

JAROSŁAW BABIŃSKI
Warszawa

„BÓG UMARŁ” – ALLAH ŻYJE

Islam jako inspiracja budzenia gorliwości wiary

Benedykt XVI w wywiadzie udzielonym Peterowi Seewaldowi, odpowiadając na pytanie o atrakcyjność chrześcijaństwa we współczesnym świecie, czy ono „nie wyczerpało się jak inne wielkie kultury”, stwierdza, że nie można obserwacji i ocen dotyczących Kościoła przeprowadzać jedynie z perspektywy świata zachodniego¹. Europa to nie cały świat, a europejski punkt widzenia nie jest jedynym możliwym; co więcej – może prowadzić do fałszywych wniosków i ocen. W tym kontekście papież komentuje chociażby problem powołań kapłańskich, których w Europie dotknął kryzys i ilościowy spadek, w skali globalnej jednak można jednak mówić o wzroście liczby młodych ludzi gotowych do wyboru kapłańskiej drogi życia i posługi w Kościele. Tę sugestię papieża – by na sprawy Kościoła spojrzeć nieco szerzej – odnieść można również do problemu kondycji wiary i pytania o jej miejsce w życiu człowieka. Kryzys religijności Starego Kontynentu nie oznacza powszechności tego zjawiska na całym świecie, czego dowodem wydaje się być wielki rozwój Kościoła na innych kontynentach².

1. Problem Boga w przestrzeni współczesnej kultury europejskiej

Kondycja wiary chrześcijańskiej w kulturze europejskiej zdaje się wynikać z ideowo-dziejowego procesu, mającego swe najgłębsze uwyrażnienie w ideach Wielkiej Rewolucji Francuskiej, która poprzez realizację zasady oddzielenia Kościoła od państwa ustanowiła podstawy państwowości współczesnej Europy. Zrodzone wtedy oświeceniowe prądy filozoficzne, charakteryzujące się mniej lub bardziej jawną wrogością bądź kontestacją rzeczywistości Boga, swe apo-

¹ Zob. *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, Kraków 2011, 69.

² *Tamże*.

geum osiągnęły w ideach tzw. filozofów podejrzenia z Fryderykiem Nietzschem na czele, których recepcja myśli dokonuje się we współczesnej kulturze.

Słynne hasło sformułowane przez niemieckiego filozofa „Bóg umarł” staje się swego rodzaju wizytówką życia elit współczesnej Europy, czy świata kultury zachodnioeuropejskiej. Liczni są prominentni przedstawiciele nauki, techniki, polityki i kultury, manifestujący swoją areligijność bądź antyreligijność, postawę religijną traktujący natomiast jako godną ubolewania pozostałość minionej epoki, relikw historycznej, definitywnie skończonej epoki³. Tak zwany „ateizm” stał się postawą, mówiącą o nowoczesności, światopoglądowej odwadze i niezależności. Jest ukazywany jako droga wyzwolenia człowieka z wszelkich ograniczeń. „Śmierć Boga” jest zbawieniem dla człowieka, który może w sposób pełny afirmować swoją wolność i bez odniesienia do jakiegokolwiek Absolutu uczestniczyć w tworzeniu według własnego uznania projektu nowego świata.

Kontestacja wiary staje się postawą, którą należy się chlubić, szczylić. Tym bardziej więc w szeregach wyznawców takiej postawy rodzi się zapał misyjny – potrzeba organizowania „krucjaty”, by ludziom zapatrzonym w starodawne zabobony nieść wieść o ich zgonie, a przez to całkowitym wyzwoleniu. Temu należy przypisać zapewne wielką promocję każdego dzieła, jakoby naukowo ostatecznie udowadniającego zakończenie problemu Boga; każdego dzieła sztuki, przekraczającego granice dobrego smaku, łamiącego tabu, bluźnierczego, dokonującego nobilitacji *profanum*, deprecjonującego wszystko, co ma odniesienie do transcendencji czy religii: „Nigdy dotąd twórczość artystyczna nie była równie cyniczna i nie ocierała się do tego stopnia o skatologię i brudy”⁴.

Jednym ze skutków popularności idei ateizujących jest coraz brutalniej realizowana sekularyzacja. Ma ona coraz intensywniejszy wpływ na światopogląd poszczególnych ludzi, nadwątlając ich relację z Bogiem, poczucie tożsamości z Kościołem, eliminując wręcz przekonania religijne, wypierając kategorię jakichkolwiek interpretacji, mających odniesienie do transcendencji. Oczywiście ateizm nie jest jedyną jej przyczyną, niemniej w dużym stopniu ją stymuluje. Na nim też ciąży odpowiedzialność za promocję nowego fenomenu, odczytywalnego w przestrzeni życia współczesnego człowieka, jakim jest irreligia⁵.

Reakcją na intensywną sekularyzację, powodującą kryzys tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich, jest powstanie New Age i nowych ruchów religijnych (potocznie nazywanych sektami), tak o genezie chrześcijańskiej, jak i mających swe źródła w innych religiach. Człowiek okazuje się nieustająco być *ens reli-*

³ Por. P. GÓRALCZYK, „Bóg nie umarł” – współczesny ateizm, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława Bartnika*, red. K. GÓZDŹ, t. 2, Lublin 2009, 59.

⁴ J. CLAIR, *De Immundo. Apofatyeczność i apokatastaza we współczesnej sztuce*, Gdańsk 2007, 21.

