

Ks. Rafał MARKOWSKI

MUZUŁMAŃSKI OBRAZ BOGA I CZŁOWIEKA W KONTEKŚCIE DOKTRYNY KATOLICKIEJ

Treść: 1. Bóg według Koranu; 2. Człowiek według Koranu; 3. Relacje między Bogiem a człowiekiem.

Islam określany jest religią społeczności, której zadaniem jest realizowanie woli Boga. Jednak u podstaw owej społeczności, zgodnie z doktryną muzułmańską, znajduje się idea Boga objawiającego się człowiekowi oraz idea człowieka, który wyznaniem wiary udziela odpowiedzi na Boskie objawienie. Tym samym islam stanowi pewne określone relacje zachodzące między Bogiem a człowiekiem, które w porównaniu z doktryną katolicką zawierają liczne podobieństwa, ale także istotne różnice.

1. Bóg według Koranu

Bóg islamu jest przede wszystkim Bogiem osobowym. Wprawdzie Koran nie stosuje bezpośrednio określenia osoby w odniesieniu do Boga, jednak wskazuje na prerogatywy Boga, które stanowią osobę, czyli na życie, wiedzę i wolę¹.

Allah jest Bogiem żywym. "I zaufaj Żyjącemu, który nie umiera" (XXV, 28). "Nie ma boga, jak tylko On - Żyjący, Istniejący! Nie chwyta Go ni drzemka, ni sen" (II, 255). Bóg posiada także wiedzę. "Ty, zaprawdę, jesteś Wszzechwiedzący, Mądry!" (II,32). Bóg słyszy wszystko, wie wszystko, widzi wszystko. "On posiada klucze do tego, co skryte" (VI,59). Bóg posiada również wolę, która jest wolą stwórczą. "On jest Bogiem! Stworzycielem, Twórcą, Kształtującym!" (LIX,24). "Bg stwarza, to co chce! Kiedy On decyduje o istnieniu jakiejś rzeczy, to tylko mówi «Bądź» - i to się staje" (3,47)².

Ze stwórczej woli Bożej wynika kreacjonizm Boga. Według Koranu bowiem Allah jest Stwórcą nieba i ziemi, Stwórcą każdej istoty, w tym również Stwórcą człowieka (6,101-102; 13,16; 39,62; 40,62). Jednak wskazując na kreacjonizm Bożej natury objawienie koraniczne podkreśla jednocześnie, że Bóg jest całkowicie różny od tych, których stworzył, bardzo odległy od Jego opisów dokonywanych przez lu-

¹ Por. M. M. ANAWATI, "Filosofia, religione, l'islam", w: *Filosofia, religione, religioni*, pr. zb. red. F. Tinello, Torino 1966, 258 n; zob. również M. LELONG, *Deux fidélités une espérance. Chrétiens et musulmans aujourd'hui*, Paris 1979, 93.

² Por. J. NOSOWSKI, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970, 21n,52n,71.

dzi, gdyż nic nie jest do Niego podobne (42,11). Jest to Bóg wieczny, niestworzony, wystarczający sam sobie, doskonale panujący nad zjawiskami i wydarzeniami. Jest On władcą czasu i historii, które wyprzedza całą swą nieskończoną wielkością (2,255; 3,120; 25,58; 57,3; 112,1-4)³.

Zgodnie z objawieniem muzułmańskim, Bóg jest jedyny w swoim rodzaju zarówno w zakresie swej natury wewnętrznej, jak również w swej odrębności w stosunku do świata stworzonego. Jest to Bóg jedyny i transcendentny. Owa jedyność i transcendentność to wzajemnie przenikające się atrybuty Bożej natury. Islam bowiem, przez zdecydowane odrzucenie wszelkich form politeizmu i szczególnie podkreślanie jedyności Boga, przyczynił się do wyakcentowania transcencji Allaha⁴.

Powyższe atrybuty Bożej natury stanowią również o zasadniczej różnicy między muzułmańskim a chrześcijańskim obrazem Boga. Absolutna jedyność i transcendentność Allaha sprawiają, że doktryna islamu negatywnie odnosi się do chrześcijańskiej tezy o Trójcy Świętej, a w konsekwencji również do tezy o Synostwie Bożym Jezusa. Chrześcijańska tajemnica 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 absurd⁵.

