

Ks. Piotr KACZMAREK

DAR AL-ISLAM – ORBIS CHRISTIANORUM :
KONFRONTACJA CZY DIALOG?
CZYLI SEYYED HOSSEIN NASR NA TEMAT WSPÓŁCZESNEGO
ISLAMU I JEGO STOSUNKU DO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Treść: 1. Między Wschodem a Zachodem. 2. Islam jako religia pierwsza i ostatnia. 3. Czym jest „fundamentalizm”? 4. Pomost między Wschodem a Zachodem. 5. Podsumowanie.

Słowa kluczowe: Seyyed Hossein Nasr, fundamentalizm, islam, chrześcijaństwo, dialog.

Keywords: Seyyed Hossein Nasr, Fundamentalism, Islam, Christianity, Dialog.

1. Między Wschodem a Zachodem

Dar al-islam oznacza ziemie islamu, strefę wpływów, tereny objęte religią muzułmańską praktykowaną za pośrednictwem prawa *szari'at*. Kiedy Muhammad 15 lipca 622 roku uciekał z Mekki do Medyny na czele swojego niewielkiego oddziału, uchodząc przed wrogo do niego ustosunkowanym plemieniem Kurajszytów, nic jeszcze nie zapowiadało, że religia, którą Prorok zaczął od niedawna głosić, w tak krótkim czasie opanuje niemal cały basen Morza Śródziemnego. Z niewielkiej grupki zwolenników Muhammada wyrosła potężna *umma*, która złączona jedną religią, dysponowała ogromną armią i niezaspokojonym apetytem powiększania *dar al-islam*. Bogactwo i siła kalifatu oraz kultura i nauka, które rozwinięto w muzułmańskich madrasach i ośrodkach naukowych dodawały splendoru i blasku całemu imperium skrywającym się pod sztandarem Proroka.

W tym samym czasie już od kilku wieków początkowo w Azji i Afryce, a potem głównie w Europie, budowała swą kulturę religia chrześcijańska. Odkąd cesarz Konstantyn Wielki wydał w 313 roku edykt Mediolański nadający prawo do publicznego wyznawania wiary w Chrystusa na terenie Cesarstwa Rzymskiego, chrześcijanie zaczęli przeobrażać świat, w którym żyli według zasad Ewangelii. Przez kolejne wieki duch chrześcijański przenikał sferę kultu, sztuki i polityki, ogniskując wszelkie dziedziny życia na osobie Jezusa Chrystusa, rozszerzając tym samym coraz bardziej zasięg *orbis christianorum*. Apogeum teocentryzmu chrześcijańskiego przypadł na czasy średnio-wiecznej Europy, kiedy to Kościół katolicki stał się najbardziej oddziałyującą siłą.

Oba imperia, to muzułmańskie, i to chrześcijańskie, zetknęły się w pierwszej decydującej bitwie pod Poitiers w 732 roku, kiedy to Karol Martel, król Francji, zatrzymał pochód wyznawców islamu na Europę. Owo wtargnięcie nieznannej siły na Stary Kontynent, miało swój niebagatelny wpływ na świat chrześcijański, który wobec islamu na

nowo musiał określić swoją tożsamość, wytyczyć nowe granice. Dokonał się wtedy również nowy podział geopolityczny świata. Odtąd konfrontacja między obiema religiami, przybrała wymiar walki między dwoma światami – Wschodem *dar al-islam* – a Zachodem *orbis christianorum*, gdzie zwycięstwo lub porażka militarna posiadała najczęściej odniesienie religijne¹.

W tej wspólnej historii nie brakowało bolesnych ran nawzajem sobie zadawanych, żeby chociaż wspomnieć kwestię krucjat i okoliczności im towarzyszących. Nie brakowało jednak i gestów dobrej woli, które choć nieliczne, to jednak były znakiem chęci pojednania i próbą pokojowego współżycia². Nie do przecenienia jest wpływ filozofii arabsko-muzułmańskiej na filozofię średniowieczną w Europie, a zwłaszcza dzieło przechowania filozofii helleńskiej na uczelniach *dar al-islam*³. Wiek XVI natomiast to czas europejskiej fascynacji Orientem, co skłoniło do naukowej eksploracji kultury islamu i jeszcze większego otwarcia się na skarby duchowe i intelektualne Wschodu. Z drugiej strony procesy integracyjne otworzyły także część świata islamu na kulturę chrześcijańską. XX wiek, a także początek wieku XXI stał się ze strony Kościoła katolickiego czasem próby zintensyfikowanego dialogu, który z nieamtym wysiłkiem konsekwentnie podejmowali ostatni papież⁴.

Okazuje się, że także w naszych czasach oba światy pozostają dla siebie wciąż nieznane, nie brakuje uprzedzeń i nieufności z obu stron. I chyba dziś niełatwo jest dzielić

¹ Po ostatecznym zdobyciu Konstantynopola w 1453 roku, sułtan triumfalnie wjechał na koniu do świątyni Hagia Sofia przemieniając ją na meczet i zaznaczając w ten sposób, która religia w tym miejscu jest religią panującą. Porażkę obrońców trafnie skomentował Kazimierz Zakrzewski: „Bizancjum przestało istnieć. »Gród przez Boga strzeżony« stał się na długie wieki stolicą sułtanów” (K. ZAKRZEWSKI, *Bizancjum w średniowieczu*, Kraków 1995, 88).

² Można tu wspomnieć między innymi: list apostolski *Nobilitas tua* z 1073 roku papieża Grzegorza VII, list apostolski *Gaudemus in Domino* z 1246 roku papieża Innocentego IV, list *Epistola ad Mahometam II* z 1461 roku papieża Piusa II, a także dzieło Mikołaja z Kuzy *Cribatio Alcorani*.