⁵ Zob. J. BABIŃSKI, *Irreligia jako zagrożenie i wyzwanie dla Kościoła*, w: *In persona Christi*, 601–608.

giosum, który potrzebuje kompensacji naturalnych mu potrzeb duchowych⁶. Charakteryzujące się eklektyzmem, holistyczne projekty religijne, obejmujące elementy wydawałoby się do siebie niesprowadzalne, doskonale wpasowują się w model społeczeństwa postindustrialnego, z głoszonym przez nie indywidualizmem, apoteozą pluralizmu, sceptycyzmem w możliwość odkrycia ostatecznej Prawdy i absolutyzacją wolności. W odniesieniu do człowieka szczególną konsekwencją jest powstanie tzw. *homo optionis* (człowieka wciąż wybierającego i utożsamiającego się z tym, co wybrał). To rodzi z kolei proces „dekompozycji wiary”, wyrażający się akcentowaniem emocjonalnego przeżywania *sacrum* poza zinstytucjonalizowanymi formami religijności, bądź zjawisko tzw. „podwójnej przynależności” – deklarowanie przynależności i praktykowanie określonej religii nie przeszkadza człowiekowi przyjmować prawd czy praktyk z nią sprzecznych. Człowiek nie wybiera jednej religii, lecz łączy dowolnie subiektywnie mu odpowiadające różne elementy (tzw. autoreligia)⁷. Rzeczywistość wiary, mimo kryzysu religii – paradoksalnie – pozostaje dla człowieka wciąż fascynująca.

Ogłaszana „śmierć Boga” okazuje się ciągle zjawiskiem teoretyczno-życzeniowym w przestrzeni ludzkiej egzystencji. Owszem, zdaje się być projektem zrealizowanym na gruncie filozoficznym, w propozycjach koncepcji filozofii nastawionych antymetafizycznie. Co więcej, pożegnanie z Bogiem nigdy nie jest ostateczne. „Odwieczna pogłoska”⁸ – przywołując określenie Roberta Spaemanna – o jego istnieniu ciągle powraca tak w renesansie, wydawałoby się, dawno pogrzebanych idei, jak i w pojawiających się nowych mitach, będących namiastkami usankcjonowanych przez tradycyjne religie kultów: „Miejsce rozwianych mitów zajmuje (...) nie oświecona racjonalność, lecz świeckie karykatury i substytuty”⁹. Tak naprawdę więc cywilizacja postchrześcijańskiego Zachodu porzuciła Boga Ewangelii nie dla filozoficznie usankcjonowanego ateizmu, ale z racji realizowania hedonistyczno-utyliitarystycznego podejścia do życia. Chętnie powraca do pogańskiego politeizmu, przyznając atrybuty kiedyś przynależące Bogu idolom i fetyszom tzw. „kultury laickiej”. Konsekwencją tego są obserwowane obecnie wielkie przemiany obyczajowo-społeczne, promujące życie wolne od gorsetu ograniczeń religii, systemu wartości czy autory-

⁶ Por. J. HICK, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005, 35.

⁷ Zob. C. CASALE, *Nuova religiosità e nuova evangelizzazione*, Casale Monferato 1993, 87; I. BOROWIK, *Socjologia religii w XX wieku. Od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*, AK 141 (2003) 12, 45; P.J. ŚLIWIŃSKI, *Sekty i ruchy religijne w zglobalizowanym świecie*, w: *Globalpolis. Kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenie*, red. R. BORKOWSKI, Warszawa 2003, 243–245.

⁸ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, Warszawa 2009, 10.

⁹ L. KOŁAKOWSKI, *Iluzje demitologizacji*, w: *Cywilizacja na lawie oskarżonych*, Warszawa 1990, 235.

tetów. Postmodernistyczne projekty – będące jakoby wyjściem ku możliwości spełniania potrzeb, których realizacja zapewnić ma człowiekowi samorealizację i pełne wyrażenie jego oryginalności i niepowtarzalności – tak naprawdę są wariacją propozycji, sformułowanych przez Karola Marksa. Jego postulat „każdemu według potrzeb” zastąpiony został hasłem: „każdemu według pragnień”.

Mówienia o Bogu nie da się więc wyeliminować całkowicie. Zawsze będzie stanowiło element prowadzonych przez człowieka światopoglądowych sporów: „dopóki ziemię będą zamieszkiwali ludzie, religia nie zniknie z egzystencjalnej wrażliwości. Pozostanie natomiast zawsze przestrzenią otwartego sporu, ponieważ Bóg, niejako z natury rzeczy, wyzwala w człowieku zarówno postawy negujące, jak i afirmujące”¹⁰. Dziś w kulturze europejskiej możemy mówić o daleko idącej dechrystianizacji i intensyfikowaniu prób sprywatyzowania religii, wypchnięcia jej w obszar intymnie, wręcz wstydliwie realizowanej prywatności. Dla świata kultury europejskiej oznacza to utratę tożsamości. Współczesny świat postmodernistycznego myślenia, jego asystemowość, relatywizm i sceptycyzm w odniesieniu do prawdy i świata wartości zdają się być niejako naturalną konsekwencją usuwania odniesień do całej chrześcijańskiej tradycji, która zdecydowała w znacznej mierze o kształcie otaczającego nas świata, wyrosłego z refleksji nad przesłaniem Ewangelii.

Jest to jednak obraz niekompletny, bo będący opisem tendencji, obecnych w kulturze postświeceniowej, która nie jest jedyną, kształtującą oblicze współczesnego świata. Potwierdzać to może coraz bardziej widoczny w przestrzeni życia Europy islam, jawiący się jako religia silna, czysta, bezkompromisowa w realizacji swych prawd i zasad, a przez to fascynująca.

