

STANISŁAW GRODŹ SVD

CHRZEŚCIJANIE I MUZUŁMANIE – WROGOŚĆ OD ZARANIA?

Za sprawą wydarzeń ostatnich lat kontakty chrześcijańsko-muzułmańskie stały się na nowo zagadnieniem wywołującym ostre emocje. Wielu ludzi – w tym wielu chrześcijan i muzułmanów – widzi wzajemne relacje wyłącznie przez pryzmat konfliktów i żyje w przekonaniu, że wrogość między wyznawcami obu religii była nieuchronną konsekwencją pojawienia się islamu. Taka perspektywa uniemożliwia im dostrzeżenie jakiejkolwiek szansy porozumienia między chrześcijanami i muzułmanami. Pesymizm ten wynika jednak z posiadania zbyt wycinkowego obrazu historii kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich. Uważniejsze przyjrzenie się jej ukazuje, że perspektywa wzajemnej wrogości nie była oczywista u zarania tych kontaktów i rozwijała się stopniowo w wyniku nieporozumień, braku gotowości do wzajemnego zrozumienia, złudnych oczekiwań, uprzedzeń i całej serii politycznych rozgrywek. Chrześcijanom Wschodu znana jest także tradycja pojednawczego podejścia do islamu, dominująca u zarania kontaktów, a później – niestety – zapomniana.

Nie da się cofnąć biegu historii i dziś jesteśmy obciążeni konsekwencjami wydarzeń wcześniejszych. Między chrześcijanami i muzułmanami narosło wiele wrogości, wyrządzono sobie nawzajem wiele krzywd, z których większości nie da się naprawić. Można jednak, za zachętą wyrażoną w *Nostra aetate* (nr 3), uaktywnić zdolność do przebaczenia i ucząc się z błędów popełnionych przez poprzednie pokolenia, poszukiwać zrozumienia Bożego

zamiaru, w którym chrześcijanie i muzułmanie żyją coraz bliżej siebie w „kurczącym się” w wyniku procesów globalizacyjnych świecie¹

Celem artykułu jest przedstawienie zróżnicowania chrześcijańskich interpretacji wydarzeń związanych z powstawaniem i rozprzestrzenianiem się islamu w VII w. na Bliskim Wschodzie oraz ukazanie, iż wzajemna wrogość między chrześcijanami i muzułmanami nie była z góry zamierzona, lecz rozwijała się w efekcie splotu wydarzeń. Po zarysowaniu sytuacji chrześcijaństwa na Bliskim Wschodzie skupię się na stosunku Muhammada do chrześcijan i jego wiedzy o chrześcijaństwie oraz na pierwotnych reakcjach chrześcijan na islam zachowanych do współczesności w kronikach i pismach teologicznych ich autorstwa.

I. NIEJEDNOLITOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Posługując się słowem „chrześcijaństwo” często nadaje się mu znaczenie pewnego monolitu – spójnego systemu, który ogarnia wszystkich wyznawców Chrystusa. Tymczasem rzeczywistość ukazuje, iż rzekomy monolit składa się z całej gamy różnych grup, których członkowie, uważając się za uczniów Chrystusa, interpretują odmiennie nawet istotne elementy doktryny i prowadzą zaciekle spory w obronie własnej koncepcji. Grecy i Semicci, zamieszkujący tereny Cesarstwa Bizantyjskiego w VI i VII w.², wykazywali znaczącą skłonność do łączenia spraw dziś określanych jako „religijne” z „politycznymi”. Sprawy religijne stanowiły w imperium bizantyjskim bardzo delikatną kwestię i przynależność do danej szkoły myśli teologicznej mogła ściągnąć na jej członka polityczne prześladowania ze strony zwolenników innej szkoły, rządzących danym regionem. Przyjmuje się, że po soborze w Chalcedonie w 451 r., na bazie sposobu pojmowania tego kim jest Jezus Chrystus, w chrześcijaństwie wschodniego imperium wyodrębniły się trzy główne nurty. Zwolennicy ustaleń przyjętych przez ten sobór zamieszkiwali głównie tereny pod stałą kontrolą Bizancjum, ale także na semickim Bliskim Wschodzie, gdzie zwano ich melkitami – „królewskimi”. Nazwa ta wpływała zapewne

¹ Zdaniem autora artykułu wykluczenie tego, że jest to Boży zamiar sugeruje, iż świat „wymknął się” Bogu spod kontroli albo że u podłoża islamu leży szatańska inspiracja. Oba założenia są nie do utrzymania. Pierwsze równa się zaprzeczeniu Bożej wszechmocy. Problemem drugiego są pobożni i świątobliwi muzułmanie.

² Nie tylko zresztą wtedy, ale interesuje nas na razie przede wszystkim ten właśnie okres. Wszystkie daty w tekście podane są według chrześcijańskiego kalendarza.

także z tego, iż to ludzie przysłani przez cesarza zajmowali się wdrażaniem chalcedońskich uchwał³

Znaczne obszary dzisiejszej południowo-wschodniej Turcji, Syrii, Libanu, Izraela i Jordanii zamieszkiwali monofizyci, zwani także jakobitami (od Jakuba Baradeusza, biskupa Edessy z VI w.⁴). Monofizytami byli także w większości mieszkańcy Egiptu. U podstaw przyjęcia monofizytyzmu leżały często motywy natury politycznej, a nie wyłącznie religijnej. Był to efekt sytuacji, która wytworzyła się we wschodnim cesarstwie⁵

Zwolennicy trzeciego głównego nurtu zamieszkiwali w zasadzie poza granicami cesarstwa bizantyjskiego. Stolica patriarchatu mieściła się w Seleucji-Ktezyfonie nad Eufratem w imperium Sassanidów. Interesujący jest fakt istnienia kościoła nestoriańskiego nie w państwie, którego oficjalną religią było chrześcijaństwo, ale we wrogo do Bizancjum nastawionym sąsiednim imperium, którego oficjalną religię stanowił zaratusztrianizm. Nestorianie cierpieli okresowe prześladowania w sassanidzkim państwie, ale widocznie musiały być one mniej dokuczliwe, niż pozostawanie pod panowaniem władcy Bizancjum⁶.