Liczne wersety Koranu powtarzają podstawową prawdę islamu o absolutnej jedyności Boga, a zarazem stanowią polemikę z chrześcijańską tezą o Trójcy Świętej. "Wierzcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: Trzy! Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg - Allah - to tylko jeden Bóg!" (4,171). "Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: Zaprawdę, Bóg - to trzeci z trzech! A nie ma przecież żadnego boga, jak tylko jeden Bóg!" (5,73). Następnie zaś w formie nakazu Koran dodaje: "I nie umieszczajcie razem z Bogiem żadnego innego boga!" (51,51). "Mów: Ja wzywam tylko swego Pana i nie dodaję Mu nikogo za współtowarzysza" (72,20).

Analogicznie, inne wersety Koranu podejmują polemikę z chrześcijańskim dogmatem o Synostwie Bożym Jezusa: "A chrześcijanie powiedzieli: Mesjasz jest synem Boga. Takie są słowa wypowiedziane ich ustami. Oni naśladują słowa tych, którzy przedtem nie wierzyli. Niech zwalczy ich Bóg!" (9,30). "Oni powiedzieli: Miłosierny wziął Sobie syna. Popełniliście rzecz potworną!... A nie godzi się Miłosiernemu, aby wziął sobie syna!" (19,88-92). "On - niech będzie wywyższony majestat naszego Pana! - nie przybrał sobie ani towarzyszkę, ani dziecka" (72,3). Antropomorfizując Boże poczynania Koran argumentuje: "Bóg nie wziął Sobie żadnego syna i nie było z Nim żadnego boga. Bo wówczas każdy bóg zabrałby to, co stworzył i jeden z nich wyniosłby się ponad innych" (23,91).

³ Teologia muzułmańska w oparciu o Koran wymienia 99 wspaniałych imion Boga (al-asmā, al-husnā), por. L. GARDET, *L'islam. Religion et communauté*, Paris 1970, 64n; zob. również J. JOMIER, *Bible et Coran*, Paris 1959, 45n.

⁴ Por. L. GARDET, *L'islam...*, dz. cyt., 54n; zob. również TENZE, "En islam: Dieu et le croyant en Dieu", w: *Religions. Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique*, pr. zb., Rome 1970, 344n.

⁵ Por. M. M. ANAWATI, *Filosofia, religione, l'islam*, dz. cyt., 259; zob. również J. NOSOWSKI, *Teologia Koranu*, dz. cyt., 25n;

Powyższe wersety Koranu wyraźnie skierowane są przeciwko doktrynie chrześcijańskiej, przeczą bowiem bóstwu Jezusa oraz tajemnicy Trójcy Świętej, którą doktryna islamu interpretuje jako rodzaj politeizmu. Interpretacja taka wynika z gwałtownej reakcji teologii muzułmańskiej wobec wszelkich przejawów politeizmu oraz z głębokiej obawy przed wszelkiego rodzaju bałwochwalstwem. Ponieważ zaś droga rozumowania owej teologii daleka jest od precyzji filozofii europejskiej, przez co obce jest jej rozróżnienie między pojęciem natury i osoby⁶ oraz brak dostatecznej znajomości zagadnienia unii hipostatycznej, dlatego islam neguje chrześcijańskie dogmaty o Trójcy Świętej i bóstwie Jezusa, nie rozumiejąc w sposób wystarczający ich treści⁷.

Teza trynitarna chrześcijaństwa nie zaprzecza jedności Boga, lecz zgodnie z teologią katolicką podkreśla, iż Bóg jest jeden, ale w trzech Osobach: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Są to trzy Osoby, które posiadają jedną naturę Bożą nierozdzielnie - współlistotnie. Jedyna różnica, która zachodzi między nimi, polega na wzajemnych relacjach, w jakich pozostają między sobą z racji pochodzenia. Ojciec, który jest Początkiem bez początku, jest zarazem źródłem Syna i Ducha Świętego. Syn, jako przedwiecznie zrodzony z Ojca, jest wraz z Ojcem źródłem Ducha Świętego. Wreszcie Duch Święty, jako pochodzący od Ojca przez Syna, jest więzią między Synem a Ojcem (DM 2). Powyższe rozróżnienia Osób Trójcy Świętej nie są czysto logiczne, lecz według nauki katolickiej, realne. Zachodzi więc w Bogu osobowa wielość, przy czym wielość ta jest jedną rzeczywistością Bożą⁸.