³ Na ten temat zob.: M. KURDZIAŁEK, "Udział niektórych trzynastowiecznych lekarzy i przyrodników w recepcji filozoficznych pism Awicenny i Awerroesa", *Studia Philosophiae Christianae* 11(1973) nr 2, 5-19; CH. BURNETT, "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe", w: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, red. P. ADAMSON, R. C. TAYLOR, Cambridge 2005, 370-404; O. LEAMAN, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Warszawa 2004. Zwłaszcza rozdział 8: Kwestia transmisji, 197-222; P. KACZMAREK, "Rola filozofii arabskiej w recepcji arystotelizmu w europejskiej myśli filozoficznej – zarys problematyki", *Studia Loviciensia*, 10(2008), 205-217; K. PACHNIAK, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010.

⁴ Na ten temat można przeczytać między innymi: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, red. E. SAKOWICZ, Warszawa 1997; M. AYOUB, "Jan Paweł II o islamie", w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, wybór i oprac. B. L. Sherwin, H. Kasimow, Kraków 2001, 177-193; I. M. ABU-RABI, "Jan Paweł II a islam", w: tamże, 194-212; S. GRODŹ, "Kontakty muzułmańsko-chrześcijańskie", w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Studia religiologiczne 1, dz. zb., red. H. ZIMON, Lublin 2001, 421-425; *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog. Jan Paweł II. Vittorio Messori, Eugeniusz Sakowicz*, red. P. Słabek, Kraków 2001; H. TEISSIER, "Chrześcijanin wobec islamu", tłum. M. Bajerowicz, w: *Czy islam jest religią terrorystów?*, red. E. Sakowicz, Kraków 2002, 147-171; P. KACZMAREK, "Jan Paweł II – kontynuator czy prekursor idei dialogu z islamem – zestawienie dorobku Papieża-Polaka w kontaktach z przedstawicielami muzułmańskiego świata", *Łódzkie Studia Teologiczne* 21(2012), 107-121; E. SAKOWICZ, "Papież Benedykt XVI wobec islamu", *Studia Loviciensia* 15(2013), 107-123 (tam też autor wynotowuje dokumenty Benedykta XVI, w których znajduje się wzmianka na temat islamu, 109-111).

świat na *dar al-islam* i *orbis christianorum*, gdyż poprzez różnego rodzaju zjawiska cywilizacyjne oraz procesy globalizacji, coraz trudniej jest dostrzec w społeczeństwach jakąś jednolitość, a bardziej widzi się różnorodność i pluralizm. Migracja ludzi spowodowana współczesnymi możliwościami komunikacyjnymi oraz łatwym dostępem do najrozmaitszych miejsc tworzących *Global village*, sprawia, że dziś jest bardzo trudno wytyczać jakieś kulturowo-religijne granice na mapie świata. Z drugiej strony wciąż dostrzega się wysiłek, by zachować swoją tożsamość, by ochronić te wartości, które przez całe wieki były głoszone w świecie Zachodu i Wschodu. Znany polski orientalista prof. Marek M. Dziekan diagnozuje stan poszukiwań współczesnego islamu w następujący sposób: „Analiza dróg refleksji współczesnych intelektualistów arabskich wskazuje, że najistotniejszymi dla nich sprawami są przede wszystkim problemy samego świata arabskiego lub świata islamu, zagadnienia własnej tożsamości, jakie napotkali Arabowie, próbując naśladować innych, przede wszystkim Zachód”⁵. Także świat chrześcijański ciągle zмага się sam w sobie, ścierając się z wkraczającą sekularyzacją i relatywizmem norm, które do tej pory były uznawane za fundament życia społecznego, a dziś są częstokroć podważane czy wręcz zwalczane.

Patrząc na te zjawiska przemian kulturowych uzasadnionym staje się pytanie o wzajemną relację obu religii – islamu i chrześcijaństwa w dzisiejszym świecie. I o ile powszechniej omawiany w literaturze Zachodu jest obraz inicjatywy dialogicznej świata chrześcijańskiego, to warto się zapoznać z poglądami drugiej strony. Dlatego w tym kontekście ciekawym będzie przybliżenie poglądów prof. Seyyeda Hosseina Nasra, który jako muzułmanin – szyita, jest nie tylko specjalistą wykładu swojej religii, ale również uczonym, który zgłębił główne nurty nauki Zachodu. Urodził się w 1933 roku w Teheranie, jest filozofem i znawcą islamu. Studiował w Stanach Zjednoczonych w Massachusetts Institute of Technology, a później na Uniwersytecie Harvarda. Po powrocie do Iranu jego działalność naukowa związana była przez pewien czas z Teheranem, gdzie wykładał na tamtejszym uniwersytecie w latach 1958-1979. Obecnie współpracuje z Uniwersytetem Jerzego Waszyngtona (Washington, D.C.), gdzie od 1984 roku aż do chwili obecnej prowadzi zajęcia. Nasr zajmuje także stanowisko przewodniczącego Fundacji Badań nad Tradycją, jest autorem kilkudziesięciu książek dotyczących tematyki islamu, a jego publikacje są głównie anglojęzyczne⁶.

Zanim podejmiemy refleksję nad treścią prac Nasra, warto poczynić istotną uwagę metodologiczną. Trzeba bowiem zauważyć, że twórczość teherańskiego profesora zawiera w sobie w sposób genetyczny optykę muzułmańską. Dlatego nie sposób z perspektywy kultury chrześcijańskiej zgodzić się z treścią niektórych twierdzeń i postulatów Nasra. Jednak nie polemika będzie celem tego artykułu, a jedynie prezentacja poglądów Nasra. Myślę, że w tym przypadku możemy powołać się na sugestie jakie przekazał prof. Danecki, gdy tłumaczył jedno z dzieł Nasra i natrafił na trudny do przyjęcia dla Europejczyka sposób myślenia; polski orientalista pisze: „Nie staram się tu dyskutować z argumentacją Nasra, lecz jedynie przedstawić jego przesłanki. Oba bowiem podejścia – tradycyjne muzułmańskie i zachodnie racjonalistyczne są nieprzystające, stąd też nie można mówić o dyskusji między nimi. Każdy z tych poglądów wychodzi z innych założeń: tradycja z punktu widzenia wiary, orientaliści z punktu widzenia euro-

⁵ M. M. DZIEKAN, *Złote stolice Arabów*, Warszawa 2011, 34.