Obszary pogranicza bizantyjsko-sassanidzkiego, zwłaszcza tereny pustynne, ciągnące się w kierunku Półwyspu Arabskiego, zamieszkiwali zwolennicy najprzeróżniejszych grup, którzy albo zostali wygnani z metropolii, albo sami usunęli się na obrzeża z obawy przed reperkusjami. Arabia uchodziła zresztą w starożytnych źródłach za miejsce osiedlania się różnego rodzaju wygnańców i heretyków⁷

³ Syryjskie słowo *malka* oznacza króla (arab. *malik*). Jednak nazwy te mogły być mylące, gdyż w sytuacjach, gdy na cesarskim tronie zasiadał zwolennik innej szkoły teologicznej, nomenklatura ta nabierała wydźwięku bardziej politycznego, niż teologicznego.

⁴ Zob. np. A. S. A t i y a. *Historia Kościołów Wschodnich*. Warszawa 1978 s. 156-161.

⁵ Zob. tamże s. 60-67; K. K o ś c i e l n i a k. *XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej*. T. 1. *Arabia starożytna. Chrześcijaństwo w Arabii do Mahometa († 632)*. Kraków 2000 s. 95-96.

⁶ Zob. A t i y a. *Historia Kościołów Wschodnich* s. 213-229; K o ś c i e l n i a k. *XX wieków* s. 98.

⁷ Jan ze Scytopolis, komentując na początku VI w. pisma Pseudo-Dionizego, przy wzmiance o magu Elimasie (z Dz 13, 8) dodał, że w Arabii jest wielu jemu podobnych, którzy wyznają różne herezje. J. L a m o r e a u x. *Early Eastern Christian Responses to Islam*. W: J. V. Tolan (ed.). *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*. New York 1996 s. 9-11. Hugh Goddard (*A History of Christian-Muslim Relations*. Edinburgh 2000 s. 16) dodaje, że cały charakter chrześcijaństwa w regionie był naznaczony pewnym oddaleniem od głównego nurtu chrześcijańskiej myśli i praktyki, a wymowne jest także to, że ruch monastyczny, będący m.in. wyrazem sprzeciwu wobec rozwoju sytuacji w Kościele w IV w., został zapoczątkowany na tych terenach. Można też dodać, że w jednej z grup funkcjonujących na tym pograniczu w III w. wyrósł Mani, inicjator manicheizmu.

II. CHRZEŚCIJANIE W ARABII

Chrześcijanami w Arabii byli nie tylko przybysze-uciekinierzy, ale i sami Arabowie. Trzeba jednak pamiętać, że przyjęcie chrześcijaństwa nie było jedynie sprawą religijnych czy teologicznych przekonań, ale także wyrazem przynależności kulturowej i politycznej⁸. W VI w. na północy Półwyspu Arabskiego w strefie buforowej między imperium bizantyjskim i sassanidzkim istniały dwa arabskie królestwa: Ghassanidów i Lachmidów. Mieszkańcy pierwszego przyjęli chrześcijaństwo monofizyckie, wiążąc się ze środowiskiem syryjskim i sprzymierzając z Bizancjum (względy polityczne przeważały nad religijnymi). Natomiast wśród Lachmidów proces rozwoju chrześcijaństwa (w jego wersji nestoriańskiej) spowalniało ich przymierze z Sassanidami (tu także kluczowe były względy polityczne)⁹.

Chrześcijanie zamieszkiwali też w południowej części półwyspu, a region Nadżranu uchodził za ich najliczniejsze skupisko. Prześladowania tamtejszych chrześcijan przez zjudaizowanych władców sąsiedniego Himjaru ok. 520 r. (wspomina je koraniczna sura 85, 4-8) dały pretekst Etiopczykom do inwazji w 525 r. i późniejszej działalności misyjnej przerywanej przez najazd Sassanidów w 570 r.¹⁰ Źródła poświadczają też fakt powstawania nestoriańskich biskupstw w regionie Zatoki Perskiej i Morza Arabskiego od V w.¹¹

W centralnej części półwyspu zamieszkiwało plemię Kinda, którego wielu członków miało być chrześcijanami, jednak na ten temat zachowały się tylko nieliczne wzmianki. W centralno-zachodniej części półwyspu – w Hidżazie (regionie, w którym zrodził się islam) – prawdopodobnie schryścianizowane było plemię Uzra zamieszkujące na północ od Medyny. Wiadomo też, że chrześcijanami były jednostki lub niewielkie grupy ludności napływowej¹².

Nie ma zgody co do tego jak długo chrześcijanie pozostawali na Półwyspie Arabskim. Krzysztof Kościelniak, za arabskim kronikarzem Al-Balazurim, podaje, że w latach 635-638 kalif przesiedlił do Iraku arabskich chrześcijan, powołując się na testament Muhammada, rzekomo stwierdzający, iż w Arabii

⁸ G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 15.

⁹ K o ś c i e l n i a k. *XX wieków* s. 67-69, 93-98. Można tu postawić pytanie dlaczego wśród Lachmidów rozwijało się chrześcijaństwo, a nie zaratusztrianizm?

¹⁰ Tamże s. 113-120.

¹¹ A t i y a. *Historia Kościołów Wschodnich* s. 223-224.