Chrześcijański dogmat o Synostwie Bożym Jezusa, według teologii katolickiej, również nie zaprzecza jedności Boga. Jezus Chrystus bowiem jako Syn Boży, a więc jako Bóg z natury swojej, w określonym czasie przyjął ludzką naturę (KK 55), z wyłączeniem grzechu (DM 3), stając się Synem człowieczym. Nastąpiła tzw. unia hipostatyczna, zgodnie z którą w jednej osobie złączone zostały dwie natury: natura Boga prawdziwego i natura człowieka doskonałego. Natury te pozostały integralne, w istocie swojej niezmienione⁹.

⁶ Chrześcijańskie pojęcie osoby (gr. *prosopon*, łac. *persona*) bazuje na klasycznej definicji Boecjusza (480-525), według której: *persona est rationalis naturae individua substantia* - osoba to jednostkowa substancja o rozumnej naturze. Jednostkowa substancja wyraża trwałość i tożsamość osoby. Jest to substancja, która istnieje w rzeczywistości, czyli całkowita, samodzielna, samowystarczalna, posiadająca wszystko co potrzebne jest do istnienia i działania oraz odrębna, tzn. nie łącząca się z inną, by stworzyć zupełną substancję. Rozumna natura zaś wskazuje na podstawę personalizmu. Jest nią posiadanie życia duchowego przejawiającego się w działaniu rozumu i woli. Pojęcie natury natomiast rozumiane jest jako stała struktura będąca źródłem regularnego działania. W odniesieniu do człowieka oznaczałoby to, że ciało i dusza łącząc się tworzą jedną substancję zupełną, a zarazem jedną naturę, czyli jedną zasadę działania. Natomiast w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej oznaczałoby to, że każda z Osób Bożych istnieje jako odrębna osoba, lecz wszystkie te osoby mają jedną naturę Bożą, czyli jedną zasadę działania, por. E. L. MASCALL, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, tłum. H. Bednarek, S. Zalewski; Warszawa 1986, 38nn; zob. również M.A. KRĄPIEC, *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, 364nn;

⁷ Por. J. NOSOWSKI, *Teologia Koranu*, dz. cyt., 26; zob. także: LE SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Roma 1969, 82n.

⁸ Por. K. RAHNER, "Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte", w: *MySal*, red. J. FEINER, M. LÖHRER, Einsiedeln 1965, t. 2, 361nn; zob. również A. ZUBERBIER, *Wierzę. Podstawowe prawdy wiary*, Katowice 1979, 112nn.

⁹ Por. A. DARLAP, "Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte", w: *MySal*, t. 1, 100nn; zob. Również K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, 176nn.

W świetle teologii katolickiej, dogmaty o Trójcy Świętej oraz o Synostwie Bożym Jezusa nie zaprzeczają jedyności Boga, jak również nie pomniejszają transcendencji Boga. Jednak właściwe ich zrozumienie domaga się rozróżnienia pojęć osoby i natury, czego nie czyni teologia islamu. Dopiero wówczas można dostrzec, że nie zachodzi w tej kwestii jakakolwiek sprzeczność. W istocie bowiem chrześcijaństwo jest religią monoteistyczną głoszącą wiarę w jedynego Boga (KK 16).

Monoteizm stanowi również bardzo istotny element w koranicznym obrazie Boga. Koran wyraźnie stwierdza, że Allah to jedyny Bóg będący Stwórcą świata i człowieka (4,171; 5,73). Tym samym monoteizm decyduje o istotnej zbieżności teologii muzułmańskiej z doktryną chrześcijańską. Zbieżność tę podkreśla nauka Soboru Watykańskiego II, która wskazuje na wiarę w jedynego Boga Stwórcę jako na element jednoczący islam i chrześcijaństwo i mogący stanowić fundament prawdziwego dialogu między tymi religiami (DRN 3)¹⁰.

