

## WIARA I MORALNOŚĆ W SPOTKANIU KOŚCIOŁA Z ISLAMEM

Sobór Watykański II dokonał przełomu w stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, przyjmując postawę dialogu i współpracy oraz dostrzegając wspólne wartości religijne i moralne, które mogą stanowić istotną płaszczyznę dialogu międzyreligijnego. Wobec islamu Kościół również wyraził szczerą gotowość prawdziwego dialogu, którego fundamentem byłyby między innymi wiara w Jedyne Boga Stwórcę oraz zasadnicza wartość życia moralnego (DRN 3). Bliskość doktrynalna uzasadnia więc możliwość i potrzebę wzajemnego zbliżenia katolicyzmu z islamem.

Jednakże dostrzeganie wspólnych wartości i wezwanie do dialogu nie oznaczają zbyt pochopnego łączenia obu religii. Dlatego Kościół katolicki, deklarując gotowość do dialogu wzywa do dialogu w prawdzie, którego celem byłoby odkrycie tego, co łączy, oraz tego, co różni oba systemy religijne. Czy zatem samo pojęcie wiary i moralności oraz treść, którą one implikują, stanowią podstawę umożliwiającą dialog katolicyzmu z islamem, czy też nie? Odpowiedź na to pytanie stanowi cel niniejszego artykułu, przy czym podstawę komparatystyki w nim poczynionej stanowi doktryna islamu tradycyjnego czyli sunnickiego oraz nauka Kościoła katolickiego.

### 1. Zbawcza rola wiary

Pojęcie wiary (*imān*)<sup>1</sup>, stanowiącej fundament duchowej jedności wspólnoty islamu, jest głównym pojęciem doktryny muzułmańskiej, a zarazem najistotniejszym środkiem prowadzącym wspólnotę do zbawienia. Według Koranu ludzie, którzy przyjęli wiarę w jedyne Boga, osiągną życie w szczęśliwości rajskiej

<sup>1</sup> W niniejszym artykule, w odniesieniu do terminów i wyrażen arabskich, stosowana będzie transkrypcja naukowa, powszechnie przyjęta przez orientalistów. Pojęcie *imān* — wiara, oraz *mu'min* — wierny, pochodzą od czasownika *amana*, który oznacza: zabezpieczyć, być pewnym, czuć się spokojnym, a w sensie religijnym: zabezpieczyć się przez Boga, chroniąc się w pobliżu Boga. Por. J. Nosowski, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970, 201.

(2, 25; 3, 15; 9, 72), ci zaś, którzy odrzucili ideę jedyne Boga, doznawać będą najwyższych cierpień piekielnych (8, 14; 9, 17, 13, 18; 18, 29).

Wiara islamu to wiara monoteistyczna, czyli wiara w jedyne i nieporównywalne Boga. „Bóg jeden, Bóg Wiekuisty. Nie zrodził i nie został zrodzony. Nikt Jemu nie jest równy” (112, 1-4). Bezkompromisowy monoteizm jest dla doktryny muzułmańskiej podstawowym warunkiem prawdziwej wiary. Natomiast wszelkie odrzucenie monoteizmu objawionego w Koranie jest najcięższym grzechem, za który nie ma przebaczenia ze strony Boga. „Zaprawdę, Bóg nie przebacza tym, którzy Jemu dodają współtowarzyszy, podczas gdy On przebacza komu chce, mniejsze grzechy. A kto dodaje Bogu współtowarzyszy, ten wymyślił grzech ogromny” (4, 48). Politeizm, zgodnie z objawieniem koranicznym, jest więc grzechem i błędem, za który nie ma Bożego przebaczenia<sup>2</sup>.

Przedmiotem wiary muzułmańskiej jest jedyny Bóg, a także Jego posłaniec — prorok Muhammad oraz księga, którą Bóg zesłał ludzkości za jego pośrednictwem, czyli Koran (4, 136). Precyzyjnie określa to tradycja islamu: „Pewnego dnia Posłaniec Allaha (pokój z nim) pojawił się przed ludźmi i pewien człowiek podszedł do niego i powiedział: Proroku Allaha (powiedz mi) co to jest Imān. Na to on (święty Prorok) odpowiedział: Znaczy to, że potwierdzasz swą wiarę w Allaha, Jego aniołów, Jego Księgi, Jego spotkanie, Jego posłańców i że potwierdzasz swą wiarę w przyszłe zmartwychwstanie”<sup>3</sup>.

Jedyny Bóg, stanowiący przedmiot wiary islamu, jest jednocześnie zasadniczym czynnikiem wiary człowieka. Jest to bowiem Bóg, który pierwszy wychodzi ku człowiekowi, objawiając się na przestrzeni historii świata. Objawienie się Boga poprzez historię stanowi zatem podstawę wiary muzułmańskiej.

Historycznym początkiem owego objawienia Bożego było dzieło stworzenia świata. Według doktryny islamu, począwszy od stworzenia Adama, Bóg nigdy w ciągu dziejów świata nie zaprzestał objawiać się ludziom, przemawiając do nich w różnych miejscach i każdym czasie. Szczególnym zaś wyrazem objawienia Bożego było przekazywanie Słowa Bożego za pośrednictwem posłańców

<sup>2</sup> Por. tamże, 210.

