwersytecie McGill w Montrealu, gdzie wydał książkę „Etyka chrześcijańska”. Na początku lat sześćdziesiątych powrócił do USA. Najpierw wykładał na uniwersytecie w Chicago, a następnie – od 1968 roku do śmierci w 1986 roku – na Temple-University, gdzie założył katedrę islamologii²².

Al-Faruqi należy do najważniejszych myślicieli współczesnego religioznawstwa islamskiego. Przedmiotem jego rozważań jest stosunek islamu do innych religii, przy czym centralne miejsce zajmuje problematyka islamsko-chrześcijańska. Al-Faruqi rozumie islam w kategoriach klasycznego islamu jako pełnię wszystkich dotychczasowych objawień i jako religię będącą wyrazem Bożej woli. Zgodnie z koncepcją Al-Faruqiego islam jako religia „naturalna” stanowi kryterium, według którego należy krytycznie oceniać istniejące religie²³. W swoich wywodach uczony często przywołuje słynny *hadis*, w którym jest mowa o tym, że każdy człowiek rodzi się muzułmaninem. O tym, że ów muzułmanin

²¹ Na temat osoby i myśli teologicznej Al-Faruqiego zob.: I. R. Al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, Leicester 1998; tenże, *On the Nature of Islamic Da'wah...*, s. 37–38; A. Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, New York 1997, s. 85–96; K. Zebiri, *Relations Between Muslims and Non-Muslims in the Thought of Western-Educated Muslim intellectuals*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, 6:1995, nr 2, s. 258–262;

²² Zob. A. Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue*, s. 85 n.

²³ W wypracowanych przez siebie zasadach religioznawczych I. R. Al-Faruqi głosi tezę o tzw. „meta-religii”, zob. A. Aslan, *Religious Pluralism...*, s. 88 n.

staje się żydem, chrześcijaninem lub wyznawcą innej religii, a co gorsza nawet człowiekiem bezreligijnym, decydują rodzice, którzy wychowują swoje dziecko w określonej tradycji lub systemie. Podstawę koncepcji statusu niemuzułmanów stanowi dla Al-Faruqiego przekonanie, że islam od samego początku był religią tolerancyjną, zwracającą się ku innowiercom, bez ich odrzucenia i deprecjonowania. Przekonanie o – mającej swe źródło w Bogu – wyższości islamu i jego panowaniu umieszcza Al-Faruqi w określonym porządku świata, który dla palestyńskiego uczonego przyjmuje formę *Pax Islamica*. Wszyscy ludzie są zaproszeni do uczestniczenia w tym porządku i urzeczywistniania pokojowego współistnienia. Powstałe w ten sposób państwo miałoby charakter unii, która obejmowałaby całą ludzkość. Wobec kwestii statusu innowierców w społeczeństwie muzułmańskim Al-Faruqi reprezentuje rozszerzoną interpretację klasycznej kategorii *ahl al-Kitab*. Jego zdaniem, kategoria ta powinna obejmować nie tylko wyznawców religii wymienionych w Koranie, lecz także wszystkich wierzących w Boga. W tradycyjny sposób interpretuje Al-Faruqi klasyczne zasady *dhimmi* i *dżizji*. We wszystkich swoich pismach podkreśla tolerancję islamu i ogromny potencjał – w znacznej mierze jeszcze nie odkryty – który umożliwia wierzącym muzułmanom formułowanie odpowiedzi na współczesne pytania i wyzwania. Al-Faruqi opowiada się za dialogiem międzyreligijnym, którego przedmiotem powinny być kwestie etyczne, a nie teologiczne.