2. Islam jako religia uniwersalna i ekspansywna

Islamskie wyznanie wiary (*szahada*) wyraża się w krótkim sformułowaniu: „Nie ma żadnego bóstwa poza Bogiem (prawdziwym), a Mahomet jest jego prorokiem”. Wiara w boga jedyne jest kluczową kwestią religijnej doktryny islamu. Bóg jest rzeczywistością transcendentną, nieprzedstawialną, nieosiągalną dla ludzkich pojęć. Centralna dla teologii muzułmańskiej doktryna o boskiej jedności (*tawhid*) nie dopuszcza jakiegokolwiek próby odnoszenia do Allaha jakiegokolwiek innej kategorii bytu. Nie ma boskości poza Bogiem, nie ma miejsca na jakąkolwiek formę idolatrii. Wykroczeniem szczególnie ciężkim przeciwko temu dogmatowi jest jakakolwiek forma politeizmu (*szirk*). O Bogu mówią zapisane w Koranie jego imiona (w liczbie 99). Wyrażają one jego atrybuty i określają jego cechy, charakteryzujące się najwyższą doskonałością: „Do Boga nale-

¹⁰ Zob. J. SOCHOŃ, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, 14.

żą imiona najpiękniejsze! Wzywajcie Go więc nimi, a pozostawcie tych, którzy bluźnią Jego imionom! Oni niebawem otrzymają zapłatę za to, co uczynili”¹¹.

Idea Boga jednoznacznie podkreśla Jego jedyność. Dlatego za swoisty politeizm uznają muzułmanie chrześcijańską prawdę o Trójcy Świętej. Zdecydowanie ją odrzucają, podobnie jak prawdę o Wcieleniu i odkupieńczym wymiarze ofiary Jezusa Chrystusa¹². Idea Boga, niepodobnego do jakiegokolwiek innej rzeczy, wyklucza możliwość bycia stworzonym czy narodzonym. Wszystko, co stworzone i narodzone jest niedoskonałe. Wyklucza się więc jakiegokolwiek utożsamienie rzeczywistości z Bogiem.

Wiara islamu (*iman*) wyraża się w przyjęciu pięciu podstawowych prawd: istnienia jednego Boga, istnienia aniołów, świętości Pism (Tory, Ewangelii i Koranu), prawdziwości posłannictwa proroków i wysłanników Boga (poczynając od Adama na Mahomecie kończąc) oraz wiary w Dzień Sądu Ostatecznego i wynikającego z niego losu człowieka w wieczności: nieba albo piekła. Akceptacja tych prawd stanowi podstawę praktyk religijnych; wyrażają się one w modlitwie (*ibada*), jałmużnie (*zakat*), praktyce postu (*saum*) i uroczystej pielgrzymce do Mekki (*hadżdż*)¹³. Oddanie się Allahowi (*islam*) oznacza wypełnianie obowiązków religijnych, realizację powinności wiary (*iman*) oraz przyjęcie norm moralnych określających zasady postępowania, rozumianych jako powszechnie wszystkich obowiązujące święte prawa (*szari’a*). To decyduje o tożsamości religijnej i identyfikacji z religią. Z tego też wynika fakt, że muzułmanie nie mają jakby narodowości poza swoją religią: ona jest czynnikiem konsolidującym i decydującym o tożsamości. Tymczasem w Europie mamy do czynienia z utożsamianiem się z określoną społecznością poprzez ideę wspólnego terytorium i narodu. W islamie nie ma rozróżnienia na porządek Boski i ludzki. Nie funkcjonuje zasada jednoznacznego rozdzielania tego, co „boskie i cesarskie”. Nie ma innego prawa, jak święte prawo Boga, wywodzące się z Objawienia¹⁴. Ono jest podstawą jedności wszystkich wyznawców islamu, dla których idea jedności religijnej (*umma*) jest rzeczywistością bardziej istotną niż tożsamość z określoną (w europejskim rozumieniu) państwowością. Kwestia rozdziału elementu państwowego (laickiego) i religijnego w ogóle nie istnieje. Innymi słowy: islam nigdy nie przeżył swojej reformacji czy Rewolucji Francuskiej.

Nie każda religia posiada uniwersalistyczne nastawienie. Dla islamu – tak, jak i dla chrześcijaństwa – jest to postawa bardzo charakterystyczna. Realizo-

¹¹ *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986, sura 7, wers 180.

¹² Zob. BENEDYKT XVI, JAN PAWEŁ II, V. MESSORI, E. SAKOWICZ, *Islam a chrześcijaństwo. Konfrontacja czy dialog?*, Kraków, 2006, 92.

¹³ Por. E. SAKOWICZ, *Czy islam jest religią terrorystów?*, Kraków 2002, 87.

¹⁴ Por. B. LEWIS, *Co się właściwie stało? O kontaktach świata Zachodu z islamem*, Warszawa 2003, 120–121.

wała się i nadal realizuje w sposób odmienny od misjonarskich zabiegów przedstawicieli chrześcijaństwa. Islam – będący religią, kulturą, prawem i polityką – jednocześnie swym oddziaływaniem obejmował wszystkie obszary ludzkiej egzystencji znajdujących się pod jego wpływem społeczności. Ekspansja militarna islamu – rozpoczęta kilka lat po śmierci Mahometa – oznaczała również rozprzestrzenianie się jego doktryny religijnej, która w sposób niepodzielny zaplanowała na większości podporządkowanych sobie terytoriów.