⁶ Na polskim rynku są dostępne dwie publikacje tego Autora: *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1988, ss. 184 oraz *Istota islamu*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2010, ss. 280.

pocentrycznego racjonalizmu. Te poglądy mogą współistnieć, ale dyskusja między nimi jest niemożliwa⁷. Pozostając zatem przy tak ukazanej perspektywie, postaramy się w poniższym przyczynku, jak najwierniej oddać tok myśli Nasra, unikając jednocześnie otwartej polemiki z jego stanowiskiem. Albowiem, jak dodaje jeszcze Danecki: „[...] nie o dyskusję tu chodzi, lecz o zrozumienie stanowiska innej kultury i wczucie się w przesłanki tworzące takie stanowisko”⁸.

2. Islam jako religia pierwsza i ostatnia

Jeśli mówi się o współczesnym islamie, to nie można zawęzić tego spojrzenia do perspektywy jedynie geopolitycznej; nie należy także określać owej „współczesności” tylko według współrzędnych odnoszących się do wartości socjologicznych, przedstawiających ilość wyznawców. Bowierni uniwersalizm islamu kryje się dużo głębiej, bo już w jego samych założeniach, określających religię muzułmańską jako pierwotną, a zarazem jako ostatnią. Fenomen islamu jako religii pierwszej i ostatniej Seyyed Hossein Nasr odczytuje w kontekście istnienia innych wielkich religii świata. Według teherańskiego profesora w każdej religii można wyróżnić dwa podstawowe elementy, są to: doktryna i metoda⁹. Stanowią one wspólny mianownik religii w ogóle. Wspomniane podstawy pozwalają zarysować przestrzeń, w której człowiek spotyka się z Bogiem. Doktryna bowiem opisuje rzeczywistość, która ma wartość absolutną i pomaga oddzielić to, co rzeczywiste i prawdziwe, od tego, co względne i złudne. Metoda zaś pozwala człowiekowi na wiązanie się z Bogiem i życie według zasad absolutnych. Krótko mówiąc: doktryna, to ortodoksja, a metoda, to ortopraksja. Nie znaczy to jednak, że każda religia jest taka sama. Religie bowiem różnią się od siebie językiem doktryny i różnym sposobem realizowania metody. Dlatego Nasr jest przeciwnikiem idei pluralizmu religijnego, uważając, że religia jest możliwa jedynie dzięki objawieniu, a nie ludzkim ustaleniom i wyobrażeniom.

W przypadku islamu doktryna ukazuje Boga takim, jakim jest, w Jego absolutnej rzeczywistości. Choć religia muzułmańska należy do religii historycznych, to stara się pokazać Boga w Jego pozahistorycznym kontekście. Nawet jeśli Bóg objawił się w czasie, islam mówi o Bogu w oderwaniu od czasu. Powyższe przemyślenia Nasra zarysowują pewien kontrast w stosunku do chrześcijaństwa. Albowiem dla teherańskiego profesora chrześcijaństwo ukazuje Boga jedynie w Jego przejawie (Wcielenie Logosu w historii¹⁰), a człowieka w jego skażonej naturze (po grzechu pierworodnym). Tymczasem islam stroni od utożsamiania swojej religii z założycielem, chce mówić raczej o

⁷ J. DANECKI, "Od tłumacza", w: S. H. NASR, *Idee i wartości...*, dz. cyt., 7.

⁸ Tamże, 11.

⁹ Por. S. H. NASR, *Idee i wartości...*, dz. cyt., 17.

¹⁰ Odmienne rozumienie osoby Jezusa i Jego misji jest jedną z najistotniejszych różnic doktrynalnych między islamem a chrześcijaństwem. Dla muzułmanów Jezus jest prorokiem, a przypisywanie Mu przez chrześcijan atrybutu Boskości, jest traktowane przez wyznawców islamu jako przypisywanie Bogu towarzyszy, czyli bałwochwalstwo. Temat jest dość szeroko opisywany w literaturze przedmiotu i należy do klasycznych zagadnień. Zobacz choćby: E. SAKOWICZ, "Doktryna islamu", w: TENŻE, *Czy islam jest...*, dz. cyt. (podrozdział: *Jezus i Jego matka*, 69-77); K. KOŚCIELNIAK, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002, 209-210. Także w samym Koranie możemy znaleźć teksty podważające trynitarną naturę Boga chrześcijan oraz chrześcijańskie rozumienie osoby Jezusa. Por: *Koran* 3, 49; 3, 59; 4, 157; 4, 171; 5, 116; 9, 30; 19, 30; 19, 34-35.

samym Bogu. Dlatego – jak twierdzi Nasr – błędnym jest nazywanie islamu „mahome-
tanizmem”. Można by mówić raczej o „allahizmie”¹¹.

Zdaniem Nasra na rzeczywistość islamu należy patrzeć bardzo szeroko. Teherański uczyony jako najbardziej podstawową zasadę tożsamości *muslim* – poddanego, określa następującą regułę: „Być muzułmaninem znaczy podporządkować swoją wolę woli Bożej, posługując się wolnym wyborem”¹². A to znaczy, że mówiąc najogólniej, każdy, kto jest otwarty na objawienie i pragnie je przyjąć, już jest muzułmaninem. W tym sensie zwłaszcza tzw. „religie księgi”, w tym chrześcijaństwo, wpisują się w sens orędzia islamu¹³. Kolejnym przejawem posłuszeństwa włączającego stworzenie w obręb religii muzułmańskiej, jest obediencja wobec praw natury. W tym sensie wszystko we wszechświecie jest *muslim*, albowiem cała przyroda postępuje zgodnie z wolą Stwórcy. Jedynie człowiek musi zdobyć się na akt woli i poddać się Bogu. Jednak najpełniej poddanie realizuje się w życiu świętych. Święty przyjmuje wszystkie prawa nadane przez Boga, tak jak przyroda przyjmuje prawa natury. Święty jednak czyni to w sposób świadomy, poprzez swój wolny wybór, przyroda zaś w sposób bierny. Człowiek ma do swojej dyspozycji własną inteligencję, która według doktryny islamu, jeśli jest dobrze wykorzystana, musi prowadzić do Boga. Dlatego ludzie, którzy upadają w wierze, są postrzegani w religii muzułmańskiej nie jako ludzie słabej woli, ale jako ludzie nie potrafiący korzystać z własnego rozumu. Ludzki upadek, grzech, słabość są różnie tłumaczone w chrześcijaństwie i w islamie. Chrześcijaństwo opiera ludzką słabość na doktrynie grzechu pierworodnego, natomiast religia muzułmańska przyjmuje słabość ludzką jako wyjściowy status ontologiczny człowieka. Jak stwierdza Nasr: „Człowiek jest po prostu niedoskonały dlatego, że jest człowiekiem, ponieważ Bóg jest jedyną doskonałością”¹⁴.