¹² K o ś c i e l n i a k. *XX wieków* s. 98-99; G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 16-17.

nie ma miejsca na dwie odrębne społeczności religijne. Jednak Aziz Atiya wspomina o obecności chrześcijan w Arabii jeszcze na początku IX w.¹³

III. MUHAMMAD I CHRZEŚCIJANIE

Trudno ustalić skąd Muhammad rzeczywiście czerpał informacje o chrześcijaństwie. Na pewno nie z Biblii, bo tę przetłumaczono na arabski dopiero około IX w. Jednym z najbardziej prawdopodobnych źródeł były spotkania i opowieści zasłyszane w czasie jego wypraw kupieckich do Syrii¹⁴ Źródła nie potwierdzają znaczących kontaktów z chrześcijanami zamieszkującymi Hidżaz. Podejrzenia o ewentualne zniszczenie tych wzmianek są nieuzasadnione, ponieważ to muzułmańska tradycja podaje, iż Waraqa Ibn Nawfal, kuzyn żony Muhammada, określany jako chrześcijanin, był pierwszym, który zinterpretował Muhammadowe doświadczenie na górze Hira w duchu biblijnym. Poza tym Ibn Ishak, biograf Muhammada, łączy z chrześcijaninem Dżabrem, który miał stragan w okolicach Mekki, występujący w surze 16,103 zarzut Mekkańczyków, iż obcy posłaniec uczył Muhammada Koranu¹⁵ Obie postaci są jednak tylko wzmiankowane i można przypuszczać, iż odgrywały marginalną rolę w kształtowaniu się Muhammadowego obrazu chrześcijaństwa. Późniejsi chrześcijanie używali tych wzmianek bardzo instrumentalnie. Polemiści korzystali z relacji o rzekomym spotkaniu z Bahirą, sugerując wtórny charakter islamu (tak np. Jan Damasceński i wielu czerpiących z jego dzieła), natomiast pisarze syryjscy podkreślali je w celu uzyskania od muzułmanów korzyści dla swojej wspólnoty religijnej¹⁶

Również fakt, iż jedna z konkubin Muhammada była Koptyjką, nie ma zbyt wielkiego znaczenia. Co prawda jej pozycja przez pewien czas była uprzywilejowana z powodu urodzenia syna, jednak dziecko nie dożyło dwóch

¹³ K o ś c i e l n i a k. *XX wieków* s. 144; A t i y a. *Historia Kościołów Wschodnich* s. 224.

¹⁴ Niektóre słowa w Koranie są zapożyczeniami z syryjskiego i etiopskiego (*salat, zekat, džanna*). Ibn Ishak w biografii Muhammada, powstałej jednak ok. poł. VIII w. (100 lat po śmierci Muhammada), opisał spotkanie z chrześcijańskim mnichem Bahirą (w syryjskich źródłach: Sergiusz), który miał rzekomo rozpoznać w chłopcu przyszłego proroka. „Bahira” pochodzi prawdopodobnie od aramejskiego słowa oznaczającego „wybrany” A t i y a. *Historia Kościołów Wschodnich* s. 224 i przypis 9. Inni podają, że słowem tym określano mnichów.

¹⁵ A. G u i l l a u m e. *The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq's Sirat rasul Allah*. With Introduction and Notes. Oxford 1955 s. 83, 107.

¹⁶ G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 23.

lat, a wydarzenia te miały miejsce pod koniec życia Muhammada¹⁷ Przybycie delegacji chrześcijan z Nadżranu, której przywódcą był administrator i biskup wspólnoty, również miało miejsce dopiero pod koniec życia Muhammada. Cel wizyty był przede wszystkim polityczny, a chrześcijanie nie podjęli propozycji sięgnięcia po sąd Boży dla rozstrzygnięcia poruszanych kwestii teologicznych. Odnotowano jednak, że Muhammad pozwolił im się modlić w swoim meczecie¹⁸.

Interesującą wskazówką w poszukiwaniu źródeł Muhammadowej wiedzy na temat chrześcijan może być wydarzenie z wczesnego okresu jego działalności jako proroka. Ok. 615 r. z powodu prześladowań doznananych w Mekce wysłał on kilkudziesięcioosobową grupę swoich zwolenników do Abisynii do królestwa Aksum. Z jakiegoś powodu uważał, że etiopscy chrześcijanie będą przychylnie usposobieni do jego zwolenników. Relacja z wydarzeń w Etiopii podaje, że gdy Mekkańczycy przysłali posłów z żądaniem ekstradycji uciekinierów, Dżafar – przywódca uchodźców, dzięki recytacji fragmentów dwóch sur (19 i 4) o Jezusie, uzyskał od etiopskiego władcy uznanie podobieństwa w wierzeniach uchodźców i etiopskich chrześcijan, zapewniając pierwszym dalszą ochronę¹⁹

Można, oczywiście, podejrzewać Dżafara o podstęp w celu uniknięcia ekstradycji. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę fakt, iż wydarzenie pochodzi z wczesnego okresu dziejów muzułmańskiej wspólnoty, można w równie uzasadniony sposób przyjąć, że Dżafar działał w zupełnej szczerości serca i przedstawił etiopskiemu władcy swoją wiedzę i wiarę w Jezusa tak, jak ją pojmował w przekonaniu, że są one zbieżne z wiarą wyznawaną przez etiopskich chrześcijan. W tym czasie Muhammad zmagał się z odrzucaniem swego posłannictwa przez rodaków i wydaje się, iż był przekonany o swoich duchowych więziach z chrześcijanami.

Całkiem możliwe jest jednak to, że Muhammada interesowali nie tyle chrześcijanie, co przede wszystkim sam Jezus. Jean-Marie Gaudeul wysunął hipotezę, że Muhammad, mając własne wyobrażenie o Jezusie, nowych szczegółów o nim dowiadywał się nie tyle od chrześcijan, co od wyznawców judaizmu, z którymi w Medynie uwikłany był w przewlekły spór. Część koranicznych wypowiedzi o Jezusie miałyby – zdaniem Gaudeula – być obro-

¹⁷ W. M. Watt. *Muhammad. Prophet and Statesman*. Oxford 1961 s. 195, 226.

¹⁸ Guillaume. *The Life of Muhammad* s. 270-277; Goddard. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 22. Do tego wydarzenia ma nawiązywać sura 3, 61.