Mohamed Talbi²⁴ urodził się w roku 1921 w Tunisie. Pochodzi z tradycyjnej muzułmańskiej rodziny. W latach 1947–1966 studiował w Paryżu i wykładał w Tunisie. W roku 1966 obronił doktorat na Sorbonie. Po powrocie do Tunezji wykładał historię islamu na uniwersytecie w Tunisie. Aktywnie zaangażowany w GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chretien) w Tunisie²⁵ W swoich pismach podkreśla znaczenie tożsamości w pluralistycznym świecie, w którym prawo do odmienności należy do istotnych elementów ludzkiej godności. Kształtowanie tożsamości znajduje się w nieustannym procesie stawania się, a jej kompleksowość związana jest z dokonującymi się przemianami kulturowymi. Kultura i religia nie są rzeczywistościami zamkniętymi i niezależnymi.

²⁴ Na temat osoby, działalności i prezentowanych poglądów zob.: M. Talbi, *Kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur*, [w:] *Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftlichen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive*, hrsg. von A. Bsteh, Mödling 1999, s. 321–352; Ch. Troll, *Islamische Stimmen zur Zukunft*, [w:] *Die Weltreligionen zur Zukunftstendenzen und Entwürfe*, hrsg. von B. Mensen, Nettetal 2000, s. 82–86; A. Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, s. 136–148; K. Zebiri, *Relations Between Muslims and Non-Muslims...*, s. 267–270.

²⁵ Zob. A. Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, s. 137 n.

W rozumieniu islamu wyróżnia Talbi dwie podstawowe kategorie: „islam–cywilizacja” oraz „islam–wiara”. Pierwsza służy muzułmaninowi jako kryterium przynależności społecznej i źródło kształtowania tożsamości. „Islam–wiara” dotyczy spraw ducha i pojmowany jest jako oddanie siebie w perspektywie transcendentnej. Indywidualna wiara należy do istotnych elementów islamskiej tożsamości. Przekracza jednak granice islamu, jednocząc wszystkich wierzących: muzułmanów i niemuzułmanów²⁶

Centralnymi pojęciami w koncepcji Talbiego – oprócz dialogu i wiary – są człowiek i jego wolność (szczególnie wolność sumienia). Przez odnowioną egzegezę Koranu Talbi podejmuje próbę stworzenia współczesnych podstaw zasad wolności religijnej. Zgodnie z przesłaniem korańskim – jeśli tylko zostanie ono właściwie wyjaśnione – wolność stanowi istotę ludzkiej natury. W związku z takim pojmowaniem wolności tunezyjski uczony proponuje całkowite wykreślenie zasad *dhimmi* z prawa muzułmańskiego²⁷.

Bardzo krytycznie odnosi się Talbi do sytuacji kulturowej współczesnego islamu. Tak długo, jak islam był otwarty na bogactwo innych kultur przez swoisty rodzaj akulturacji (VIII–XII wiek), wchłaniał nie tylko cenne elementy tych kultur, z którymi wchodził w kontakt, lecz także je ubogacał. Izolacja i zamknięcie doprowadziły do stagnacji, dlatego muzułmanie powinni angażować się w kształtowanie dziejów, aby przezwyciężyć powstałą lukę między nimi a współczesną cywilizacją Zachodu. Talbi głosi zasadę ponownego otwarcia granic myśli w duchu integracji i pluralizmu²⁸. Cywilizacja Zachodu powinna jednak uznać wkład kultury islamsko-arabskiej w dziejach ludzkości. Aby mogło dość do swoistej synchronizacji kultur, należy stworzyć odpowiedni klimat wzajemnego doceniania reprezentowanych przez nie wartości. Wszystkie religie monoteistyczne są powołane do tego, aby stworzyć podstawy judeo-chrześcijańsko-islamskiego humanizmu. Mimo istniejących napięć i nasilających się tendencji fundamentalistycznych Talbi wierzy, że ludzkość jest w stanie wypracować solidarny świat, w którym towarzyszące pluralizmowi dialog i zdolność do zawierania kompromisów służyć będą interesom pokoju dla całej ludzkości.

M a h m o u d A y o u b²⁹ urodził się w 1935 roku w Libanie. Jego postawę kształtowało chrześcijańsko-muzułmańskie środowisko. Ze wzglę-

²⁶ Zob. K. Z e b i r i, *Relations Between Muslims and Non-Muslims...*, s. 267.