Islam uznaje siebie za religię pierwotną (*ad-din al-hanif*), gdyż opiera się na zasadzie jedności – *tawhidu*, która ogniskuje w sobie główne idee religii muzułmańskiej¹⁵. W przekonaniu Nasra każda religia opiera się na doktrynie jedności. Ta doktryna stanowi niejako mianownik łączący wszystkie religie, mianownik, który jest pewnego rodzaju

¹¹ Por. S. H. NASR, *Idee i wartości...*, dz. cyt., 19.

¹² Tamże, 29.

¹³ Taką podstawę przynależności do *ummy* muzułmańskiej znajdujemy nie tylko w historii wykładu nauki islamu, ale także w niektórych współczesnych profilach nauczania. Piszą na ten temat M. Klöcker oraz M. i U. Tworuszka: „Próbowano więc podkreślać ideę uniwersalności wspólnoty islamu, przypisując Prorokowi następującą wypowiedź: »Arab nie jest lepszy od nie-Araba ani nie-Arab nie jest lepszy od Araba, ani biały nie jest lepszy od kolorowego – chyba że z racji swojej pobożności«. Współczesny egipski podręcznik szkolny do nauki religii daje tej uniwersalistycznej, przyjaznej obcym idei następujący wyraz: »Umma nie opiera się na rasie, języku, historii czy jednym krajem, ale na wiecznych humanistycznych zasadach religijnych. W niej ludy, rasy i kolory stają się braterstwem rodzinnym. Należą do niej Arabowie, nie-Arabowie, ludzie ze Wschodu i z Zachodu, biali i czarni« (M. KLÖCKER, M. i U. TWORUSCHKA, *Etyka Wielkich Religii. Mały słownik*, tłum. M. M. Dziekan, M. Mejor, P. Pachciarek, Warszawa 2002, 53).

¹⁴ S. H. NASR, *Idee i wartości...*, dz. cyt., 26.

¹⁵ Nasr na temat *tawhidu* pisze w następujący sposób: „Jedyny Bóg, znany pod swoim arabskim imieniem Allah, pod każdym względem skupia na sobie rzeczywistość islamu, a świadectwo Jego jedności i jedyności zwanej *tauhid*, to oś, wokół której koncentruje się wszystko, czym jest islam” (S. H. NASR, *Istota...*, dz. cyt., 13). W innym miejscu teherański filozof powie, że: „Jedność jest alfą i omegą islamu” (TENŻE, *Idee i wartości...*, dz. cyt., 30).

elementem pierwotnym i podstawowym. A skoro islam w sposób tak istotny oparty jest na zasadzie *tawhid*, to, według teherańskiego uczonego, słusznie rości sobie prawo do miana religii pierwotnej. Zadaniem islamu było przypomnienie światu owej pierwotnej zasady, dlatego też religia muzułmańska bez większego problemu włącza do swej historii jako proroków, wszystkie wielkie postaci biblijne, przypisując im to, że głosili oni islam, a w tym zasadę *tawhidu*. Pierwszym prorokiem był już Adam, który stał się piewą monoteizmu. Ludzkość jednak szybko zapomniała o Bogu jedynym i pojawił się na świecie politeizm. Wiarę w jednego Boga przywołał na powrót Abraham. Jest to postać, która łączy w sobie trzy wielkie religie: islam, chrześcijaństwo i judaizm. I o ile judaizm, w rozumieniu Nasra, reprezentuje religię prawa, to chrześcijaństwo akcentuje wewnętrzny wymiar religii, skupiając się na duchowym jej sensie. Jezus nie przyniósł prawa, ale pokazał drogę jego realizacji przez miłość. Chrystus w islamie ma zatem status proroka, religia muzułmańska odrzuca zaś Boskość Jezusa, a przez to także prawdę o Trójcy Świętej.

Według wykładu wiary muzułmańskiej dopiero prorok Muhammad, zwany „Pieczęcią Proroków” (*chatam al-anbija*) dopełnił dzieła doprowadzenia do końca objawienia, łącząc prawo (*szari'at*) i drogę (*tarikę*) w jednej doktrynie. Dlatego islam jest także religią ostatnią. Według wiary muzułmańskiej nie przyjdzie żaden nowy prorok, aż nie nastąpi kres świata. Islam postrzegany właśnie jako religia ostatnia rości sobie jednocześnie prawo do tego, by do własnego dziedzictwa duchowego włączać, te wszystkie doświadczenia innych religii, które w islamie zostały w sposób szczególny uwypuklone. To dlatego w Koranie odnajdujemy liczne nawiązania do Biblii i Tory. Seyyed Hossein Nasr docenia zatem religię chrześcijańską i widzi w niej wiele cennych elementów, choćby wezwanie do miłości. Ostatecznie jednak wypełnienie objawienia teherański uczoney widzi w islamie, który postrzega jednocześnie jako religię pierwotną i ostatnią, wzywając człowieka przede wszystkim do świadomego poddania się Bogu, a przez to stania się prawdziwym *muslim*.