¹⁹ Guillaume. *The Life of Muhammad* s. 150-153; Goddard. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 20-21.

ną Jezusa przed czymś, co Muhammad postrzegał jako oszczerstwa rzucane przez żydów. Nie mając wiarygodnych potwierdzeń uzyskiwanych informacji, stawał w obronie własnego rozumienia jedności i jedyności Boga oraz własnego obrazu Jezusa. Z tego okresu miałyby pochodzić ujęte w Koranie pozytywne wypowiedzi o chrześcijanach²⁰

Z czasem, gdy rzeczywistość korygowała Muhammadowe wyobrażenia i spotykał się on z odmową uznania swojej misji także ze strony chrześcijan, w głoszonym przez niego przesłaniu zaczęły pojawiać się negatywne obrazy tychże²¹. Nie spowodowało to jednak cofnięcia uznania dla przesłania, które dał im Bóg²². Ani żydzi, ani chrześcijanie, ani uznani w późniejszym okresie „sabejczycy” nie byli przymuszani do przyjęcia islamu. Po zapłaceniu podatku zyskiwali prawo do wyznawania własnej religii i pewną autonomię działania dla swoich religijnych wspólnot.

Jane McAuliffe zaznacza, że w siedmiu fragmentach Koranu, które pozytywnie odnoszą się do chrześcijan, stykamy się z tzw. koranicznymi chrześcijanami, zyskującymi akceptację tylko przy założeniu, że w sprzyjających warunkach historycznych uznaliby Muhammada za proroka i przyjęli dane mu objawienie²³. Oprócz tych wzmianek istnieją w Koranie inne, w tym wrogie, wypowiedzi o chrześcijanach (np. 9, 34; 5, 51). Niektóre z nich trudno jest jednak interpretować, gdyż zawierają stwierdzenia rzekomo przyjmowane przez chrześcijan, a nieznanne żadnemu ze współczesnych wyznawców tej religii (np. że Bóg jest Jezusem, że jest trzecim z trzech – 5, 72-73; że Jezus i jego matka są bogami – 5, 116)²⁴.

²⁰ J. M. G a u d e u l. *Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History. I. Survey*. Rome 1990 s. 11-12. Na ten aspekt zwraca również uwagę Goddard (*A History of Christian-Muslim Relations* s. 28-29).

²¹ J. W a a r d e n b u r g. *Towards a Periodization of the Earliest Islam According to its Relations with Other Religions*. W: R. Peters (ed.). *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Leiden 1981 s. 304-326. Gaudeul (*Encounters and Clashes* s. 12) dodaje, że Muhammad bronił później swojego wyobrażenia o Jezusie także przed chrześcijanami.

²² Temat wiarygodności objawionych żydom i chrześcijanom świętych pism wymaga osobnego potraktowania.

²³ Te fragmenty to: 5, 82-83; 2, 62; 3, 55; 3, 199; 5, 66; 28, 52-55; 57, 27. J. D. M c A u l i f f e. *Qur'anic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge 1991 s. 287.

²⁴ Niektórzy uważają, że Koran wypowiada się przede wszystkim negatywnie o chrześcijanach. Zob. np. K o ś c i e l n i a k. *XX wieków* s. 140.

IV RELACJA PIERWOTNEJ MUZUŁMAŃSKIEJ WSPÓLNOTY DO CHRZEŚCIJAN

Już w połowie VII w. muzułmańscy Arabowie władali rozległymi terenami zamieszkałymi przez chrześcijan. Kwalifikowane uznanie, które Muhammad przyznał chrześcijanom (w zasadzie wszystkim monoteistom) zostało przyjęte przez kolejne pokolenia muzułmanów, choć przechodziło różne interpretacje²⁵ Monoteistom z terenów podbitych nadano status ludu przymierza (*ahl al-zimma*), który znajdował się pod „ochroną” muzułmanów. Był to zaadoptowany arabski, przedislamski zwyczaj zastosowany w ugodzie zawartej między kalifem Umarem i patriarchą Jerozolimy. *Zimmich* zobowiązano do płacenia podatku pogłównego (*dżizja*; sura 9, 29), przyznając im ograniczoną autonomię w sprawach administrowania sprawami własnej wspólnoty.

Szybkość podboju ogromnych obszarów, dokonanego w krótkim czasie przez nieliczne armie muzułmańskich Arabów, do dziś stanowi zagadkę dla badaczy. W świetle znanych współcześnie relacji historycznych, potoczny pogląd o szerzeniu islamu za pomocą oręża i niszczycielskich działań muzułmanów w ich pochodzie przez Bliski Wschód i północną Afrykę trudny jest do utrzymania. Po pierwsze, zdobywcy byli tak nieliczni, że początkowo z obawy przed zbyt szybką asymilacją z lokalną ludnością mieszkali w osobnych obozach lub oddzielnych częściach zdobytych miast. Po drugie, nie ma zapisów kronikarskich o masowych i przymusowych nawróceniach na islam. Wręcz odwrotnie – kroniki z okresu początkowego w Egipcie mówią o działaniach Amra Ibn al-Asa, dowódcy armii i gubernatora prowincji, który starał się powstrzymać przechodzenie lokalnej ludności na islam, aby nie tracić wpływów z tytułu podatku pogłównego. Praktyk tych zakazał oficjalnie dopiero kalif Umar Ibn Abd al-Aziz na początku VIII w.²⁶ Poza tym, jeśli teza o masowych i przymusowych nawróceniach jest prawdziwa, to jak wyjaśnić fakt przetrwania lokalnych chrześcijańskich wspólnot na zajętych przez muzułmanów terenach do współczesności?

W rozważaniach nad początkami islamu i kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich dwie sprawy są niedostatecznie brane pod uwagę. Chrześcijanie innej niż chalcedońska (cesarska) linii doktrynalnej postrzegali Bizantyjczyków jako prześladowców, a odczucia te mogły bazować na wcześniejszych animozjach między ludnością semicką a Grekami. Poza tym sassanidzka oku-

²⁵ Tę kwestię trzeba by potraktować w osobnym artykule.