²⁷ Zob. Ch. T r o l l, *Islamische Stimmen zur Zukunft...*, s. 85.

²⁸ M. T a l b i, *Kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur...*, s. 342.

²⁹ Na temat osoby Ayoub'a i jego myśli teologicznej zob.: M. A y o u b, *Islam and Christianity between Tolerance and Acceptance*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 2:1991, no. 2, s. 171–181; A. S i d d i q u i, *Christian-Muslim Dialogue...*, s. 97–109; K. Z e b i r i, *Relations Between Muslims and Non-Muslims...*, s. 264–267.

du na wykształcenie, jakie otrzymał w protestanckiej szkole prezbiteriańskiej, przeszedł na chrześcijaństwo. W 1964 roku rozpoczął studia teologiczne na uniwersytecie w Pensylwanii, które kontynuował w 1966 na Harvardzie. Jego profesor i promotor W. C. Smith zachęcił go do powtórnego przejścia na islam. Po obronie doktoratu Ayoub wykładał na uniwersytecie w Toronto. Jako profesor islamologii związany jest z Temple-University w Filadelfii³⁰.

Ayoub głosi tezę, że Koran zawiera pluralistyczną wizję religijnej harmonii. Teologowie, prawnicy i egzegeci zafałszowali pluralistyczne przesłanie Świętej Księgi i rozwinęli ekskluzywistyczny system. W konsekwencji islam stał się zamkniętą i dla wielu niezrozumiałą religią³¹. Na podstawie koranicznego przesłania Ayoub wyróżnia dwa rodzaje islamskiej tożsamości. Pierwszy dotyczy prawnego, kulturowego i społecznego wymiaru określonej strukturami religii w sensie instytucji. Ten rodzaj tożsamości wyraża się przez przynależność do wspólnoty muzułmańskiej i wypełnianie związanych z nią przepisów. Drugi typ dotyczy wymiaru duchowego, związanego z wiarą człowieka. Ten wymiar znany jest w pełni tylko Bogu. Posiada jednak uniwersalny charakter i obejmuje nie tylko muzułmanów, lecz wszystkich wierzących w Boga. Ten rodzaj wiary posiada uniwersalny charakter i nie jest uzależniony od objawienia w formie księgi. Na uniwersalnej, otrzymanej od Boga wierze, bazuje jedność religii monoteistycznych, uznających Abrahama za ojca wiary. Pojęcie *ahl al-Kitab* Ayoub interpretuje jako termin opisujący przynależność określonej grupy wierzących, którego nie należy rozumieć jako określenie statusu prawnego. W konsekwencji traci rację bytu klasyczne rozumienie *dhimmi*³². Ayoub proponuje interesującą interpretację słynnego wersetu „Nie ma przymusu w religii”. Tradycyjnemu rozumieniu tego wersetu Ayoub nadaje nowy, szerszy wymiar. Zdaniem libijskiego uczonego, wersetu tego nie powinno się odczytywać w negatywnym, lecz w pozytywnym znaczeniu. Nie chodzi tylko o nieprzymuszenie do konwersji na islam „ludów Księgi”, ale przede wszystkim o wolność dla muzułmanów, pragnących zmienić wyznawaną religię. Skoro – zdaniem Ayouba – „nie ma przymusu w religii”, to zasada ta powinna obowiązywać „w obie strony”³³. Nie jest to jednak takie proste, ponieważ szariat przewiduje w tym konkretnym przypadku karę śmierci. Odważna koncepcja libańskiego uczonego jest więc wyzwaniem nie tylko dla muzułmańskiej teologii, ale także – a może przede wszystkim – dla muzułmań-

³⁰ Zob. A. Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, s. 97 n.

³¹ Zob. K. Zebiri, *Relations Between Muslims and Non-Muslims...*, s. 265.

³² Zob. A. Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, s. 105 n.