3. Czym jest „fundamentalizm”?

Niewątpliwie zastanawiając się nad perspektywą relacji islamu do chrześcijaństwa, nie sposób nie odnieść się do pojęcia fundamentalizmu, który Zachód bardzo mocno kojarzy ze światem muzułmańskim. Pojęcie to, choć przecież wielowymiarowe, sprowadzane jest najczęściej do postaw bardzo skrajnych, wręcz wrogich idei światowego pokoju i wolności religijnej. Takie zjawiska jak terroryzm i walka zbrojna w imię religijnych haseł niemal odruchowo odczytywane są jako jedyny synonim fundamentalizmu. Nie da się ukryć, że dla przeciętnego mieszkańca zachodniego świata obraz muzułmańskiego fundamentalisty kojarzy się z jakimś niebezpiecznym zjawiskiem, z absurdalną przemocą, która z nieuzasadnionych przyczyn pragnie wdrzeć się do ich społeczności i spopielić świat kultury zachodniej. Te radykalne obrazy podsycane są przez massmedia, które zwykle w sposób bardzo skrótowy i wybiórczy ujmują rzeczywistość. W wyniku tego w wielu ludziach pojawia się uczucie niepokoju, lęku, niechęci, a liczni obserwatorzy widzą w tym negatywnym zjawisku zarzewie konfliktu między światem Zachodu i Wschodu, między *dar al-islam* a *orbis christianorum*.

Czy takie jednostronne interpretowanie fundamentalizmu przez Zachód jest do końca uprawnione? Na pewno sprzeciwia się temu Seyyed Hossein Nasr. Teherański profesor zawsze bierze słowo „fundamentalizm” w cudzysłów, gdyż jak tłumaczy, stało się ono obecnie zbyt wieloznaczne. I właśnie dlatego, że termin „fundamentalizm” w pu-

blicznej debacie jest tak pojemny, niektórzy mogliby oceniać jako negatywne te postawy, które należy łączyć z niczym innym, jak po prostu z ideami tradycyjnego islamu¹⁶. Zresztą samo pojęcie „fundamentalizm” – jak przypomina Nasr – odnajduje swoją genezę w amerykańskim protestantyzmie, a dopiero potem zostało przeniesione w kontekst muzułmański¹⁷.

Nasr zauważa, że wcześniej zdarzały się przypadki zbrojnej walki muzułmanów przeciw zachodniej władzy, jednak nie można było mówić jeszcze o modernistach czy fundamentalistach. Cezurą stał się napływ zachodniego kolonializmu, a przede wszystkim najazd Napoleona na Egipt w 1798 roku. Przed tym dramatycznym dla świata muzułmańskiego wydarzeniem, zdarzały się przypadki uderzenia w imperium islamu ze strony cywilizacji europejskiej. Jednak jak stwierdził Nasr: „[...] żadne z tych wydarzeń: ani holenderska kolonizacja Indii Wschodnich, ani też przenikanie Brytyjczyków do Indii, nie poruszyło muzułmańskich umysłów i dusz tak, jak podbój Egiptu”¹⁸. Od tej pory muzułmanie uświadomili sobie, że konfrontacja z zachodnim światem jest nieunikniona, że przybywa cywilizacja, która nie padnie na kolana przed kulturą muzułmańską i nie zacznie czcić Allaha, jak to wcześniej zrobili Turcy i Mongołowie.

W odpowiedzi na te zjawiska związane z ekspansją Europy, pojawiły się w świecie islamu rozmaite reakcje. Jedni uważali, że klęska związana jest z odejściem od pierwotnego przesłania islamu i należy ją odczytywać jako karę zesłaną przez Boga. Takie teorie snuł między innymi Muhammad Ibn Abd al Wahhab twórca tzw. wahhabizmu, który postulował powrót do źródeł z pominięciem XIII/XIV stuleci tradycji¹⁹. Inne ugrupowania zwróciły się ku mahdyzmowi, rozwijając eschatologiczne idee, mówiące o przepowiadanych ucisku muzułmanów na końcu czasów. Jako trzecia reakcja na opisywane zjawiska, pojawiła się według Nasra postawa, mówiąca, że nowe czasy wymagają nowych regulacji prawnych, a to, co zostało ustalone na początku VII wieku, nie jest w stanie opisać czasów współczesnych i musi poddać się reformie. Ruch modernistyczny, który krzewił te postulaty najczęściej wiązany jest z Persem Dżamalem ad-Dinem al-Afghanim oraz Muhammadem Abduhem. Choć przedstawiciele tendencji modernistycznych było więcej, to jednak ich postulaty opierały się w zasadzie na tym samym – na zachwycie racjonalizmem, nacjonalizmem i nowoczesną wiedzą Zachodu, a walki, które przywódcy islamu toczyli z władcami Zachodu, coraz rzadziej odnajdowały swoją genezę w religii²⁰. Czwartą grupą, która zareagowała na ekspansję Europy w świat islamu,

¹⁶ Por. S. H. NASR, *Islam. Religion, History, and Civilization*, New York 2003, 178.

¹⁷ Zwraca na to uwagę również Michał Moch, zaznaczając, że fundamentalizm protestancki, który powstał pod koniec XIX wieku w Stanach Zjednoczonych, wyrósł z negacji kultury zachodniej i wzorców europejskich przenoszonych na grunt Nowego Świata. Ponadto, jak dodaje Moch, w języku arabskim trudno znaleźć prosty odpowiednik pojęcia „fundamentalizm”, spotykamy natomiast takie zwroty jak: *salafijja* – „chęć powrotu do źródeł”, *tamaamijja* – „czynienie z islamu potęgi, praktykowanie wszystkich zasad religii”, *dżumuud* – „zatwardziałość w poglądach”, *tataruf ad-dini* – „radikalizm religijny” (por. M. MOCH, „Sen o potęgze. Fundamentalizm religijny a islam i judaizm”, *Tygodnik Powszechny*, nr 2814/2003, 24, 6).

¹⁸ S. H. NASR, *Istota...*, dz. cyt., 94.