²⁶ G. H a w t i n g. *The First Dynasty of Islam*. London 1986 s. 77-79.

pacja bizantyjskich prowincji na Bliskim Wschodzie na początku VII w. uzmysłowiła ich mieszkańcom, że podczas gdy Bizantyjczyk (chalcedończyk) prawie zawsze okazywał się prześladowcą, to najeźdźca spoza imperium nie musiał nim być koniecznie²⁷ Fakt skłócenia chrześcijan był powszechnie znany, a o sile uprzedzeń wynikających z religijnych przekonań w kadrze cesarskich urzędników świadczy postępowanie nawet tak szacownych osób, jak Maksym Wyznawca²⁸ Można przypuszczać, że znajomość niuansów doktryny nie była powszechna. Ponieważ jednak wszystkie chrześcijańskie grupy zgłaszały roszczenia do wyłącznej prawdziwości własnej interpretacji, jedynym sensownym wyjściem dla wielu zdeorientowanych słuchaczy mogło być przyjęcie postawy wyrażonej w Koranie (5, 14): „Od tych, którzy mówią: «Jesteśmy chrześcijanami!», wzięliśmy przymierze. Lecz oni zapomnieli część tego, co im zostało przypominane; My wznieciliśmy wrogość i nienawiść wśród nich aż do Dnia Zmartwychwstania. I niebawem obwieści im Bóg to, co oni czynili”²⁹

Drugim, niedostatecznie uwzględnianym, zagadnieniem jest fakt funkcjonowania mieszkańców szeroko rozumianego Bliskiego Wschodu w ramach intelektualnego świata przenikniętego tymi samymi lub bardzo podobnymi opowieściami, legendami i podaniami. Obrazują to przykłady opowieści o pająku, który siecią zasnuwa wejście do groty i chroni uciekinierów, znane z apokryfów Nowego Testamentu i z biografii Muhammada autorstwa Ibn Ishaka czy też podobieństwa między chrześcijańską legendą o śpiących młodzieńcach z Efezu i fragmentem tekstu z koranicznej sury 18³⁰

²⁷ G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 38.

²⁸ Maksyma Wyznawcę (cesarskiego sekretarza, potem mnicha) oskarżono o nieudzielenie pomocy Piotrowi, generałowi cesarza Konstansa II (641-668) w jego walce z muzułmanami i przyczynienie się do utraty prowincji na rzecz Arabów. Maksym, zwalczając monofizytyzm, nie posłał pomocy w przekonaniu, iż Bóg odwrócił się od rodziny Herakliusza. Ukazuje to ostre rywalizacje i niezgodę pomiędzy wysokimi urzędnikami cesarstwa, oraz sposób, w jaki monoteleckie spory ułatwiły muzułmańską inwazję. D. S a h a s. *The Seventh Century in Byzantine-Muslim Relations: Characteristics and Forces*. „Islam and Christian-Muslim Relations” 2:1991 nr 1 s. 10.

²⁹ G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 12. Przetłumaczony przez J. Bielawskiego (*Koran*. Warszawa 1986) zwrot: „wzięliśmy przymierze” należy rozumieć w sensie „zabraliśmy”, „cofnęliśmy”

³⁰ Zob. G r z e g o r z z T o u r s. *Siedmiu braci śpiących z Efezu*. W: *Legendy chrześcijańskie. Antologia*. Warszawa 1990 s. 131-135.

V CHRZEŚCIJAŃSKA REAKCJA NA PODBÓJ

Wewnętrzne podziały w łonie chrześcijaństwa nakładały się na ożywające próby otrząśnięcia się z bizantyjskich wpływów, traktowanych przez miejscową ludność jako obcych. Sassanidzka okupacja w początkach VII w. ukazała niemoc Bizancjum w stałym kontrolowaniu tego obszaru. Mimo iż Bizantyjczykom udało się odbić tereny zajęte przez Sassanidów, to cesarskie zwierzchnictwo zostało nadszarpnięte, a późniejsze radykalne pociągnięcia Herakliusza nie przysporzyły mu zwolenników. Nadejście Arabów mogło być więc potraktowane przez niektórych mieszkańców regionu – i nie byli nimi tylko Żydzi – jako swoiste wyzwolenie³¹ Wielu bliskowschodnich chrześcijan nie było wrogich Arabom, nawet jako muzułmanom i raczej widziało zalety ich obecności w tym regionie³². Chrześcijańskie i muzułmańskie kroniki odnotowują przykłady postępowania najeźdźców, które zyskiwało im sporą sympatię. Opuszczając Emesę (Homs) przed nadciągającymi przeważającymi siłami bizantyjskimi, Arabowie zwrócili miejscowym chrześcijanom zebrane wcześniej pieniądze w ramach podatku pogłównego, tłumacząc, iż nie będą w stanie dłużej wypełniać przyjętego obowiązku ochrony płatników³³ Istotne jest również to, że główne miasta regionu zostały poddane muzułmanom przez zwierzchników religijnych (Damaszek w 635 r. przez Sarguna Ibn Mansura, dziada Jana Damasceńskiego; Jerozolima w 638 r. przez patriarchę Sofroniusza; Aleksandria w 646 r. przez monofizyckiego patriarchę Benjamina). Zachowanie miast bez zniszczeń miało ogromne znaczenie dla dalszego rozwoju kultury, który postępował przez stopniowe przekierowywanie istniejących trendów, a nie narzucanie nowych gotowych wzorców³⁴ Istotne było pokrewieństwo kulturowe między Arabami i chrześcijanami Bliskiego Wschodu, które przyczyniało się do wyraźniejszego postrzegania wzajemnych podobieństw niż różnic. Niepoślednią rolę odgrywała

³¹ O zmianie niechętej tolerancji ze strony cesarstwa w stosunku do Żydów na przymusowe konwersje i represje zob. np.: C. M a n g o. *Historia Bizancjum*. Gdańsk 2002 s. 93-94. O sytuacji monofizytów – s. 97-98; także L a m o r e a u x. *Early Eastern Christian Responses* s. 12. Prześladowanie, które po 631 r. rozpętał Cyrus, gubernator i patriarcha Egiptu mianowany przez Herakliusza, ułatwiły arabskim oddziałom zdobycie Egiptu. G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 37-38.

³² S a h a s. *The Seventh Century* s. 16-17.

³³ L a m o r e a u x. *Early Eastern Christian Responses* s. 13. Choć może to brzmieć jak informacja propagandowa, to jeśli weźmie się pod uwagę, iż honor był jedną z kluczowych cech Arabów, sprawa staje się bardziej zrozumiała.