³³ Zob. K. Zebiri, *Relations Between Muslims and Non-Muslims...*, s. 266.

skiego prawa. Wydarzenia z historii islamu, jak np. wizyta delegacji chrześcijańskiej z Nadżranu, której umożliwiono modlitwę w meczecie medyńskim, dowodzą – zdaniem Ayouba – o tolerancyjnym i pokojowym charakterze islamu. Fakt, że w egzegezie Koranu i interpretacji późniejszej tradycji Ayoub idzie dalej niż współcześni myśliciele muzułmańscy, świadczy o istniejącym w islamie potencjale myśli i interpretacji.

Stanowisko fundamentalistyczne

W kontekście pluralizmu religijnego należy wskazać również na współczesne tendencje w islamie, które dążą do wyeliminowania innych religii i nieislamskich systemów społecznych. Chodzi o pozycje radykalne i fundamentalistyczne. Klasycznym ideologiem tego typu myślenia jest Sajjid Kutb, do którego odwołują się wszystkie bez wyjątku grupy fundamentalistyczne, z którymi z kolei współpracują organizacje terrorystyczne. Sajjid Kutb żył w latach 1900–1966 w Egipcie. W swoich pismach proponuje uproszczoną analizę zachodniej cywilizacji i neguje każdą formę pluralizmu religijnego³⁴.

Islam według Kutba zna tylko dwie kategorie społeczeństw: islamskie i pogańskie. Społeczeństwo islamskie (*al-mudżtama' al-islami*) jest społeczeństwem, w którym islam jest praktykowany według zasad prawa muzułmańskiego we wszystkich wymiarach i dziedzinach ludzkiego życia. Społeczeństwo, które odrzuca to prawo, jest pogańskie (*al-mudżtama' al-dżahilija*), nawet jeśli uznaje istnienie Boga. Ekstremalne poglądy Kutba negują pluralizm i uniemożliwiają prowadzenie jakiegokolwiek dialogu. Stwarzają natomiast ideologiczne podstawy manipulowania przesłaniem religijnym do osiągnięcia celów politycznych³⁵.

* * *

³⁴ Do najważniejszych dzieł Kutba należą: komentarz do Koranu pt. *Fi zilal al-Kur'an* [W cieniu Koranu] i *Ma'alim fi at-Tarik* [Drogowskazy]. Na język polski przetłumaczono dwie pozycje, które ukazały się pod następującymi tytułami: *Islam religią przyszłości*, Riyadh 1995; *Islam*, Riyadh 1995.

³⁵ Na temat życia i działalności Kutba zob.: Y. Y. H a d d a d, *Sajjid Kutb: Ideologue of Islamic Revival*, [w:] *Voices of Resurgent Islam*, ed. J. L. E s p o s i t o, New York 1983 s. 67–98; A. S. M o u s s a l l i, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, Beirut 1992, s. 19–68; W. E. S h e p a r d, *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden 1996, s. XI–LV; Ch. T r i p p, *Sayyid Qutb: The Political Vision*, [w:] *Pioneers of Islamic Revival*, ed. A. R a h n e m a, London 1994, s. 154–183.

Pluralizm religijny w islamie jest zjawiskiem kompleksowym. Rozumiany jako świadome przyjęcie istnienia różnych systemów religijnych i wynikających z tego faktu praktyk, jest obecny w tradycji muzułmańskiej. Od samego początku wyznawcy islamu byli konfrontowani z odmiennością i różnorodnością. Odpowiedzi na nurtujące pytania znajdowali w Koranie. W ciągu dziejów pojawiały się nowe problemy, a sytuacje stawały się bardziej skomplikowane. Tak na przykład jest z dialogiem, który nie występuje w Koranie. Pod wpływem rozwoju idei dialogu i stworzenia określonego klimatu dialogowego w minionym stuleciu pojawiają się nowe wyzwania stojące przed uczonymi muzułmańskimi. Od nich zależy określenie współczesnych granic pluralizmu i poszukiwania sposobów ich przekroczenia. Wielką pomocą w tym zakresie byłby rozwój islamskiej teologii religii oraz religiologii i islamologii – tym bardziej, że systematyczne studium nad zagadnieniem relacji muzułmanów do wyznawców innych religii wydaje się być na początkowym etapie.