Uniwersalizm islamu i jego panowanie jest rozumiane inaczej niż polityczna koncepcja władzy państw świata zachodniego. Nie oznacza ono bowiem w pierwszym rzędzie podporządkowania określonych obszarów, dokonywanego na polu ekonomiczno-politycznym. Priorytetową jest – bazująca na idei *umma* – islamizacja całej ludzkości. Takie rozumienie uniwersalizmu stoi w konflikcie z politycznym statusem istniejących świeckich państw narodowych¹⁵. To powoduje wzajemną obcość cywilizacji chrześcijańskiej i islamskiej w sytuacji, gdy przychodzi im funkcjonować razem – obok siebie w pluralistycznych społecznościach państw kultury euroatlantyckiej. Zmienia się bowiem geografia islamu. Opuszczając swoje kraje, wyznawcy Allaha zabrali islam ze sobą. Co więcej, zradykalizowali swe poglądy na skutek życia wśród niewiernych (*kaafir*)¹⁶. Znajdujący się wśród emigrantów radykalni islamiści w procesie migracji dostrzegli czas kolejnego *dżihadu*, realizującego się nie tylko na polu militarnym, ale również teologicznym.

3. Potencjalne skutki konfrontacji

Kultura europejska w swej obecnej kondycji z racji niepowstrzymywalnych procesów demograficznych, emigracji ekonomicznej czy politycznej wyznawców islamu skazana jest na konfrontację z islamską kulturą, obyczajowością, mentalnością, które u swych podstaw mają rzeczywistość religii. W odróżnieniu od zeświecczonych i kontestujących swe chrześcijańskie korzenie Europejczyków, napływający na Stary Kontynent muzułmanie reprezentują skonsolidowaną z religijną tradycją wizję świata, w której nie ma miejsca na kompromis i relatywizowanie wartości podstawowych, wśród których autorytet religii jest jedną z najważniejszych¹⁷.

¹⁵ Por. B. TIBI, *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?*, Darmstadt 2002, 22.

¹⁶ K. RÓŻAŃSKI, *Dialog Kościoła z islamem na początku trzeciego tysiąclecia*, „Studia Pelplińskie” 33 (2002), 547.

¹⁷ Wymownym tego przykładem są żywiołowe reakcje na opublikowanie w duńskiej prasie w lutym 2006 roku karykatur Mahometa. Zob. F. BOESPFLUG, *Karykatury Boga*, Poznań 2008, 5–15.

Rodzi się więc pytanie o przyszłość relacji między dwiema wielkimi tradycjami religijnymi. Powstają w związku z tym różne futurystyczne wizje. Najbardziej ponura i skrajna określa islam jako religię niebezpieczną, agresywną i reakcyjną, zainteresowaną totalną islamizacją Europy i Stanów Zjednoczonych, która dokona się między innymi w wyniku procesu starzenia się społeczeństwa europejskiego i zjawisk migracyjnych oraz agresywności misyjnej wyznawców Allacha. Taki posepny obraz przyszłości obecny jest choćby w publikacjach Oriany Fallaci czy Daniela Pipes’a.

Daniel Pipes twierdzi, że cywilizacja Zachodu nie jest przygotowana na obcą mentalnościowo, społecznie i kulturowo fałę emigracji „ciemnoskórych” (*brown-skinned people*), wśród których muzułmanie stanowią grupę najbardziej kontrowersyjną i pod każdym względem obcą kulturze Starego Kontynentu, przez to niezdolną do pokojowej współpracy i wtopienia się w obyczajowość i kulturę Zachodu. Bezproblemowo weszli w struktury współczesnych społeczeństw zachodnich z racji ich multikulturowości, otwartości i tolerancji, lecz wciąż stanowią w nich obcy element¹⁸. Żyją jakby „obok” głównego nurtu zachodzących procesów społecznych. Mimo egzystowania w społeczności pluralistycznej nie są zdolni do asymilacji, co wynika z charakteru ich religijnego światopoglądu. W relacji islamskich emigrantów do kultury świata Zachodu Pipes wyróżnia trzy etapy jej przemiany: reformizm (próba łączenia życia opartego na Koranie z stylem świata cywilizacji euroatlantyckiej), sekularyzm (wycofywanie pierwiastka religijnego z aktywności społecznej czy politycznej) i fundamentalizm (czynienie z zasad religii ideologii politycznej)¹⁹. Ten ostatni etap rodzi chęć zdominowania pod każdym względem „świata niewiernych” i misjonarską gorliwość realizacji tej misji²⁰. Oriana Fallaci wieści koniec cywilizacji europejskiej, która z racji swej słabości, wynikającej z kontestacji swej wielowiekowej tożsamości, przegra konfrontację ze światem islamu: „umrze nasza cywilizacja i obudzimy się z minaretami zamiast wież kościelnych, w burkach zamiast minispódniczek, z wielbłądzim mlekiem zamiast drinka”²¹.

Bardziej wyważona wizja – lansowana przez liberalne środowiska pronijne – wierzy w stopniową asymilację z kulturą europejską i wypracowanie w jej ramach islamskiej wersji tolerancji, otwartości i pluralizmu. Przedstawiciele unijnych instytucji snują optymistyczną wizję kultury islamu, który – skonfrontowany z dobrodziejstwami euroatlantyckiej demokracji – wypracuje swój własny projekt tolerancji, otwartości, życzliwości i pluralizmu. Tymczasem spotkanie

¹⁸ Określa to jako „europejską gościnność”. Zob. D. PIPES, *In the Path of God. Islam and Political Power*, New Jersey 2002, 169–170.

¹⁹ Zob. *tamże*, 115–142.

²⁰ Zob. TENŻE, *Militant Islam Reaches America*, New York – London 2002, 111–125.