<sup>3</sup> One day the Messenger of Allah (may peace be upon him) appeared before the public that a man came to him and said: Prophet of Allah, (tell me) what is Imān. Upon this he (the Holy Prophet) replied: That you affirm your faith in Allah, His angels, His Books, His meetings, His messengers and that you affirm your faith in Resurrection Hereafter, Muslim, *Al-Jāmi'-uṣ-Ṣaḥiḥ*, tłum. z arab. 'A. H. Ṣiddiqi, Lahore (Pakistan) 1976, t. 1, 3.

wybranych przez Boga<sup>4</sup>. Koran podkreśla, że wszyscy owi posłańcy, do których zalicza także wiele postaci biblijnych, powołani zostali przez Boga do głoszenia objawienia Bożego. A zatem ich szczególny autorytet pochodził jedynie od Boga (13, 38), zaś ich liczba, według tradycji muzułmańskiej, była wielka w historii ludzkości, gdyż „każdy naród ma swojego posłańca” (10, 47)<sup>5</sup>.

Przekaz objawienia Bożego, dokonujący się za pośrednictwem powołanych przez Boga posłańców, znajduje swe zakończenie i dopełnienie, zgodnie z Koranem, w osobie Muhammada. Z polecenia Bożego jest on „pieczęcią proroków” (*hātamu nnabiyyin*) (33, 40), czyli ostatnim z proroków, głoszącym wiarę w jedyne, prawdziwego Boga. Szczególnym zaś powołaniem Muhammada było przywrócenie owej wierze charakteru czystego monoteizmu (17, 1; 18, 1; 25, 1; 33, 40)<sup>6</sup>.

Doktryna muzułmańska uznaje islam za trzeci wielki wyraz tradycji Abrahamowej, po judaizmie i chrześcijaństwie. Dlatego objawienie koraniczne bardzo często nawiązuje do treści ksiąg biblijnych. Koran wielokrotnie powołuje się na objawienie Boże, zawarte w Torze i Ewangelii, jako na księgi poprzedzające objawienie muzułmańskie. Doktryna islamu uznaje, że są one księgami objawionymi przez Boga (3, 84; 5, 44; 7, 157), dodaje jednak, że treść ich została wypaczona przez wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa. Stąd potrzeba objawienia koranicznego, którego zadaniem jest przywrócenie czystego monoteizmu. Według doktryny muzułmańskiej, jest to ostatnie już w dziejach ludzkości objawienie się Boga, streszczające i dopełniające wszystkie wcześniejsze objawienia (5, 48)<sup>7</sup>.

Łączność Koranu z Biblią sprawia, że przedmiotem obu ksiąg jest ten sam Bóg objawiający się ludzkości w historii świata. Zarówno objawienie muzułmańskie, jak i katolickie, mają charakter historyczny. Wspólny obu religiom jest również profetyzm występujący zarówno w islamie, jak i w katolicyzmie. O ile jednak ideą przewodnią objawienia koranicznego jest przekazywanie Słowa Bożego za pośrednictwem wybranych przez Boga posłańców, o tyle punktem kulminacyjnym objawienia chrześcijańskiego jest objawienie się Boga w swoim Synu — Jezusie Chrystusie (KK 2). Według teologii katolickiej, cały plan zbawczy Boga był

<sup>4</sup> Por. M. Talbi, *Muzułmańska wizja historii zbawienia*, W drodze 161 (1987) nr 1, 46 n.

<sup>5</sup> Por. El-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, tłum. z arab. O. Houdas, Paris 1977, t. 2, 478 n.

<sup>6</sup> Por. L. Gardet, *L'islam. Religion et communauté*, Paris 1970, 74 n.

<sup>7</sup> Por. tenże, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris 1976, 195.

przygotowaniem do tego najważniejszego momentu w dziejach świata, w którym Bóg z miłości do ludzi i w trosce o ich zbawienie przyjął ludzką naturę i stał się podobnym do ludzi we wszystkim oprócz grzechu (KDK 22). Realizując plan zbawienia człowieka i świata, Bóg wkroczył w historię ludzkości w sposób jedy-ny i niepowtarzalny <sup>8</sup>.

Głębokie poczucie jedności i transcendencji Boga sprawia, że doktryna muzułmańska odrzuca katolicki dogmat o Trójcy Świętej, a w konsekwencji również dogmat o Wcieleniu Syna Bożego. Katolicka nauka o Trójcy Świętej, wyrażająca wiarę, iż Jeden w swej naturze Bóg istnieje w trzech Osobach: Ojca, Syna i Ducha Świętego, jest dla islamu zgorszeniem. Dogmat Wcielenia zaś, według którego Syn Boży przyjął ludzką naturę i stał się człowiekiem, teologia muzułmańska uważa za absurd <sup>9</sup>.

Liczne wersety Koranu są wyraźnie skierowane przeciwko doktrynie katolickiej, przeczą bowiem bóstwu Jezusa (9, 30; 19, 88-92; 23, 91; 72, 3) oraz odrzucają tajemnicę Trójcy Świętej, którą doktryna islamu interpretuje jako rodzaj politeizmu (4, 171; 5, 73; 51, 51; 72, 20). Interpretacja taka wynika z gwałtownej reakcji teologii muzułmańskiej wobec wszelkich przejawów politeizmu oraz głębokiej obawy przed wszelkiego rodzaju bałwochwalstwem. Skoro zaś droga rozumowania owej teologii daleka jest od precyzji filozofii europejskiej, przez co obce jest jej rozróżnienie między pojęciem natury i osoby, oraz brak dostatecznej znajomości zagadnienia unii hipostatycznej, dlatego islam neguje katolickie dogmaty o Trójcy Świętej i bóstwie Jezusa, nie rozumiejąc w sposób wystarczający ich treści <sup>10</sup>.