¹⁹ Jak zauważa K. Kościelniak, obecnie wahhabizm najbardziej zdomowił się w Arabii Saudyjskiej, stając się swego rodzaju orężem w szerzeniu wpływów muzułmańskich w innych krajach (por. K. KOŚCIELNIAK, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002, 55-57).

²⁰ Teherański profesor zauważa: „Wojny kolonialne, które o narodową niepodległość toczyły przeciwko mocarstwom zachodnim takie postaci, jak Ataturk, Sukarno, Bourghiba i inni, prowadzono w imię nacjonalizmu, a nie islamu” (S. H. NASR, *Istota...*, dz. cyt., 96).

byli różnego rodzaju bojownicy, którzy starali się walczyć o niepodległość. Niektórzy z nich zyskali nawet szacunek i uznanie europejskich dowódców, jako godni i niezłomni przeciwnicy²¹. Kolejnym etapem na drodze przemian społeczno-politycznych w świecie islamu, było uzyskanie niepodległości po II wojnie światowej dla wielu państw muzułmańskich. Liczni obserwatorzy spodziewali się wtedy, że owa wolność i niezależność związana z niepodległością, pomoże w swobodnym rozwoju islamu i życiu zgodnym z wielowiekową tradycją. Jednak, gdy okazało się, że zwesternizowana mniejszość za pomocą mechanizmów demokracji chce rządzić wyznawcami islamu, którzy byli bardzo przywiązani do swoich tradycji religijnych, pojawiła się niechęć do nowych struktur i zdecydowane reakcje. To spowodowało, że zaczęto z coraz większym brakiem zaufania spoglądać na ruchy modernistyczne i liberalne, zwłaszcza te, które występowały w połączeniu z ideologią komunistyczną.

W ostatnich dziesięcioleciach wielu muzułmanów zintensyfikowało swe działania na rzecz odrodzenia się islamu i większej samoświadomości wyznawców wiary muzułmańskiej. Zdaniem Nasra Zachód zbyt szybko w sposób tendencyjny wszystkich propagatorów tej odnowy wrzucił do jednego worka, przyklejając każdemu z nich etykietę „fundamentalisty”. Profesor z Teheranu uważa to za wielkie nadużycie, albowiem, większość prawdziwych reformatorów islamu dąży do swoich celów drogą pokojową. Samo posługiwanie się przemocą jest uzasadnione jedynie w akcie obrony, nigdy zaś islam nie może legitymizować bezprawnego zabijania niewinnych ludzi²². Komentując wywód Nasra, można powiedzieć, że postawę tradycjonalizmu rozumie on w dużej mierze także jako postawę „fundamentalizmu”, ale bierze ten drugi termin w cudzysłów z racji na skrajnie negatywne konotacje tego określenia w świecie Zachodu.

Nasr największe zagrożenie widzi jednak w „fundamentalizmie” sekularystycznym, który stara się siłą wedrzeć w każdą kulturę i zniszczyć ją, przyjmując różne stopnie agresji i politycznego zakłamania, a który jego zdaniem jest produktem zeświecczonego Zachodu. Jest to zjawisko dużo gorsze niż „fundamentalizm” religijny objawiający się w trosce o swoją religię. Może dlatego, teherański profesor nie bał się skomentować ataku na World Trade Center (WTC) w Nowym Yorku, który miał miejsce 11 września 2001 roku, słowami: „Nie można nigdy zapomnieć, że ten rodzaj »fundamentalizmu« to druga strona medalu modernizmu, bez którego ten pierwszy nie mógłby istnieć”²³. Zdaniem Nasra w centrum islamu wciąż znajduje się islam tradycyjny, zaś fanatyczny ekstremizm religijny i sekularystyczny modernizm, stanowią obrzeża *dar al-islam*. Pierwszą i podstawową metodą walki wyznawców islamu winna być walka intelektualna i duchowa, a użycie siły uprawomocnione jest jedynie w przypadku walki obronnej.

Nasr nie postrzega zsekularyzowanego Zachodu, jako świata chrześcijańskiego w czystej postaci. Zeświecczenie i modernizm postrzega raczej jako zjawisko odrębne, które atakuje zarówno *dar al-islam* jak i *orbis christianorum*, choć swoją genezę ma

²¹ Nasr przytacza tu dwie postaci – *amira* Abd al-Kadira, który walczył o wolność Algierii, a na temat którego generał francuski napisał pochwałę do Paryża, mówiąc, że czuł się jakby walczył z jednym z proroków Starego Testamentu. Drugi bojownik, to imam Szamil, który wiele lat opierał się na Kaukazie przed naporem Rosji.

²² Nasr stwierdza to bardzo jasno: „Ci, którzy wyrządzają szkodę niewinnym, niezależnie od powodów, jakimi się kierują, sprzeciwiają się wyraźnie naukom Koranu i szari’atu dotyczącym pokoju i wojny” (S. H. NASR, *Istota...*, dz. cyt., 98).

²³ S. H. NASR, *Islam. Religion...*, dz. cyt., 182 (tłum. P. K.).

oczywiście na Zachodzie, w krajach wywodzących się z kultury chrześcijańskiej. Ta ingerencja modernizmu spotyka się niekiedy ze zbrojnym sprzeciwem, ale jak zaznacza Nasr: „[...] dla znacznej większości muzułmanów tradycyjne normy, oparte na pokoju i otwartości wobec innych, normy, które porządkowały ich życie przez stulecia, przeciwne zarówno sekularystycznemu modernizmowi, jak i »fundamentalizmowi«, są niezwykle ważne [...] tradycyjny islam opowiada się za pokojem i porozumieniem w takim samym stopniu co tradycyjny judaizm i chrześcijaństwo”²⁴. Widzimy zatem wyraźnie, że Nasr nie jest zwolennikiem skrajnych postaw, choć dostrzega je w łonie islamu i próbuje zrozumieć. Na pierwszy plan wysuwa jednak hasło wzywające do praktykowania pokoju, sprawiedliwości i miłosierdzia, jako prawdziwe wartości tradycyjnego islamu.