³⁴ Relacja o rzekomym spaleniu biblioteki Aleksandryjskiej przez arabskich najeźdźców nie znajduje potwierdzenia w źródłach. A t i y a. *Historia Kościołów Wschodnich* s. 70.

także bizantynizacja wczesnego kalifatu. Gdy kalif Mu'awija (pierwszy z dynastii Umajjadów) przeniósł stolicę do Damaszku, przejął bizantyjski styl życia dworskiego oraz administracji z greką jako językiem urzędowym i zatrudnił część lokalnych urzędników³⁵

Cały ten splot faktów skłania Daniela Sahasa do stwierdzenia, że „polemiczne przeciwstawienie Bizancjum i islamu, które rozwinęło się stopniowo w VII w., nie dokonało się jako efekt różnic w wierze, teologicznej doktrynie i praktyce, lecz wyrosło z pojawiających się przekonań i nadziei w czasie gdy jedno teokratycznie zorientowane społeczeństwo podporządkowywało i zajmowało miejsce drugiego. To teokracja kształtowała i określiła kontakty między Bizancjum (i chrześcijaństwem) a islamem”³⁶

Chrześcijanie VII w. byli początkowo zbyt pochłonięci własnymi doktrynalnymi podziałami i rywalizacjami, żeby dostrzec islam jako religię, zwłaszcza, że to, co słyszeli od najeźdźców w sprawach teologicznych, mogło przypominać stanowisko niektórych grup chrześcijańskich. Sposób odnoszenia się do mużulmanów ukazują nazwy, jakimi ich określano. Słowa „mużulmanie” lub „Izmaelici” pojawiają się dopiero w kronice Jana z Nikiou, kronikarza i monofizyckiego biskupa z Górnego Egiptu z końca VII w. Początkowo mówiono tylko o „Hagarenach” (Hagareńczykach) albo o „Saracenach” lub o „Arabach” Nazwy te znane były w judeo-chrześcijańskiej tradycji i wiele wskazuje na to, iż początkowo interpretowano je na tyle pozytywnie, że mużulmańscy Arabowie byli postrzegani jako należący do Abrahamowej rodziny³⁷ Niektórzy wschodni chrześcijanie nie mieli nic przeciw temu, by we wczesnym okresie meczety na zdobytych terytoriach stanowiły wydzieloną przestrzeń w kościołach chrześcijańskich, podobnie jak pierwotnie chrześcijanie używali pomieszczeń synagogałnych³⁸ Choć dziś może się to wydawać mało prawdopodobne, to w kontekście opinii, jakie o Arabach wyrażali niektórzy najwyżsi zwierzchnicy kościołowi, sprawa nie wygląda tak nieprawdopo-

³⁵ S a h a s. *The Seventh Century* s. 11.

³⁶ Tamże s. 16-17.

³⁷ Tamże s. 10-11. J. Danecki (*Kultura islamu. Słownik*. Warszawa 1997 s. 171) pisze: „Saraceni, jedno z plemion arab. zamieszkujące północne tereny Półwyspu Arabskiego. Nazwy tej używali starożytni historycy greccy i hellenistyczni (Pliniusz, Dioskorydes, Klaudiusz Ptolemeusz). W średniowieczu nazwą S. zaczęto określać wszystkich Arabów i mużulmanów Bliskiego Wschodu, przede wszystkim jednak koczowników. Nazywano ich też Arabami scenijskimi, a więc żyjącymi w namiotach [greckie *skéné* = namiot]. Pochodzenie nazwy S. jest niejasne” Sahas zaznacza, że pierwszym znanym mu autorem, który terminy te poddał negatywnej interpretacji, jest Jan Damasceński (dzieło „Źródło wiedzy”).

³⁸ S a h a s. *The Seventh Century* s. 12.

dobnie. Nestoriański katolikos Iszojahb III w jednym ze swoich listów, napisanych w połowie VII w., oddał zwięźle to nastawienie: „Ci Arabowie, którym Bóg powierzył obecnie zwierzchnictwo nad światem, są – jak wiecie – dobrze do nas usposobieni. Nie sprzeciwiają się chrześcijaństwu. Co więcej, szanują naszą religię, kapłanów i świętych naszego Pana, oraz wspomagają kościoły i klasztory”³⁹

Z kronik i pism wczesnego okresu można wyczytać, że ci, którzy nie byli zadowoleni z nadejścia arabskich armii, początkowo traktowali ich najazd jako wydarzenie tymczasowe, ponieważ Arabowie z pustyni zawsze wracali do swoich siedzib. Najazd odczytywano więc w kategoriach kary Bożej zesłanej na chrześcijan. Jej przyczyna i cel różniły się jednak w ujęciu poszczególnych interpretatorów wydarzeń. Według pisarzy chalcedońskich (melkickich) kara spadła za grzechy, niesprawiedliwości i ogólne rozprężenie chrześcijan. W rozumieniu Jana z Nikiou, monofizyty, była to kara za chalcedońską herezję oraz za arogancję prześladowców z okresu panowania Heraklusza. Z kolei w ujęciu nestorian Boża kara spadła za sukcesy monofizytów w północnej Mezopotamii⁴⁰

Stopniowe zmiany w interpretacji znaczenia arabskiego najazdu skłoniły niektórych badaczy (Lamoreaux, Sahas) do podzielenia okresu wczesnych kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich na trzy fazy: homiletyczną (najazd jako kara za grzechy i herezje), apokaliptyczną (najazd i okupacja jako zapowiedź końca czasów) oraz polemiczną (gdy w końcu dostrzeżono islam i zaczęto traktować go jako konkurencyjną religię)⁴¹ Warto w tym miejscu podkreślić, że pierwsze znane nam polemiczne wobec islamu teksty pochodzą dopiero z I połowy VIII w., czyli prawie 100 lat po podboju!⁴²

³⁹ Cytowane za: L a m o r e a u x. *Early Eastern Christian Responses* s. 13. Kanadyjczyk podkreśla, że nestoriańskie klasztory zaczęły powstawać w Palestynie dopiero pod panowaniem muzułmańskim. Wcześniej nie zezwalały na to władze bizantyjskie. Zob. notkę o Iszojahbie III w: *Encyklopedia Katolicka*. T. 7. Lublin 1997 kol. 544-545.