²¹ O. FALACCI, *Wściekłość i duma*, Warszawa 2003, 82.

islamskiego światopoglądu, w którym pierwiastek polityczny i religijny stanowi jedną rzeczywistość, z napastliwym sekularyzmem, charakteryzującym życie społeczno-polityczne współczesnej Europy, rodzi postawę radykalizacji islamskich poglądów religijnych. Ten sposób myślenia stymulują fanatyczni, radykalni zwolennicy *Dar al-Islam* (panowania religii Islamu), którzy wobec zjawiska postępującej sekularyzacji Europy, dostrzegli w związku z dokonującymi się procesami demograficznymi i migracyjnymi wielką szansę nawracania Europy – krainy niewiernych (*bilad el kufr*) na prawdziwą wiarę²².

Źródła takich reakcji są niewątpliwie złożone. Nie można ich zawęzić tylko do religijnego fundamentalizmu, który nie jest renesansem religii, lecz polityczną ideologią. Wybitny znawca islamu (skądinąd wyznawca tej religii) Bassam Tibi zwraca uwagę na konieczność szerszego rozumienia religijnego fundamentalizmu niż tylko problemu powstającego w efekcie spotkania kultury islamu z cywilizacją euroatlantycką: „w świecie islamu i w innych pozazachodnich społecznościach religijny fundamentalizm generalnie jest ideologią skierowaną przeciwko świeckiemu państwu narodowemu i głosi – jako swoją alternatywę – ideę państwa wyznaniowego (*Gottesstaat*). Jest to o tyle ważne, że chociaż państwo narodowe jest instytucją zachodnią, niezachodni fundamentalizm nie jest antyzachodnim. W tym odrzuceniu (idei świeckiego państwa – J.B.) są też Hindusi czy Sikhowie z islamskim fundamentalizmem tak solidarni, że można mówić (...) o nowej «zimnej wojnie» na poziomie globalnym między świeckim państwem narodowym i dążeniem do państwa wyznaniowego”²³.

Należy też podkreślić, że fundamentalizm jest pojęciem zdecydowanie szerszym i bogatszym zakresowo niż terroryzm, do którego po 11 września 2001 roku bywa on często sprowadzany. Terroryzm można przedstawiać jako aspekt fundamentalizmu, nie można ich jednak w żadnym przypadku utożsamiać. Polityczne działanie fundamentalistów może bowiem realizować się w ramach legalnej polityki. Najważniejsze w islamskim fundamentalizmie jest to, że reprezentuje on religijno-cywilizatorskie, światopoglądowe wyobrażenie porządku, który swym stylem podobny jest do zachodnioeuropejskiej polityki. Utożsamianie fundamentalizmu i terroryzmu można poddawać krytyce na dwóch poziomach. Pierwszy to doktryna religijna islamu. Najwyższą instancją jest dla niej tekst Koranu, który jasno wypowiada się przeciw celowemu, zamierzonemu zabijaniu²⁴. Również w odniesieniu do poziomu politycznego należy stwierdzić, że fundamentalizm może realizować swoje działania i stawiane sobie cele rów-

²² Por. K. RÓŻAŃSKI, *Dialog Kościoła z islamem na początku trzeciego tysiąclecia*, „Studia Pelplińskie” 33 (2002), 547; G. WEIGEL, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, Warszawa 2005, 147; B. TIBI, *Fundamentalismus im Islam*, 29.

²³ B. TIBI, *Fundamentalismus im Islam*, 19. Zob. E. SAKOWICZ, *Czy islam jest religią terrorystów?*, 193–197.

²⁴ *Koran*, sura 4, wers 93.

niez pokojowo i bardziej wydajnie, korzystając z metod i narzędzi, jakimi dysponuje współczesne państwo²⁵.

Biorąc pod uwagę, że postawy ekstremistyczne, choć narzucające się i opiniotwórcze, nie są powszechne w społecznościach islamskich emigrujących w obszar kultury euroatlantyckiej, źródeł ich nieasymilowalności należy szukać gdzie indziej. Najbardziej istotne wydają się być przyczyny kulturowo-społeczne i religijne. Sposób traktowania muzułmanów w społeczeństwach europejskich – mimo obowiązującej powszechnie politycznej poprawności – cechuje się lękiem i postawą zdystansowania. Wynika to z nieznamości ich kultury, a co za tym idzie – z różnic obyczajowych czy mentalnościowych. Rodzi to poczucie odrzucenia i nieakceptacji, co tym bardziej stymuluje sytuacja getta – językowego, obyczajowego, religijnego i kulturowego – które jest domeną wielu przybywających do Europy muzułmanów.

Jeśli wziąć pod uwagę przyczyny religijne, to nie należy tu brać pod uwagę kwestii doktrynalnych (te w sposób oczywisty są inne), co skutki społeczne funkcjonowania w określonej tradycji religijnej. Doskonale to ukazuje Georg Weigel: „Islam (...) osądza chrześcijańską doktrynę o Trójcy Świętej jako politeizm. Jednak można wykazać, że to «pluralistyczne» ujęcie Bóstwa było kluczowym czynnikiem dla uznania przez społeczność chrześcijańską społecznego pluralizmu. Podobnie chrześcijańska doktryna o stworzeniu, kładąc nacisk na nieustanne działanie stwórcze Boga w historii, pomogła stworzyć kulturową podstawę dla ukształtowania się polityki przekonywania o inspirowanych chrześcijaństwem społecznościach. Islam natomiast jest woluntarystycznym i egoistycznym teologicznym spojrzeniem na rzeczywistość, usiłującym zadekretować politykę przymusu. (...) rozwój islamskiej «doktryny społecznej», mogącej podtrzymać tolerancję, życzliwość i pluralizm, wywołuje poważne pytania dotyczące tego, jak islam rozumie sam siebie i przypomina nam, że wielkie problemy społeczne i polityczne znacznie częściej niż przypuszczamy mają teologiczny charakter”²⁶.