4. Pomost między Wschodem a Zachodem

Jak to wynika z wcześniejszych rozważań profesora Nasra, jednym z podstawowych zadań stojących dzisiaj przed islamem jest opowiedzenie się wobec ruchów modernistycznych i laickich. Nie chodzi jedynie o szukanie własnej tożsamości, ale podjęcie swego rodzaju walki o pokój na świecie, o pokój między Wschodem a Zachodem. Najskuteczniejszą walką według teherańskiego uczonego będzie umacnianie tradycyjnego islamu. A tradycyjny islam żyje według głębokiego przekonania, że Bóg panuje zarówno nad Wschodem, jak i Zachodem, a symboliczna oś świata nie znajduje się po żadnej z wymienionych stron, ale pośrodku²⁵. Niestety po obu stronach cywilizacji spotyka się postawy, które bezrefleksyjnie powtarzają zarzuty wobec drugich, utrwalając w ten sposób wiele uproszczeń i wzajemnych antagonizmów. Co więcej, coraz trudniej mówić o prostym podziale świata na Wschód i Zachód, albowiem zwiększone zjawisko migracji ludzi sprawia, że linię demarkacyjną już nie jest tak łatwo wytyczyć, jak to miało miejsce kilka wieków temu. W krajach Europy i Ameryki zamieszkuje coraz więcej muzułmanów, ale i w krajach objętych panowaniem islamu żyją chrześcijanie, dlatego społeczność świata staje się coraz bardziej wymieszana i zróżnicowana.

Jednym z zarzutów, który stawia Zachodowi prof. Nasr jest taki, że Europa odeszła od swoich religijnych założeń, które ją kształtowały w średniowieczu. Świat Zachodu przestał być już teocentryczny, a stał się antropocentryczny. Także osiągnięcia współczesnej cywilizacji mają swoje dwie strony. Swoboda myśli ludzkiej doprowadziła do rozwoju techniki i nauki, co przyniosło wiele udogodnień współczesnemu człowiekowi, ale jednocześnie ten rozwój oparł się bardziej na sile i potędze niż na mądrości. Doprowadziło to do degradacji środowiska i rozwinięcia techniki wojennej, która stała się zabójcza jak nigdy dotąd. Wraz z tymi zjawiskami podąża także zepsucie moralne człowieka, sekularyzacja, rozkład tkanki społecznej i dehumanizacja ludzkości. Teherański uczonego przytacza te procesy, które wywodzą się ze świata Zachodu, by pokazać, że nie ma w świecie czarno-białych rozwiązań, że cywilizacja zachodnia, choć zawiera w sobie ogromny potencjał rozwoju i dobrobytu, potrafi być także zabójcza i niszczyielska. Krytyczna ocena odnosi się także do Wschodu, albowiem jak stwierdza Nasr:

²⁴ S. H. NASR, *Istota...*, dz. cyt., 102.

²⁵ Nasr powołuje się tu na cytat z Koranu: „Bóg jest światłem niebios i ziemi. Jego światło jest podobne do nisy, w której jest lampa [...] Zapala się ona od drzewa błogosławionego – drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu” (*Koran* 24,35 – wszystkie cytaty na podstawie: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986).

„Każda cywilizacja musi nabierać coraz większej świadomości swoich braków i przywar oraz zalet i dobra”²⁶.

Kolejnym wyzwaniem, przed którym staje właściwie każda cywilizacja, jest zdaniem Nasra, zjawisko globalizacji. Globalizacja w jego rozumieniu stara się zunifikować świat ludzkich wartości, narzucając jeden jedyny światopogląd wszystkim ludziom. Co za tym idzie, zdewaluowaniu mogą zacząć podlegać lokalne tradycje religijne wypracowane i kultywowane przez wiele wieków. Dlatego Nasr postuluje: „Jedynie na podstawie pozytywnego i wzajemnego wzbogacającego dialogu między tradycjami religijnymi, który szanuje ich cechy szczególne oraz uznaje uniwersalne prawdy zawarte w ich sercu, można poszukiwać odpowiedzi na najpoważniejsze problemy, przed którymi staje dzisiaj ludzkość”²⁷. To wezwanie Nasra wydaje się być bardzo uniwersalne, oparte na wzajemnej tolerancji i szacunku, bez niwelowania różnic i bogactwa własnych tradycji.

Teherański profesor szuka pomostu, który mógłby łączyć cywilizację Wschodu i Zachodu. W tym kontekście pierwszoplanowe stają się dwie wartości, które pozwalają współistnieć w pokoju i wzajemnym szacunku. Są to mądrość i miłość²⁸, które w tradycji islamskiej są imionami Boga. Jak pisze Nasr: „Serce religii to religia serca, w której wszystkie zewnętrzne formy są transcendentne, serca, które zgodnie ze słowami Proroka jest »tronem nieskończenie dobrego i współczującego«. W tej religii można znaleźć wieczną mądrość, czyli *sophię*, która błyszczy jak klejnot w centrum każdego Bożego przesłania. Jedynie mądrość może nam zapewnić, w tym okresie ciemności i zamieszania, światło harmonii oparte na wiedzy o wartościach oraz serdeczności współczucia i miłości dla innych [...] Jedynie mądrość i miłość religii serca może nas zbawić w świecie rozdieranym przez tak wiele zła i egoizmu, świecie, który chimerycznie marzył o życiu w pokoju, zapominając o Bogu”²⁹. Trudno o lepsze podsumowanie. I choć wywód Nasra koncentruje się na islamie, to, jak zauważa teherański profesor, również *orbis christianorum* odwołuje się do Bożej mądrości, a samego Boga nazywa Miłością (1 J 4, 8). Jeśli zaś chodzi o temat miłości, to w islamie najczęściej był on podejmowany przez sufi. Starali się oni, często za pośrednictwem poetyckiego języka pisać o miłości, która kieruje człowieka ku Bogu i sprawia, że nie jest On już jedynie odległym transcendentnym Absolutem, ale przyjacielem, druhem, czy wręcz kochankiem³⁰.