⁴⁰ S a h a s. *The Seventh Century* s. 9; L a m o r e a u x. *Early Eastern Christian Responses* s. 14-15, 17; G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 37. Goddard cytuje fragment egipskiej *Historii patriarchów* pióra Severusa z Asmounein: „Pan opuścił armię Rzymian, karząc ich za spaczoną wiarę i z powodu anatem rzuconych na nich przez starożytnych ojców za Sobór w Chalcedonie”

⁴¹ Sahas (*The Seventh Century* s. 18-19, przyp. 29) skłania się ku uznaniu podziału proponowanego przez Johna Lamoreaux (*Christian Polemics Against Islam: Why did it take over One Hundred Years for them to come into Being? W: Abstracts of the North American Patristic Society 1990 Annual Meeting* s. 9, 16).

⁴² S a h a s. *The Seventh Century* s. 11.

VI. STOPNIOWE DOSTRZEGANIE RÓŻNIC RELIGIJNYCH

We współczesnym nam, powszechnym przekonaniu arabskie armie stawiały sobie cel misyjny – propagowanie islamu⁴³ Tymczasem obraz jawiący się z wczesnych źródeł chrześcijańskich nie jest wcale tak jednoznaczny. John Lamoreaux twierdzi, że ani patriarcha Jerozolimy Sofroniusz, ani Maksym – wcześnie melkiccy pisarze – nie postrzegali najazdu jako działań mających na celu szerzenie nowej religii. Arabów widziano raczej jako ludzi bez religii bądź będących pod wpływem fałszywego proroka, stąd też nie mających właściwej wiedzy o Bogu⁴⁴ Ormiański biskup Sebeos, pisząc przed rokiem 661 *Dzieje Herakliusza*, zaznacza, że zajęcie terytoriów Bliskiego Wschodu przez Arabów jest wypełnieniem obietnicy danej przez Boga Abrahamowi. Nie jest jednak do końca jasne czy przedstawia on oryginalne stanowisko Arabów czy dokonuje własnej (chrześcijańskiej) interpretacji wydarzeń, starając się zgłębić ich sens⁴⁵

Interesujące jest także to, że najwcześniejsze wzmianki chrześcijańskich pisarzy odnoszące się do Arabów zdają się wskazywać, iż postrzegano ich jako wywodzących się ze środowiska żydowskiego. Maksym Wyznawca w jednym ze swoich listów z okresu pobytu w Aleksandrii (634-640) nazwał Arabów „ludem żydowskim” Sebeos wspomniał Muhammada jako człowieka uczonego i dobrze zaznajomionego z prawem mojżeszowym, który nakłaniał swych rodaków do powrotu do kultu Boga Abrahama. Także nestoriański mnich z terenu Iraku w kronice z ok. 670 r. stwierdzał, iż Arabowie nie robią nic nowego, gdy czczą Boga w Medynie, krocząc śladami Abrahama⁴⁶ Cho-

⁴³ Ph. K. Hitti (*Dzieje Arabów*. Warszawa 1969 s. 123) ze sporym dystansem odnosi się do opinii, że to religijna gorliwość była główną siłą napędową podbojów.

⁴⁴ L a m o r e a u x. *Early Eastern Christian Responses* s. 15-17; J. M o o r h e a d. *The Earliest Christian Theological Response to Islam*. „Religion” 11:1981 s. 268. Z tekstu *Doctrina Jacobi* z 634 r. pochodzi wzmianka o Muhammadzie, która ukazuje go jako roszczonego sobie pretensje do bycia prorokiem i które to roszczenie należy testować według norm biblijnych. Jednak w tym tekście ocenia się go wyraźnie negatywnie – jest fałszywym prorokiem, ponieważ sięga po przemoc fizyczną. Lamoreaux podkreśla, że – pomimo iż rozmowa toczy się między żydami – tekst ten zawiera chrześcijańską interpretację wydarzeń, a nie żydowską, jak sugeruje Moorhead (*The Earliest Christian Theological Response* s. 266). Zob. też: H. S u e r m a n n. *Muhammad in Christian and Jewish Apocalyptic Expectations*. „Islam and Christian-Muslim Relations” 5:1994 nr 1 s. 17-18.

⁴⁵ L a m o r e a u x. *Early Eastern Christian Responses* s. 13; G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 35.

⁴⁶ L a m o r e a u x. *Early Eastern Christian Responses* s. 13-14; M o o r h e a d. *The Earliest Christian Theological Response* s. 266; G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim*

cięż Sebeos nazwał przywódcę Izmaelitów także wielkim sprzymierzeńcem Antychrysta, to nie jest zupełnie jasne czy nadawał temu sens przede wszystkim teologiczny czy raczej polityczny⁴⁷ Sugestia, iż najazd jest zapowiedzią nadejścia Antychrysta, znajduje się także u Maksyma⁴⁸

Biorąc pod uwagę wspomniane już przychylnie wypowiedzi o Arabach, można wysnuć przypuszczenie, iż sami najeźdźcy dopiero stopniowo nabierali mocniejszego przekonania, iż ich podboje były częścią Bożego planu; przekonania, które kształtowało się w kontekście uzasadniania najazdu wobec w większości chrześcijańskiej ludności podbitych terenów⁴⁹ Byłoby to jedno z uzasadnień tezy, iż islam nie był jakimś sztywnym i gotowym tworem, lecz dopiero krystalizował się w zetknięciu z chrześcijaństwem.

Gdy stało się jasne, że najeźdźcy nie odejdą, a Bizancjum nie jest na tyle silne, by ich pokonać i odeprzeć, chrześcijańscy pisarze zaczęli interpretować zaistniałą sytuację społeczno-polityczną w kategoriach apokaliptycznych. Obecność arabskich armii miała więc stanowić zapowiedź nadejścia końca czasów⁵⁰ Gdy zapowiadany i oczekiwany koniec czasów nie nastąpił, trzeba było poddać sytuację ponownej interpretacji i dopiero wtedy zaczęto zwracać uwagę na religijne przekonania najeźdźców. Jednak do uznania islamu jako odrębnej religii droga była jeszcze daleka, bo nawet tak światła osoba jak Jan Damasceński, w połowie VIII w., nadal postrzegała islam w kategoriach chrześcijańskiej herezji. Choć pod względem jego stosunku do islamu Jana należałoby zaliczyć do polemistów, to jednak faza polemiczna we wzajemnych kontaktach rozpoczęła się dopiero od następnego pokolenia⁵¹.