Lansowane przez europejską cywilizację idee sekularyzacji i globalizacji budzą sprzeciw świata islamskiego (jak i innych niezachodnich kultur). Odczytywane są jako ukryty proces rekolonizacji ideowo-politycznej, światopoglądowej, a także gospodarczej i kulturowej. Jako przeciwwaga lansowana jest *umma* – idea ogólnoświatowej wspólnoty religijnej wszystkich wyznawców islamu. Na niej bazuje fundamentalizm islamski, głoszący konieczność powrotu do pierwotnej czystości religijnej i hasła islamizacji całego świata. *Dżihad* rozumiany jest tu jako alternatywa dla porządku określanego jako *pax americana*²⁷.

²⁵ Por. B. TIBI, *Fundamentalismus im Islam*, 24–25.

²⁶ G. WEIGEL, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, 147–148.

²⁷ Por. B. TIBI, *Fundamentalismus im Islam*, 20; 26–35.

W spotkaniu świata islamu ze światem kultury zachodniej istnieje jeszcze trzecia, ostatnia możliwość budowania wzajemnych relacji: dialog i wzajemna współpraca. Taka wizja – mająca swe źródło w *Nostra aetate* – jest konsekwentnie rozwijana w nauczaniu papieży czasu posoborowego. *Vaticanum II* dostrzegł punkty styczne doktryny chrześcijańskiej i islamu, akcentując zwłaszcza sferę prakseologiczną, w której może się realizować wspólne działanie. Dlatego, wzywając do porzucenia narosłych przez wieki wzajemnych uprzedzeń, postuluje współpracę najpierw prowadzącą do wzajemnego zrozumienia i poznania się, prowadzącą do wspólnej realizacji wartości, ważnych dla obu wielkich religii: sprawiedliwości społecznej, dobra moralnego oraz pokoju i wolności²⁸.

Szczególnie pontyfikat Jana Pawła II, wielokrotnie zwracającego się do świata islamu, zwłaszcza w czasie licznych podróży apostolskich, w których zawsze znajdowało się miejsce na spotkania jego z przedstawicielami, naznaczony został wolą zbliżenia dwóch wielkich religii. Najistotniejszą i najbardziej brzemionną w skutkach wydaje się być inicjatywa wspólnej modlitwy o pokój w Asyżu w 1986 roku, do udziału w której zostali również zaproszeni przedstawiciele islamu. Duchową płaszczyzną duchowego zbliżania się wyznawców i wzajemnej współpracy jest umiłowanie woli Bożej, w realizacji której wzorem jest Abraham – ojciec wierzących. Jego dziedzicami są tak chrześcijanie, jak wyznawcy islamu i judaizmu. Wiara w Boga powinna stać się fundamentem wspólnego działania dla ochrony godności człowieka, jego praw i godności oraz zasadą moralności człowieka oraz społeczeństw, w których żyje²⁹.

Benedykt XVI kładzie nacisk na wielotorowość dialogu międzyreligijnego i osadzenie go w perspektywie realizacji dobra wspólnego³⁰. Dialog ów ma na celu podjęcie wyzwań i rozlicznych trudności, z którymi boryka się współczesny człowiek: „W czasach, gdy coraz większe stają się zagrożenia człowieka i pokoju, chrześcijanie i muzułmanie, uznając centralną wartość osoby i wytrwale zabiegając o to, aby ją szanowano, okazują posłuszeństwo Stwórcy, który chce, aby żyli w godności, jaką ich obdarzył. (...) pragnę, by miłosierny Bóg kierował naszymi krokami na drogach coraz bardziej prawdziwego wzajemnego zrozumienia”³¹. Ten sformułowany na początku pontyfikatu program wzajemnego zbliżenia i współpracy znajduje swe rozwinięcie w kolejnych kierowanych przy różnych okazjach przesłaniach do świata islamu.

Inicjatywy podejmowane przez Kościół katolicki (i inne wspólnoty chrześcijańskie) zwłaszcza ostatnio spotykają się z pozytywnym odzewem świata is-

²⁸ Por. *Nostra aetate*, nr 3.

²⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 82–84.

³⁰ BENEDYKT XVI, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnot muzułmańskich, 20 sierpnia 2005*, OsRomPol (2005) nr 10, 24.

³¹ TENŻE, *Dialog międzykulturowy i międzyreligijny jest niezbędny. Przemówienie Papieża podczas spotkania z ambasadorami krajów o większości muzułmańskiej*, OsRomPol (2006) nr 11, 40.

lamu, czego najbardziej spektakularnym przejawem jest publikacja bezprecedensowego listu „Jednakowe słowo dla nas i dla was”, budzącego nadzieję na intensyfikację i zdynamizowanie dialogu. Dokument ten, którego sygnatariuszami jest 138 muzułmańskich uczonych z różnych regionów świata, reprezentujących też różne jego odłamy i tradycje, został opublikowany 13 października 2007 roku i skierowany został do duchowych przywódców różnych odłamów chrześcijaństwa. Po raz pierwszy muzułmanie, reprezentujący różne nurty, środowiska i tradycje w ramach tej religii, wspólnie zajęli pozytywne stanowisko wobec podstawowej prawdy wiary i zasad etycznych, które są wspólne dla nich i chrześcijaństwa. Fundamentem dla nich jest przykazanie miłości: „miłość Jedynego Boga oraz miłość bliźniego. Te zasady występują w bardzo wielu miejscach świętych tekstów islamu i chrześcijaństwa. Jedyność Boga, konieczność miłowania go i konieczność miłości bliźniego są zatem wspólną płaszczyzną islamu i chrześcijaństwa”³².