W świetle teologii katolickiej tajemnice Trójcy Świętej i Synostwa Bożego Jezusa nie zaprzeczają jedności Boga, jak również nie pomniejszają transcendencji Boga. Jednak właściwe ich zrozumienie domaga się rozróżnienia pojęć osoby i natury, czego nie czyni teologia islamu <sup>11</sup>. Tymczasem dopiero wówczas można dostrzec, że nie zachodzi w tej kwestii jakakolwiek sprzeczność. W istocie bowiem katolicyzm, podobnie jak islam, jest religią monoteistyczną, głoszącą wiarę w Jedyne Boga. Zbieżność tę

<sup>8</sup> Por. P. Rossano, *Le salut dans le christianisme*, w: *Religions. Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique*, pr. zb., Rome 1970, 108.

<sup>9</sup> Por. M. M. Anawati, *Filosofia, religione, l'islam*, w: *Filosofia, religione, religioni*, pr. zb. Torino 1966, 259.

<sup>10</sup> Por. *Le Secrétariat pour les non-chrétiens, Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Roma 1969, 82 n.

<sup>11</sup> Por. K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 2, 361 n.

podkreśla nauka Soboru Watykańskiego II, która wskazuje na wiarę w Jedyne Boga Stwórcę jako na element jednoczący islam i katolicyzm, i mogący stanowić fundament prawdziwego dialogu między tymi religiami (DRN 3).

Negując katolicki dogmat o Wcieleniu Syna Bożego, doktryna muzułmańska nie kwestionuje jednak, że przedmiotem wiary prowadzącej wspólnotę wierzących do zbawienia jest Bóg objawiający się ludzkości w historii świata.

Wobec tego należy przyjąć, że podstawowym czynnikiem wiary człowieka jest sam Bóg, który pierwszy wychodzi ku człowiekowi ze swoim Słowem. Jest to więc wiara Słowa, tworząca się na skutek interwencji Boga. Działanie Boże jest działaniem pierwszoplanowym, zaś wiara jawi się w takim ujęciu jako dar Boga. Objawienie koraniczne podkreśla, że w serca ludzkie Bóg wpisuje wiarę (49, 7; 58, 22), otwierając pierś islamowi (6, 125; 39, 22) <sup>12</sup>.

Wiara prowadząca do zbawienia jest przede wszystkim darem Boga. Jednak dar ten, w myśl doktryny muzułmańskiej, zakłada pewne dyspozycje serca ludzkiego, aby mógł być przyjęty.

Podstawową przeszkodą w przyjęciu od Boga światła wiary jest pragnienie posiadania bogactw. Objawienie koraniczne, szczególnie w okresie mekkańskim, gwałtownie występuje przeciwko bogatym, którzy uciskają biednych. Podkreśla, iż bogactwo sprawia, że serce ludzkie staje się twarde i niewrażliwe. Zasoby materialne tworzą pozory samodzielności, a nawet nieśmiertelności (69, 28-34; 89, 17-20; 102, 1-2). Wprawdzie w okresie Medyny, gdy wspólnota muzułmańska uzyskiwała sukcesy polityczne i wojskowe, a wraz z nimi wiele cennych łupów, Koran nie wzywa już do całkowitego oderwania się od bogactw. Tym niemniej nadmierne do nich przywiązanie pozostaje zawsze złem, stanowiącym przeszkodę w drodze do Boga <sup>13</sup>.

Do dyspozycji serca ludzkiego, umożliwiających przyjęcie daru wiary, objawienie koraniczne zalicza również obawę przed Bogiem, pokorę zwyciężającą człowieczą dumę (7, 13), a także skruchę, która umożliwia powrót człowieka grzesznego do Boga (9, 118) <sup>14</sup>.

Oprócz dyspozycji serca ludzkiego, warunkiem przyjęcia Bożego objawienia jest otwarcie się człowieka na znaki Boga. Według doktryny muzułmańskiej, sama natura ludzka, a także na-

<sup>12</sup> Por. R. Caspar, *Le rôle salvifique de la foi et de oeuvres en islam*, *Studia Missionalia* (1981) nr 30, 117.

<sup>13</sup> Por. J. Bertuel, *L'islam, ses véritables origines*, Paris 1981, t. 1, 169.

<sup>14</sup> Por. R. Caspar, art. cyt., 122.

rzędy ciała ludzkiego, umożliwiają człowiekowi przyjęcie światła wiary. Oczy bowiem pozwalają spostrzegać znaki Boga, uszy służą do słuchania przepowiedni proroków głoszących Słowo Boże, zaś usta umożliwiają głoszenie prawdziwej wiary monoteistycznej. Jednakże człowiek, jako istota wolna, może zamknąć się na znaki Boże i odrzucić Boże objawienie (7, 132; 10, 42; 11, 5; 17, 89; 40, 35) <sup>15</sup>.

Otwarcie się człowieka na znaki Boga oraz właściwe dyspozycje serca ludzkiego umożliwiają człowiekowi przyjęcie daru wiary. Owo przyjęcie stanowi jednocześnie odpowiedź człowieka na objawienie się Boga w historii. Odpowiedzi tej człowiek udziela jako istota wolna i odpowiedzialna. Doktryna islamu przyjmuje bowiem, że wiara od strony podmiotowej pozostaje wolnym aktem człowieka. Zgodnie z zasadą odpowiedzialności człowieka za swoje czyny i życie, człowiek jako istota wolna może przyjąć Boże objawienie, bądź też je odrzucić (3, 19; 5, 15) <sup>16</sup>.