Relations s. 35-36. Goddard przypomina, iż na podstawie tych krótkich wzmianek Michael Cook i Patricia Crone (*Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge 1977) przedstawili nowatorską teorię powstania islamu, która jednak spotkała się z ostrą krytyką innych badaczy i nie znalazła szerszego uznania.

⁴⁷ Moorhead (*The Earliest Christian Theological Response* s. 266) opowiada się za politycznym wydźwiękiem tego określenia: Sebeos miałby tu wyrażać swoją opinię jako ormiański patriota.

⁴⁸ L a m o r e a u x. *Early Eastern Christian Responses* s. 14-15.

⁴⁹ W tym samym czasie i kontekście miałyby się rozwijać przekonanie muzułmanów, iż misja, którą mają do spełnienia, ma na celu korektę i wypełnienie przesłania danego chrześcijanom. To zagadnienie wymaga jednak osobnego potraktowania. Por. G o d d a r d. *A History of Christian-Muslim Relations* s. 36.

⁵⁰ S a h a s. *The Seventh Century* s. 15.

⁵¹ Tamże s. 11.

*

Urabiane współcześnie przekonanie, iż chrześcijanie i muzułmanie od samego początku wzajemnych kontaktów byli do siebie wrogo usposobieni, nie znajduje potwierdzenia w źródłach. Z najwcześniejszego okresu kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich wyłania się raczej obraz mieszaniny opinii i reakcji, w których jednak sympatia wobec drugiej strony nie była sprawą marginalną.

Chrześcijanie, skupieni na wewnętrznych rozgrywkach, przez długi czas nie zdawali sobie sprawy z religijnej odrębności najeźdźców. Ci zaś – wbrew dzisiejszemu popularnemu przekonaniu – nie zapisali się w pamięci chrześcijańskich kronikarzy jako szczególnie gorliwi misjonarze nowej wiary. Uzasadnione wydaje się więc stwierdzenie, że rozziw między chrześcijanami i muzułmanami oraz towarzysząca mu często wrogość zostały „wypracowane” przez obie strony w trakcie wzajemnych kontaktów i nie były ani od początku zamierzone, ani tym bardziej konieczne wpisane w istotę wzajemnych kontaktów.

BIBLIOGRAFIA

- Koran. Tł. J. Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986.
- A t i y a A. S.: Historia Kościołów Wschodnich. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1978.
- D a n e c k i J.: Kultura islamu. Słownik. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1997.
- G a u d e u l J. M.: Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History. I. Survey. Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici 1990.
- G o d d a r d H.: A History of Christian-Muslim Relations. Edinburgh: Edinburgh University Press 2000.
- G r z e g o r z z T o u r s.: Siedmiu braci śpiących z Efezu. W: Legendy chrześcijańskie. Antologia. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1990 s. 131-135.
- G u i l l a u m e A.: The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq's Sirat rasul Allah. With Introduction and Notes. Oxford: Oxford University Press 1955 s. 83, 107.
- H a w t i n g G.: The First Dynasty of Islam. London: Croom Helm 1986.
- H i t t i Ph. K.: Dzieje Arabów. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969.
- L a m o r e a u x J.: Christian Polemics Against Islam: Why did it take over One Hundred Years for them to come into Being? W: Abstracts of the North American Patristic Society 1990 Annual Meeting s. 9-16.
- L a m o r e a u x J.: Early Eastern Christian Responses to Islam. W: J. V. Tolan (ed.). Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays. New York: Garland Publishing 1996 s. 3-31.

- K o ś c i e l n i a k K.:** XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej. T. 1. Arabia starożytna. Chrześcijaństwo w Arabii do Mahometa († 632). Kraków: Wydawnictwo UNUM 2000.
- M a n g o C.:** Historia Bizancjum. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut 2002.
- M c A u l i f f e J. D.:** Qur'anic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- M o d z e l e w s k a B.:** Iszjahb III. W: Encyklopedia Katolicka. T. 7. Lublin 1997 kol. 544-545.
- M o o r h e a d J.:** The Earliest Christian Theological Response to Islam. „Religion” 11:1981 s. 265-274.
- S a h a s D.:** The Seventh Century in Byzantine-Muslim Relations: Characteristics and Forces. „Islam and Christian-Muslim Relations” 2:1991 nr 1 s. 3-22.
- S u e r m a n n H.:** Muhammad in Christian and Jewish Apocalyptic Expectations. „Islam and Christian-Muslim Relations” 5:1994 nr 1 s. 15-21.
- W a a r d e n b u r g J.:** Towards a Periodization of the Earliest Islam According to its Relations with Other Religions. W: R. Peters (ed.). Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Leiden: Brill 1981 s. 304-326.
- W a t t W. M.:** Muhammad. Prophet and Statesman. Oxford: Oxford University Press 1961.

CHRISTIANS AND MUSLIMS – ENMITY FROM THE VERY ONSET?

S u m m a r y

Many contemporary people perceive Christian-Muslim relations as intrinsically hostile and tend to assume that these contacts were such from the very beginning. However, a picture that appears from the early Christian writings shows a rather different situation. The article presents different early Christian interpretations of the rise and spread of Islam in the 7th century CE and contains the argument that mutual hostility between Christians and Muslims was not intended but emerged as a result of a series of events.

After a brief presentation of the diversity of Christianity in the 7th century in the Middle East, the author investigates possible sources of Muhammad's knowledge about Christianity and his attitude towards Christians, and finally focuses on early Christian reactions to Islam as expressed in chronicles and other writings preserved to our times.

Summarized by Stanisław Grodź SVD

Słowa kluczowe: islam, kontakty chrześcijańsko-muzułmańskie, Muhammad.

Key words: Islam, Christian-Muslim relations, Muhammad.