Inicjatywa myślicieli muzułmańskich sytuuje dialog międzyreligijny w perspektywie religijno-teologicznej, odzegnując się od jakichkolwiek imperatywów politycznych czy ideologicznych: „Połączone głosy świata muzułmańskiego, mówiące o miłości i dialogu, stanowią przeciwwagę dla krzyku ekstremistów i tych, którzy nawołują do przemocy i nienawiści”³³. Tym samym jest zachętą dla tym intensywniejszego kontynuowania wzajemnego dialogu, budowania wspólnymi siłami pokoju i zrozumienia. Od umiejętności współpracy chrześcijan i muzułmanów, opartego na wzajemnym szacunku i życzliwości, zależy bowiem przyszłość świata.

4. Konsekwencje „śmierci Boga” chrześcijan

Wobec coraz intensywniej obecnego w przestrzeni kultury europejskiej pierwiastka islamskiego wciąż rodzi się coraz bardziej intensywnie potrzeba szukania odpowiedzi na pytanie o tożsamość Europy. Można oczywiście postawić tezę (i będzie ona prawdziwa), że islam od wieków jest obecny w kulturze europejskiej i stanowi jej integralny element³⁴. W sytuacji pokojowej koegzystencji w ramach europejskich społeczeństw muzułmanie nie byli jednak czynnikiem wypierającym chrześcijaństwo. Muzułmanie – potomkowie uczestników ekspansji imperium mongolskiego w XIII wieku i tureckiego imperium otomańskiego w wieku XIV, dziś mieszkający m.in. w Rosji, na Ukrainie, w krajach

³² *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa*, *Więź* (2008) nr 1, 35.

³³ A. WAŚ, *Muzułmańska „Nostra aetate”?*, *Więź* (2008) nr 1, 62.

³⁴ Zob. R. MARKOWSKI, E. SAKOWICZ, *Islam w kulturze Zachodu*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 500–513.

bałkańskich, czy polscy Tatarzy – stanowią grupę w pełni skonsolidowaną z społecznościami, które współtworzą, będąc lojalnymi obywatelami i jednocześnie stróżami swej wielowiekowej, religijnej tradycji.

Zupełnie inne jest jednak funkcjonowanie muzułmanów przybyłych do krajów Zachodniej Europy jako imigranci ekonomiczni bądź polityczni³⁵. Nie tylko nie asymilują się, stając się bezpostaciowym elementem europejskiej „mieszanki”, ale swoją wiernością tradycji, zwłaszcza religii, budzą fascynację, ale i niepokój w świadomości „wypranych” ze swego religijnego dziedzictwa społeczeństw Zachodu. Określenie stosunku do islamu staje się więc dziś pytaniem o możliwość zachowania kulturowej tożsamości Europy. Sensowna odpowiedź jest możliwa tylko z uwzględnieniem kontekstu chrześcijańskiej tradycji.

„Śmierć Boga” – ogłaszana jako warunek powstania nowego człowieka – paradoksalnie staje się źródłem słabości i upadku. Co więcej, dla obecnych w Europie wyznawców islamu świeckość i laickość – jakoby europejski wyraz budowania nowoczesnej cywilizacji i synonimy postępu – traktowane są podejrzliwie i bez zrozumienia, wręcz z lekceważeniem, by nie powiedzieć – z pogardą. Chrześcijanie, którzy nie utożsamiają się ze swoim religijno-kulturowym dziedzictwem, nie są traktowani jako poważni partnerzy dialogu, a tym bardziej konkurenci w walce o „rząd dusz” w Europie. Kwestionowanie własnych, przez wieki obowiązujących, zasad i paradygmatów, kontestacja własnych korzeni, stawia orędzie Ewangelii w kręgu idei nieistotnych i lekceważonych. Jak bowiem ma stać się inspirujące i atrakcyjne dla potencjalnych neofitów, skoro jego depozytariusze nie traktują go poważnie, zdecydowanie odrzucając bądź poddając w wątpliwość jego wartość?

W sytuacji śmieci chrześcijańskiego Boga, zaakceptowanej przez samych Jego wyznawców, „rośnie w siłę” Bóg islamu. Nie jest On dla swoich wyznawców reliktem dawno zakończonej epoki, lecz żywym i inspirującym centrum życia: „U schyłku drugiego tysiąclecia, mając na uwadze głównie radykalny islam i inne fundamentalizmy religijne – społeczeństwa europejskie z rozmysłem rezygnują z religii, podczas gdy wielu narodom zamieszkującym naszą planetę pozostaje tylko ona”³⁶. Staje się przy tym siłą konsolidującą i inspirującą działanie, ożywiająca aktywność jej wyznawców na najróżniejszych płaszczyznach życia. Stanowi motor do podejmowania wyzwań, jakie rodzi sytuacja konfrontacji z zetłaną, pozbawioną duchowego kośćca kulturą postchrześcijańskiej Europy.

Wyznawcy islamu coraz bardziej wyraźnie uświadamiają sobie, że tracąca swą siłę i kulturową tożsamość cywilizacja chrześcijańska nie ma nic atrakcyj-

³⁵ Por. E. SAKOWICZ, *Czy islam zagraża Europie?*, w: *Chrześcijańska Europa. Wykłady wygłoszone w Studium Duchowości Europejskiej przy Centrum Kultury Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” w latach 1999–2002*, red. URBAŃSKI, Warszawa 2003, 176–179.