Wiara prowadząca do zbawienia jest więc jednocześnie darem objawiającego się Boga oraz dobrowolną odpowiedzią człowieka na Boże objawienie. Jest zarówno dziełem Boga, jak też dziełem człowieka; dlatego ostatecznie jest ona wspólnotą człowieka z Bogiem. Wierząc, człowiek przyjmuje Słowo Boże za niewzruszoną prawdę i upatruje w Bogu swoje pełne i ostateczne Dobro. Jest to wiara zbawienna, prowadzi bowiem wspólnotę wierzących do celu życia ludzkiego jakim jest zbawienie <sup>17</sup>.

Islam i katolicyzm zgodne są co do tego, że wiara jest odpowiedzią człowieka na objawienie się Boga w historii. Zgodność ta zaznacza się również w stwierdzeniu, że akt wiary jest wspólnym dziełem Boga i człowieka. Jednak różnica jawi się w określeniu statusu, jaki akt wiary nadaje człowiekowi.

Według doktryny islamu, przyjęcie Bożego objawienia zmienia status człowieka. Staje się on człowiekiem wierzącym w jedyne i prawdziwego Boga. Jednak akt wiary ma jedynie charakter odtwórczy. Wiara monoteistyczna bowiem, zgodnie z objawieniem koranicznym, wpisana jest w naturę ludzką, pochodzącą od Boga (30, 30), a ponieważ jedyną religią naprawdę monoteistyczną jest islam, dlatego każdy człowiek rodzi się naturalnie monoteistą, czyli muzułmaninem. Wiara muzułmańska jest więc naturalna dla człowieka. Przekonanie to odwołuje się do epizodu z historii

<sup>15</sup> Por. 'Abd-Al-'Aziz, 'Abd-Al-Qādir. K., *L'islam et la question raciale*, Paris 1970, 17 n.

<sup>16</sup> Por. J. Nosowski, dz. cyt., 195 n.

<sup>17</sup> Por. J. Alfaro, *Wiara*, Conc, Wybór artykułów nr 1—10 (1966/67) 20 n.

ludzkości, gdy „...wziął twój Pan z lędźwi synów Adama — ich potomstwo, i nakazał im zaświadczyć wobec samych siebie: Czy Ja nie jestem waszym Panem? Oni powiedzieli: Tak! Zaświadczamy...” (7, 172)<sup>18</sup>.

A zatem, w myśl doktryny muzułmańskiej, już przed swoim narodzeniem każdy człowiek zawiera z Bogiem pakt (*mīṭāq*), na mocy którego zobowiązuje się do bycia monoteistą. Pakt ten spowodował „...wpojenie w każdą duszę jakby wiary wrodzonej w tę jedność Boga... To jest religia (naturalna), złożona przez Boga jakby pieczęć na sercu każdego przychodzącego na świat człowieka”<sup>19</sup>. Akt wiary jest więc odtworzeniem wiary monoteistycznej, która na mocy paktu zawartego przez Boga z ludzkością jest wpisana w naturę ludzką.

Natomiast wiara katolicka, będąc darem Boga, ściśle wiąże się z działaniem łaski Bożej. Tym samym akt wiary człowieka ma charakter nie odtwórczy, lecz stwórczy. Łaska Boża bowiem, według doktryny katolickiej, podnosi człowieka do życia Bożego i czyni go uczestnikiem Boskiej natury. Następuje wyniesienie do porządku nadprzyrodzonego, czyli zmiana ontologiczna w statusie człowieka. Dzięki wierze chrześcijanin staje się dzieckiem Boga, czyli nowym stworzeniem. A zatem przyjęcie objawienia przez akt wiary stanowi nowe stworzenie, które nie niszczy staro stworzenia, lecz je odnawia i udoskonala<sup>20</sup>.

Obok osobistego aktu wiary istnieje także wspólnotowy wymiar katolickiego uwierzenia. Podobało się bowiem Bogu, według nauki soborowej, uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył (KK 9). Wiara łączy więc człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą, tworząc tym samym wspólnotę ludzi wierzących”<sup>21</sup>.

Wspólnotowy wymiar wiary charakteryzuje zarówno społeczność Kościoła, jak również muzułmańską *Ummę*. Jedność owych wspólnot wynika i bazuje na więzach wiary w Boga. Jednak w ramach wspólnoty islamu, wobec braku pojęcia łaski Bożej, rozumianej jako udział w nadprzyrodzonym życiu Boga, jedność wiary wyraża się w sposób szczególny w poczuciu równości i so-

<sup>18</sup> Por. R. Caspar, art. cyt., 115 n.

<sup>19</sup> ...d'imprimer en chaque âme comme une foi innée en cette unicité de Dieu... C'est la religion (naturelle), déposée par Dieu comme un sceau au coeur de tout homme qui vient ea ce monde, L. Gardet, *La cité musulmane...*, dz. cyt., 56.

<sup>20</sup> Por. J. Trütsch, J. Pfammatter, *Der Glaube*, w: *Mysterium Salutis*, dz. cyt. t. 1, 833 n.