Jednym z najważniejszych kryteriów w kompleksowości islamskiego pluralizmu i dialogu międzyreligijnego jest fakt, z jakim islamem mamy do czynienia i jaki islam dominuje w określonym społeczeństwie. Jeśli na kompleksowe zjawisko islamskiego pluralizmu spojrzymy z tej perspektywy, dostrzec można ambiwalencję interpretacji i różnorodność form. Utwierdza to również w przekonaniu, że islam – wbrew powszechnym opiniom – nie tworzy monolitu, a jego wyznawcy żyją w zróżnicowanych i pluralistycznych wspólnotach muzułmańskich.

Konserwatywne środowiska muzułmańskie próbują nadać pluralizmowi charakter marginalny, mimo że od samego początku jest on wpisany w charakter islamu. Istotą tego pojęcia i zjawiska nie jest jednak jego historia, lecz fakt, że zawiera w sobie formy wyrazu określonych relacji „do innych” i bycia „z innymi”. Te relacje – tak stare jak świat – pozostają i powinny w konstruktywny sposób nabierać nowego oblicza.

RELIGIÖSER PLURALISMUS UND DIALOG IM GEGENWÄRTIGEN ISLAM

Zusammenfassung

In diesem Beitrag versucht der Autor – ein katholischer Priester und Islamwissenschaftler, den religiösen Pluralismus und die damit verbundene Idee des Dialogs aus der islamischen Perspektive zu zeigen. Die Themenstellung beinhaltet drei komplexe Bereiche:

1. Die koranisch-theologischen Grundlagen der pluralistischen und dialogischen Prinzipien.
2. Das Verhältnis von Muslimen zu den Andersgläubigen.
3. Eine kurze Darstellung von zeitgenössischen, islamischen Stimmen zum Thema des religiösen Pluralismus und Dialogs.

Eine Untersuchung der Themen in den klassischen islamischen Disziplinen zeigt eindeutig, dass der religiöse Pluralismus und der Dialog als selbständige Bereiche nicht vorhanden sind. Andererseits finden in der Botschaft des Korans die Grundprinzipien einer pluralistischen Gesellschaft allgemeine Unterstützung. Die im Koran festgelegten pluralistischen Grundprinzipien werden von muslimischen Theologen zusammengefasst. Basierend auf den Grundlagen von El-Tameemi und Adnan Aslan werden zwei Bereiche des religiösen Pluralismus formuliert: Der eine hat die Schöpfung zum Thema, für den anderen ist die Offenbarung die Basis der Ausführungen.

Einen wesentlichen Teil des islamischen Pluralismus bildet das Verhältnis von Muslimen zu den Andersgläubigen. Hinsichtlich des Auskommens mit anderen Religionsgemeinschaften enthält der Islam verschieden Elemente. Diese haben einen theologischen und einen historischen Charakter und bilden als solche integrale Bestandteile des normativen Islams.

Im letzten Teile beschränkt sich der Beitrag auf eine kurze Darstellung von drei zeitgenössischen, islamischen Vertretern des religiösen Pluralismus: Isma'il Raji Al-Faruqi, Mohamed Talbi und Mahmoud Ayoub. Zu Wort kommt auch Sayyid Qutb, eine Stimme, die jeder Form der pluralistischen Ideen und Lebensformen sehr kritisch gegenübersteht.

Die moderne Welt stellt neue Herausforderungen an die islamische Konzeption des Pluralismus und zeigt seine Grenzen. Ein systematisches Studium im Bereich der Theologie, der Religions- wie auch der Islamwissenschaft wäre wünschenswert; umso mehr, weil die Frage des islamischen Pluralismus und die damit verbundene Erforschung des islamischen Dialogs immer noch am Anfang stehen.