Świat przeniknięty wartościami mądrości i miłości widzie człowieka do prawdy i odsłania najgłębsze źródło duchowości. Nasr upomina się o duchowość bardzo mocno, bo to w nią najmocniej uderza według niego sekularyzm. Teherański uczoney przyrównał współczesny świat do kwiatu, z którego opadają martwe płatki i łuski. Kwiat pozornie umiera, ale dzięki temu odsłania się jego złoty środek, który na nowo obrośnie płat-

²⁶ S. H. NASR, *Istota...*, dz. cyt., 259.

²⁷ Tamże, 261.

²⁸ Koran, który nazywa Boga *wadud* – „kochający”, w wielu miejscach przywołuje atrybut Bożej miłości: „Bóg niebawem przyprowadzi ludzi, których pokocha i oni Jego pokochają” (*Koran* 5, 54). „Proście o przebaczenie waszego Pana! Następnie nawracajcie się do Niego! Zaprawdę, mój Pan jest litościwy, kochający!” (11, 90). „On – Przebaczący, Miłosiwy!” (85, 14).

²⁹ S. H. NASR, *Istota...*, dz. cyt., 261-262.

³⁰ Por. M. M. DZIEKAN, *Jak modlą się muzułmanie. Antologia modlitw*, Warszawa 1997, 77-78. Tam też niewielki wybór przykładowych utworów napisanych przez sufi.

kami. Bo prawdziwa duchowość nie jest tylko po to, by przetrwać, ale dać siłę napędową całemu istnieniu i światu, który nadejdzie³¹. I jak konkluduje Nasr: „Końcowy akt jednakże okaże się triumfem Ducha, a ostateczny świat będzie zbudowany na Prawdzie, która była i zawsze będzie celem wszelkiej autentycznej duchowości, czy to na Wschodzie, czy na Zachodzie”³².

5. Podsumowanie

Seyyed Hossein Nasr jest jednym z tych ludzi Wschodu, którzy żyjąc na Zachodzie, stara się patrzeć na zjawiska dotyczące świata islamu i świata chrześcijańskiego z perspektywy obu tych religii. Oczywiście Nasr deklaruje się w zdecydowany sposób po stronie islamu, jako wyznawca tej religii, ale jednocześnie rozumie wiele mechanizmów, które kierują światem Zachodu. Nie ustrzega się przy tym wielu uproszczeń, o które zresztą oskarża także świat zachodni. Na pewno teherański profesor stara się pokazać islam jako religię i kulturę pełną tradycji ugruntowanych przez całe stulecia codziennej wierności przesłaniom Koranu i Tradycji. Dla Nasra islam jest religią pokoju, która pielęgnuje w sobie orędzie mądrości i miłości. Jednocześnie Nasr zauważa w islamie wiele problemów i trudności, rodzących się zwłaszcza w konfrontacji z sekularyzacją i modernizmem, które siłą wdzierają się do muzułmańskiego świata głównie za sprawą procesów globalizacji.

Co ciekawe Nasr nie konfrontuje bezpośrednio ze sobą *dar al-islam* i *orbis christianorum*, ale stara się dostrzec zjawiska, które zagrażają obu tym cywilizacjom równocześnie. Mówiąc „Zachód”, Nasr ma na myśli już nie tylko świat chrześcijański *par excellence*, ale w pewnym sensie nowe zjawisko kulturowe, które niesie w sobie zagrożenie nie tylko dla islamu, ale i dla chrześcijaństwa. Znamionami tego negatywnego oddziaływania jest rozrywanie tkanki społecznej, modernistyczne trendy lekceważące świat religii i duchowości w ogóle, niszczenie środowiska naturalnego, rozwój techniki, która nie tylko służy człowiekowi, ale może także stać się narzędziem masowej zbrodni.

Gdybyśmy więc mieli powrócić do pytania zadanego w tytule powyższego artykułu, to trzeba by było powiedzieć, że prof. Nasr jest zdecydowanym zwolennikiem dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego. Sprzeciwia się on nieuzasadnionej przemocy, podejmowanej nawet w imię szczytnych religijnych haseł. Jeśli zaś chodzi o konfrontację, to na pewno stanowi ona wyzwanie dla obu religii – tak samo dla islamu i chrześcijaństwa. Główny konflikt nie przebiega jednak między nimi, ale w nich samych. Główną walkę obie religie muszą podjąć w swoich własnych środowiskach, zmagając się o powrót do korzeni, do tradycji, do duchowości, która pozwala zachować *ethos* zapisany w objawieniu islamu i chrześcijaństwa. Jeśli Wschód i Zachód będą w stanie podjąć tego rodzaju walkę wewnętrzną, mogą być ocalone, jako żywotne kultury, które przez całe wieki dominowały na arenie świata, a co więcej, będą mogły żyć w pokoju.

³¹ Por. S. H. NASR, *Islam in the Modern World. Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition*, New York 2012, 117.

³² Tamże, 118 (tłum. P. K.).

DAR AL-ISLAM – ORBIS CHRISTIANORUM – CONFRONTATION OR DIALOG ?
SEYYED HOSSEIN NASR ON CONTEMPORARY ISLAM AND ITS RELATIONSHIP
WITH CHRISTIANITY

Summary

The relationship between Islam and Christianity is a focus of many conversations about the spiritual condition of the contemporary world. There are many inaccuracies on both sides. For many people Islamic and Christian culture are so different that there is no way of reaching any kind of mutual understanding. One Muslim thinker believes that this is not true. Professor Seyyed Hossein Nasr was born in Tehran, Iran. He studied at Harvard University and is currently professor of Islamic studies at the George Washington University in Washington, D. C. From his point of view there is no straight line between West (*orbis christianorum*) and East (*dar al-Islam*), because many Muslims and Christians live in various countries of our world, not always in countries of with their own cultural tradition. Of course both religions should to desire to know each other with more greater attention and respect. There should be dialog between Islam and Christianity, but the more urgent matter more is to confront secularism, modernism, and the non-spiritual tendencies of the contemporary world, which constitute a threat to both Islam and Christianity. These are the real illnesses of our civilization.