<sup>21</sup> Por. tamże, 860 n.

lidarności muzułmanów. Jednocześnie poczucie to wiąże się z potrzebą wspólnotowego przeżywania wiary w sposób widzialny, czego przejawem są tzw. „filary” kultu muzułmańskiego.

Natomiast Kościół katolicki, jako wspólnota wiary, stanowi przede wszystkim Mistyczne Ciało Chrystusa, które pomiędzy poszczególnymi osobami ustanawia zamieszkująca je od wewnątrz łaska Boża albo też Duch Święty. Stanowiąc rzeczywistość widzialną i zorganizowaną, Kościół jest jednocześnie wspólnotą duchową, w której, poprzez więzy nadprzyrodzonej wiary, wszyscy wierzący stanowią jedność organiczną, stając się w Chrystusie jednym Ciałem.

## 2. Zbawcza rola moralności

Według objawienia koranicznego, akt wiary dokonuje się w sercu ludzkim, które jest źródłem religijnej postawy człowieka (6, 43; 8, 2; 22, 35). Jest to więc wiara serca. Jednak wiara człowieka osiąga pełnię, gdy o wierze serca świadczą dobre czyny (5, 93; 6, 82). Zarówno islam, jak i katolicyzm uznają, że ze wspólnie wyznawanej wiary wynikają dla każdego wierzącego, a zarazem dla całej wspólnoty wierzących, moralne zasady życia i postępowania. Wiara bowiem zawiera w sobie treść normatywną, stanowiącą pewną wizję życia i postępowania właściwego dla człowieka wierzącego<sup>22</sup>.

W myśl doktryny muzułmańskiej wiara człowieka, pozbawiona uczynków, jest próżna i nie ma wartości zbawczej (61, 2). Podobnie uczynki bez wiary nie mają istotnego znaczenia (6, 88; 7, 139; 18, 103-105). Natomiast wiara serca, potwierdzona uczynkami wiary, staje się dla muzułmanina skutecznym środkiem prowadzącym do zbawienia<sup>23</sup>.

W objawieniu koranicznym brak jest systematycznego wykazu zasad moralnych na wzór starotestamentalnego dekalogu. Tym niemniej poszczególne zasady moralne, na których powinno bazować postępowanie członków społeczności muzułmańskiej, zawarte są w różnych fragmentach Koranu w postaci nakazów, zakazów czy upomnień. Natomiast prawo muzułmańskie objaśniając i rozszerzając zasady koraniczne, sprowadziło owe zasady do szeregu praktycznych reguł. W myśl tych reguł wszelkie czyny ludzkie można ująć w 5 kategorii:

<sup>22</sup> Por. M. Arkoun, L. Gardet, *L'islam. Hier-demain*, Paris 1978, 58.

<sup>23</sup> Por. M. Rekaya, *L'islam. Religion et civilisation, son expansion du VIIe au XVe siècle*, Paris 1978, 34.



1. Czyny bezwzględnie nakazane, których wypełnienie jest wynagradzane, a zaniedbanie karane (*wāğib*);
2. czyny zalecane lecz nieistotne, których wypełnianie jest nagradzane, lecz zaniedbywanie ich nie jest karane (*mandūb* lub *mustahab*);
3. czyny moralnie obojętne (*ğāiz* lub *mubāh*);
4. czyny ganione lecz nie zakazane (*makrūh*);
5. czyny bezwzględnie zakazane i karane (*ħarām*)<sup>24</sup>.

Ustalenie szczegółowych reguł postępowania członków wspólnoty muzułmańskiej ma swoje istotne i praktyczne znaczenie w życiu wspólnoty. Jednak dla teologii islamu najistotniejsza granica, dzieląca dobro od zła moralnego, wyznaczona jest przez stosunek człowieka do prawa Bożego, zawartego w Koranie. Istotą dobra, według tej teologii, jest posłuszeństwo i wypełnienie koranicznego prawa Bożego, zaś istotą wszelkiego zła jest nieposłuszeństwo temu prawu<sup>25</sup>.

W świetle powyższego rozróżnienia teologia muzułmańska wskazuje, że najcięższym grzechem, którego Bóg nie przebacza, i który zasługuje na najwyższy wymiar kary, czyli potępienie wieczne, jest grzech niewiary w objawienie Boże (2, 257; 3, 10; 3, 90; 4, 151; 8, 55; 18, 100). Wszelkie inne nieposłuszeństwa koranicznemu prawu Bożemu są również określone mianem grzechu, jednak mogą być przebaczone przez Boga, o ile człowiek będzie za nie żałował i czynił pokutę (6, 160)<sup>26</sup>.

Nie wszystkie grzechy określone przez Koran mają tę samą wagę. Dlatego teologia islamu stosuje rozróżnienie na grzechy „wielkie” (*kaḅā'ir*) oraz grzechy „małe” (*ṣağā'ir*). Jednak teologowie muzułmańscy nie są jednomyślni w określeniu jednoznacznej granicy oddzielającej grzechy „wielkie” od grzechów „małych”<sup>27</sup>. Powszechnie do grzechów „wielkich”, oprócz wspomnianego wyżej grzechu niewiary, zalicza się: znieważenie proroka, oszukiwanie sierot (4, 2), zabójstwo (17, 33), cudzołóstwo (4, 24), nierząd (17, 32), sodomie (26, 165-166), kradzież (5, 38), picie napojów alkoholowych i hazard (2, 219), kłamstwo (4, 50; 107), oszczerstwo (24, 6-7)<sup>28</sup>.