³⁶ CH. MILLON-DELSOL, *Bóg na wygnaniu*, Znak (2001) nr 10, 11.

nego do zaferowania, co mogłoby wzbudzić klimat do prowadzonego oddolnie dialogu i sytuację sprzyjającą inspirowaniu się zdobyciami kultury chrześcijańskiej. Świat „umarłego Boga” przegrywa w konfrontacji z coraz potężniejszym, nieustająco rosnącym w siłę gorliwością swych wyznawców Bogiem islamu. Tym bardziej wzrasta misjonarska gorliwość muzułmanów, odnoszących realne sukcesy w zdobywaniu nowych wyznawców wśród członków europejskich społeczeństw. Ogłoszona „śmierć Boga” nie jest w stanie usunąć potrzeby transcencji w ludzkim życiu – jej szukania i przeżywania: „ludziom trudno rozstać się z myślą o Bogu”³⁷. Zostaje ona niejednokrotnie odnaleziona i w konsekwencji przyjęta w nowej formule, określającej klarownie i radykalnie swe wymagania i normy, jak proponuje to islam.

5. Podsumowanie

Czy miejsce Boga chrześcijan, którego śmierć od czasów Nietzscha starają się legitymizować obecne w tradycji filozofii europejskiej antydeistyczne bądź sekularystycznie nastawione prądy ideowe, zajmie Bóg islamu? Czy odcięta od swych duchowo-religijnych korzeni, pogrążająca się w marazmie i stagnacji kultura europejska, jest w stanie wyjść zwycięsko, zachowując nie tylko swą tożsamość, ale i stając się impulsem do przemian w „żywiolu” islamskim, coraz intensywniej obecnym w życiu społeczeństw Starego Kontynentu? Przywołując wypowiedź bystrogo obserwatora zachodzących w świecie zmian – G. Weigela: „Czy istnieje w historii jakiś (...) przykład zakończonego sukcesem faktycznego projektu, zbudowanego na tak rozmyślnym zerwaniu z jego własnymi kulturowymi fundamentami?”³⁸, odpowiedź, jaka się nasuwa, wydaje się nader pesymistyczna.

Wszystko zależy od umiejętności czytania znaków czasu, do czego zaproszeni są chrześcijanie każdego czasu, a co w epoce po *Vaticanium II* szczególnie mocno zostało wyakcentowane³⁹. Znakiem takim wydaje się być właśnie kulturowo-religijna inwazja islamu, z którym nie należy walczyć, ale od jego wyznawców uczyć się gorliwości i wierności swojej religijnej tradycji. Wierni swemu prawu i tradycji muzułmanie mogą stać się nauczycielami autentycznego i głębokiego przeżywania wiary współczesnych, zeświecczonych społeczeństw europejskich. Powrót do korzeni, odkrycie swej duchowo-religijnej tradycji jest koniecznością dla dalszego trwania kultury europejskiej w tym wszystkim, co decyduje o jej tożsamości i niepowtarzalności, a co u swych źródeł odnajduje orędzie Ewangelii.

³⁷ R. SPAEMANN, *Odwieczna pogłoska*, 26.

³⁸ G. WEIGEL, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, 150.

³⁹ Zob. PAWEŁ VI, *Odczytanie znaków czasu. Audyencja generalna 16 IV 1969*, w: *Trwajcie mocni w wierze*, t. 2, Kraków 1974, 561.

W tym kontekście szczególnie istotne zadania stoją przed Kościołem naszych czasów, zwłaszcza w realizacji dzieła Nowej Ewangelizacji. Uświadomienie sobie braków i słabości, które powodują, iż słaby, umierający Bóg chrześcijan może okazać się przegranym w tym spotkaniu, musi stanowić inspirację do szukania jeszcze bardziej przemawiających do współczesnego człowieka sposobów przepowiadania Jego orędzia i w konsekwencji – głębokiego jego przeżywania. Zjawiska obserwowane we współczesnej kulturze europejskiej powinny skłaniać do szukania nowych dróg, na których możliwe byłoby głoszenie wiary oraz dalszy jej przekaz – taki, który nie będzie powielaniem istniejących już form chrześcijańskiego życia, ale wyrazem nowej formuły ewangelizowania, która zaspokoi duchowy głód, da odpowiedź na pytania, lęki i tęsknoty, jakie rodzi otaczająca rzeczywistość.

Islam – jego kultura, religia czy mentalność – nie będzie zagrożeniem dla Europy, gdy odkryje ona ponownie w pełni siebie samą: „możliwością dla Europy jest Europa nowo nawrócona, która odnajduje w chrześcijaństwie, szczególnie w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego duchową, intelektualną i moralną siłę do podtrzymania swych działań na rzecz tolerancji, życzliwości, demokracji i praw człowieka”⁴⁰. Te wartości tylko wtedy będą atrakcyjne dla społeczności o innym światopoglądzie religijnym, gdy chrześcijanie autentycznym świadectwem życia będą potwierdzali ich ważność, czasową nieprzemijalność i globalną uniwersalność.

“God Is Dead” – Allah Lives Islam as an Inspiration for Awakening of Religious Zeal

Summary

Islam is increasingly present in the world of European culture. This situation raises questions about the future shape of Europe as a result of the religious culture of Islam's confrontation with the secular culture of the Old Continent. The Roman Catholic Church is in favour of conducting a dialogue with Islam and cooperation for the development and defence of values which are important to both great religions. In the era of the “death of God” the fidelity and zeal of religious Muslims can be a special inspiration of religious awakening among Christians today. The return of Europe to her religious roots is a prerequisite for the duration of her cultural identity.

⁴⁰ G. WEIGEL, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, 154–155.