Istotą grzechu, według teologii muzułmańskiej, jest nieposłuszeństwo człowieka wobec koranicznego prawa Bożego. Jest

<sup>24</sup> Por. J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, 218.

<sup>25</sup> Por. L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, 293.

<sup>26</sup> Por. J. Nosowski, dz. cyt., 210.

<sup>27</sup> Por. J. Gelot, *Le bien et le mal en islam*, w: *Religions*, dz. cyt., 534.

<sup>28</sup> Por. L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, dz. cyt., 296.

to więc jurydyczna koncepcja grzechu, wynikająca z przyjętych w islamie relacji między Bogiem a człowiekiem. Radykalna transcendencja Boga w stosunku do człowieka sprawia, że człowiek jako stworzenie nie jest w stanie obrazić samego Boga. Nawet grzech niewiary stanowi jedynie nieposłuszeństwo względem prawa Bożego.

Natomiast w świetle teologii katolickiej grzech popełniony przez człowieka jawi się jako nadużycie wolności oraz przeciwstawienie się samemu Bogu (KDK 13). Grzech to świadomy i wolny akt człowieka, godzący w określoną wartość moralną i odrzucający wolę Bożą. W konsekwencji grzech narusza relacje między Bogiem a człowiekiem, osłabiając, bądź też zrywając całkowicie, więź z Bogiem poprzez utratę łaski nadprzyrodzonej. Grzech przekreśla znamię chrześcijanina w człowieku, gdyż przerywa egzystencjalną więź z Bogiem, odcinając człowieka od Jego łaski nadprzyrodzonej<sup>29</sup>.

Katolicka koncepcja grzechu ujmowana jest w świetle wolności, którą Bóg obdarzył człowieka. Grzech bowiem, jako wolna decyzja człowieka, wskazuje, że wolność stworzenia nie tylko pochodzi od Boga, ale może być także użyta w stosunku do Boga i przeciw Bogu. Jednak wolność użyta przeciw Bogu zaprzecza sensowi ludzkiej wolności, którym jest miłość do najwyższej wartości, jaką jest Bóg Ojciec. W konsekwencji katolicka koncepcja grzechu różni się jakościowo w porównaniu z muzułmańską nauką o grzechu. Grzech bowiem polega tu nie tyle na przekroczeniu prawa, ile na zdradzie i odwróceniu się od miłości Boga Ojca, a tym samym stanowi bezpośrednią obrazę Boga<sup>30</sup>.

Zarówno w islamie, jak i w katolicyzmie, grzech charakteryzuje się wymiarem i konsekwencjami wspólnotowymi. Doktryna muzułmańska podkreśla, że wszelki grzech, a przede wszystkim grzechy „wielkie” są szczególnie szkodliwe społecznie, pomniejszają bowiem świadectwo wiary muzułmanina oraz niszczą harmonię życia wspólnoty wierzących. O ile jednak, w rozumieniu islamu, konsekwencją grzechu jest naruszenie stosunków społecznych i zachwianie harmonii życia wspólnoty wierzących o tyle w katolicyzmie grzech niszczy nadprzyrodzone więzy wspólnoty<sup>31</sup>.

Kościół, jako Lud Boży i Mistyczne Ciało Chrystusa, stanowi nadprzyrodzoną wspólnotę wiernych z Chrystusem. U podstaw tej wspólnoty znajduje się nadprzyrodzona łaska Boża, łącząca

<sup>29</sup> Por. P. Schoonenberg, *Der Mensch in der Sünde*, w: *Mysterium Salutis*, dz. cyt., t. 2, 884 n.

<sup>30</sup> Por. P. Ricoeur, *Wina, etyka i religia*, Conc, Wybór artykułów nr 6—10 (1970) 21.

<sup>31</sup> Por. J. Gelot, dz. cyt., 535.

wiernych z Bogiem oraz między sobą. Łaska Boża decyduje o tym, że wierni stanowią jedność organiczną, stając się w Chrystusie jednym ciałem (KK 3, 7; KDK 22). Dlatego grzech, jako osobiste zerwanie z Bogiem, jest również zniszczeniem nadprzyrodzonego braterstwa Ludu Bożego. Człowiek przez swój grzeszny czyn przekreśla prawdę, iż każdy jego współbrat jest dzieckiem Bożym. Tym samym grzech zwraca się nie tylko przeciwko Bogu, ale również przeciwko bliźnim, dzieląc wspólnotę wierzących (KDK 13)<sup>32</sup>.

W przeciwieństwie do niewiary, która — w świetle objawienia koranicznego — jest grzechem najcięższym, wiara jawi się jako dobro najwyższe, z którego wynikają wszelkie inne, dobre i szlachetne wartości. W konsekwencji wszystkie dobre dzieła muzułmanina są tylko świadectwem i przedłużeniem wiary oraz wyrazem doskonałości, jeżeli są zalecane lub pochwalone przez prawo objawione<sup>33</sup>.

Koran, wskazując na owe dobre czyny, ujmuje je w formie obowiązków muzułmanina, co sprawia, że mają one charakter przepisów o znaczeniu i skutkach prawnych. Część z nich dotyczy bezpośrednio indywidualnego życia człowieka wierzącego i pociąga za sobą zobowiązania indywidualne, aczkolwiek nie są one pozbawione również wymiaru wspólnotowego. Natomiast inne odnoszą się wprost do społeczności muzułmańskiej i wprowadzają zobowiązania wspólnotowe<sup>34</sup>.

Uczynki wiary (*al-a'māl al-Ṣāliha*) stanowiące podstawowe obowiązki muzułmanina, to akty stanowiące tzw. filary islamu (*arkān ad-dīn*). Należą do nich: wyznanie wiary (*ṣahāda*), rytualna modlitwa (*ṣalāt*), post w czasie sakralnego miesiąca Ramadan (*ṣaum*), jałmużna prawem przepisana (*zakāt*) i pielgrzymka do Mekki (*ḥaǧǧ*). Ponadto we wczesnym islamie wymieniany był jeszcze jeden filar islamu — wojna święta (*ǧihād*)<sup>35</sup>.

Według tradycji muzułmańskiej, owe rytualne czynki wiary posiadają pełną wartość wówczas, gdy towarzyszy im wewnętrzna i wyraźnie sformułowana intencja (*niyya*). Wyraża ona pragnienie wiernego, aby spełnić przepisany akt prawa Bożego, a zarazem umożliwia muzułmaninowi otwarcie się, poprzez zewnętrzny kult, na rzeczywistość duchową<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Por. M. J. Le Guillou, *Kirche*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für Praxis*, t. 2, 1141 n.

<sup>33</sup> Por. J. Gelot, dz. cyt., 539.

<sup>34</sup> Por. J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971, 110.

<sup>35</sup> Por. R. Caspar, *Le rôle salvifique...*, art. cyt., 132.

<sup>36</sup> Por. R. Arnaldez, *La mystique musulmane*, w: *La mystique et les mystiques*, pr. zb. (red. A. Ravier), Paris 1965, 576.

Wyrazem wiary, a zarazem właściwej postawy moralnej muzułmanina, jest — według teologii islamu — ciągle rozwijanie i pielęgnowanie cnót, które mają wpływ zarówno na zbliżenie wewnętrzne do Boga, jak i na doskonalenie współżycia we wspólnocie wierzących. Wiele cnót, do praktykowania których wzywa Koran, można nazwać cnotami społecznymi, dotyczącymi stosunków między wierzącymi muzułmanami<sup>37</sup>.

Podstawowa zasada społeczna obowiązująca *Ummę*, to zasada solidarności, która oznacza prawdziwe braterstwo między wierzącymi (3, 103; 9, 11; 49, 10). W imię tej solidarności wierni powinni wzajemnie się upominać, aby w ten sposób pomagać braciom postępującym niewłaściwie (4, 114). Solidarność wzywa również do praktykowania sprawiedliwości społecznej, a zarazem do wzajemnego wybaczenia sobie krzywd i zniewag (5, 8; 16, 126; 42, 37). Owocami solidarności powinny być: dobroć i szlachetność, a więc cnoty wzywające do dobroczynności i pomagania bliźnim będącym w potrzebie (2, 264-265; 2, 271)<sup>38</sup>.

Moralność muzułmańska zaleca ponadto postawę pokory i skromności społecznej (3, 188; 4, 32; 7, 205), wzywa do roztropności umożliwiającej właściwe korzystanie z dóbr materialnych (4, 29) oraz podkreśla znaczenie szczerości i uczciwości (83, 1-3). Ostrzega przed niewłaściwym towarzystwem, przywiązuje znaczenie do dobrego wychowania, wreszcie radzi ukryć zło, zamiast je rozgłaszać, aby nie szerzyć zgorszenia<sup>39</sup>.

Wszelkie zasady moralne, wskazane przez Koran i tradycję muzułmańską, wyznaczają normy postępowania dla wszystkich członków wspólnoty muzułmańskiej. Ich celem jest prowadzenie wiernych drogą prawości (*hudā*), aby mogli osiągnąć cel życia ludzkiego, czyli zbawienie. Jednak moralność muzułmańska nie wnosi zasadniczo nowych elementów natury etycznej poza tymi, które znane były zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie. Widoczne są w Koranie ślady zasad moralnych, występujących w Ewangeliach, np. w zakresie pokory, cierpliwości czy życzliwości względem bliźnich. Stąd treść moralności muzułmańskiej w dużym stopniu zbieżna jest z zasadami moralności katolickiej<sup>40</sup>.

Islam i katolicyzm zgodne są również w powiązaniu moralności z wiarą. Ze wspólnie wyznawanej wiary wynikają, dla całej wspólnoty wierzących, moralne zasady życia i postępowania.

<sup>37</sup> Por. M. Boisard, *L'islam et la morale internationale*, Paris 1979, 61. 419 n.

<sup>38</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, 419 n.

<sup>39</sup> Por. J.-M. Abd-El-Jalil, *Aspects intérieurs de l'islam*, Paris 1949, 188.

<sup>40</sup> Por. J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu*, dz. cyt., 128 n.

W drodze do osiągnięcia celu życia ludzkiego, jakim jest zbawienie, niezbędny jest wkład ze strony człowieka, a mianowicie postępowanie zgodne z przyjętą wiarą. W świetle teologii muzułmańskiej i katolickiej, postępowanie człowieka, moralnie dobre, jest nieodzownym warunkiem, a tym samym środkiem prowadzącym do osiągnięcia celu życia ludzkiego<sup>41</sup>.

Jednak katolicka koncepcja moralności znacznie odbiega od moralności muzułmańskiej. Istotą bowiem moralności islamu jest posłuszeństwo prawu Bożemu. Wszyscy, którzy podporządkowują się koranicznemu prawu Bożemu, są dobrzy, ci zaś, którzy łamią to prawo, są źli i potępieni. Jest to więc moralność o charakterze legalistycznym, w której wymaganie Boże utożsamia się z szeregiem zaleceń i nakazów o znaczeniu i skutkach prawnych<sup>42</sup>.

Natomiast dla moralności katolickiej najistotniejsze znaczenie ma treść prawa Bożego, a nie jego brzmienie. To zaś oznacza osadzenie wymagania Bożego nie w sferze rozlicznych nakazów i zakazów, lecz w sercu człowieka. W tym sensie zrozumiałe staje się uproszczenie stosowane w katolicyzmie, a zamykające wielość przykazań w podwójnym przykazaniu miłości.

O istocie moralności katolickiej decyduje nie tyle posłuszeństwo prawu Bożemu, ile pragnienie uczestniczenia w Boskiej naturze, które człowiek osiąga dzięki adopcji nadprzyrodzonej. W oparciu o łaskę Bożą moralność przekształcona zostaje w nadprzyrodzony dialog człowieka z Bogiem, w którym chrześcijanin przyjmuje wezwanie moralne Boga nie jako twardy przymus, lecz jako szansę samourzeczywistnienia siebie. Podejmuje więc wolne decyzje nie w sposób legalistyczny, lecz w oparciu o najgłębsze przekonanie wypływające z wiary i kieruje się miłością oraz dojrzałą odpowiedzialnością<sup>43</sup>.

Wymiar wspólnotowy moralności katolickiej również opiera się o więzy nadprzyrodzone, łączące wiernych z Bogiem oraz między sobą. W islamie moralne udoskonalenie wiernych umacnia jedność wspólnoty wierzących. Natomiast moralność katolicka jest moralnością ludzi, którzy zostali zjednoczeni przez łaskę Bożą we wspólnocie ludu Bożego i ukształtowani na obraz Chrystusa. Ta prawda kształtuje świadomość moralną chrześcijan, przypomina im o ich godności i jest siłą motywacyjną ich zachowań. Szczególną konsekwencją owego związku chrześcijanina z Chrystusem jest możliwość, a nawet potrzeba traktowania każdego człowieka jako swego brata (KDK 12, 24, 27; KK 9). Jest

<sup>41</sup> Por. Z. Perz, *Wiara a moralność*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pr. zb. (red. B. Bejze), Warszawa 1967, t. 4, 156 n.

<sup>42</sup> Por. M. Boisard, dz. cyt., 59.

<sup>43</sup> Por. J. Trütsch, J. Pfammatter, art. cyt., 837 n.

to więc moralność Kościoła jako wspólnoty miłości nadprzyrodzonej<sup>44</sup>.

### Zakończenie

Dostrzeganie wspólnych wartości religijnych i moralnych, których istnienie zasygnalizował Sobór Watykański II, konieczne jest dla umożliwienia owocnego dialogu Kościoła z islamem. Dokonując analizy treści wiary i moralności muzułmańskiej oraz katolickiej, odnajdujemy wiele wspólnych elementów, które mogą stanowić istotną płaszczyznę dialogu. Wspólny obu religiom monoteizm, profetyzm, historyczny charakter Objawienia Bożego oraz zbieżność wielu zasad moralnych, wskazują na możliwość i potrzebę wzajemnego zbliżenia katolicyzmu z islamem.

Jednakże ukazywanie wspólnych wartości nie wystarczy, aby dojść do trwałego porozumienia. Oznaczałoby to pewną połowiczność. Tymczasem prawdziwy dialog domaga się pełnej prawdy, a więc dostrzeżenia zarówno tego, co łączy, jak i tego, co różni katolicyzm z islamem.

W takim ujęciu można zauważyć, że doktryna muzułmańska, interpretując pojęcie wiary i moralności, nie uwzględnia wymiaru nadprzyrodzonego, który jest najistotniejszy dla nauki katolickiej. Wyrazem tego wymiaru jest łaska Boża, która — według doktryny katolickiej — oznacza działanie Boga w człowieku niczym przez człowieka nie zasłużone i płynące całkowicie z Bożej miłości. Dzięki łasce Bożej człowiek zostaje wyniesiony do porządku nadprzyrodzonego i staje się dzieckiem Bożym. Owa łaska decyduje, że akt wiary stanowi wewnętrzne zjednoczenie Boga z człowiekiem, u podstaw którego znajduje się pełne miłości samoudzielenie się Boga ludzkości oraz pełne zaufania zdanie się całego człowieka na Boga. Tym samym wiara, rozumiana jako unia miłości, jednocząca Boga Ojca z ludźmi jako dziećmi Bożymi, nabiera charakteru nadprzyrodzonego.

Analogicznie zachodzi zasadnicza różnica między moralnością islamu a moralnością katolicką. W moralności islamu brak jest bowiem wymiaru nadprzyrodzonego, który charakteryzuje moralność Kościoła, a który wynika z udziału człowieka w boskiej naturze, dzięki łasce Bożej. Tym samym moralność muzułmańska nie dotyka wewnętrznego życia Bożego, zaś wymagania Boże utożsamia się z szeregiem zaleceń i nakazów o znaczeniu i skutkach prawnych. Najistotniejszym jej wyrazem jest nie miłość, lecz dawanie świadectwa Bogu zgodnie z prawem koranicznym.

<sup>44</sup> Por. Z. Perz, art. cyt., 156.