2. Człowiek według Koranu

Relacje Koranu o stworzeniu przez Boga pierwszego człowieka są bardzo zbliżone do opisów biblijnych. Zgodnie z tymi relacjami człowiek, podobnie jak cały świat, powołany został do życia przez Boga. Ciało ludzkie zostało ukształtowane z gliny (6,2; 15,26; 38,71), aby przypominało człowiekowi jego pierwotne pokrewieństwo z kosmosem. W ukształtowane ciało ludzkie Bóg tchnął swojego ducha (15,29) i ten fakt czyni z człowieka arcydzieło stworzenia oraz nadaje mu szczególną godność¹¹. Z tego też względu Bóg umieścił go w centrum świata i oddał do jego dyspozycji wszystkie dobra tego świata (2,22; 14,32-33; 16,5; 22,65; 23,21; 40,79-80; 45,12-13). Człowiek może wykorzystywać owe dobra, ale ze świadomością, że jest za nie odpowiedzialny¹².

Mimo tak wielkiej godności człowiek pozostaje jednak stworzeniem. Dlatego, jak podkreśla objawienie koraniczne, często okazuje się niewdzięczny i niewierny (14,34; 17,67), gwałtowny i niecierpliwy (21,37), niesprawiedliwy (33,72), kłótniwy (18,54), zmienny (2,76; 5,61). Teologia muzułmańska, w oparciu o Koran, ujmuje człowieka w świetle jego złożonej natury. Podkreśla, że jest w człowieku element duchowy, zarazem jednak nie pomija ograniczeń i słabości natury ludzkiej¹³.

Muzułmańska koncepcja natury ludzkiej odpowiada w pewnym stopniu chrześcijańskiemu ujęciu człowieka¹⁴. Teologia katolicka bowiem również głosi iż człowiek

¹⁰ Por. LE SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS. *Orientations pour un dialogue...*, dz. cyt., 41n.

¹¹ W tekście Koranu występują dwa terminy: *nafsun* i *rūhun*. Są one odpowiednikami: duszy (w sensie czegoś bardziej indywidualnego) oraz ducha jako elementu ożywiającego, mogącego być emanacją Boga, który zsyła swego ducha. *Nafsun* użyte jest w tym tekście w odniesieniu do człowieka jako stworzenia Boskiego, por. J. NOSOWSKI, *Teologia Koranu*, dz. cyt., 130.

¹² Por. M.M. ANAWATI, *Filosofia, religione, l'islam*, dz. cyt., 263; zob. również G. F. BRANDON, *Man and His Destiny in the Great Religions*, Manchester 1963, 246n.

¹³ R. J. MCCARTHY, "The Thirsty Generation: Islamic Answer", *Smis* (1970) nr 19, 277.

¹⁴ Istnieje pogląd, iż koraniczny opis stworzenia człowieka bazuje i nosi wyraźne ślady analogicznych opisów biblijnych, por. J. NOSOWSKI, *Teologia Koranu*, dz. cyt., 129nn.

stanowi jedność duszy i ciała. Natura ludzka, według tej teologii, zawiera pierwiastek duchowy i nieśmiertelny oraz pierwiastek materialny (KDK 14)¹⁵. Wprawdzie element materialny, jakim jest ciało ludzkie, cechuje niedoskonałość i krótkotrwałość, jednak przez fakt, iż jest stworzone przez Boga oraz ma być wskrzeszone w dniu ostatecznym, godne jest szacunku i uznania za dobre (KDK 14,22). Dusza ludzka zaś, według doktryny katolickiej, jest wewnętrznie niezależna od ciała, a więc w przeciwieństwie do ciała nie podlega rozkładowi i zniszczeniu. Jest ona pierwiastkiem duchowym i nieśmiertelnym (KDK 3,18)¹⁶.

Jednak zasadnicza różnica zachodząca między teologią muzułmańską a teologią chrześcijańską, w zakresie nauki o naturze ludzkiej, wynika przede wszystkim z odmiennego podejścia obu teologii do faktu grzechu pierworodnego.

Według objawienia muzułmańskiego powołani przez Boga do życia i pozostający w szczęśliwości rajy Adam i jego małżonka nie cierpieli tam ani głodu, ani pragnienia, ani gorąca (20,118-119)¹⁷. Lecz Bóg poddał próbie ich wierność mówiąc: "O Adamie! Zamieszkajcie, ty i twoja małżonka w Ogrodzie i jedzcie jego owoce dowolnie, skąd chcecie; lecz nie zbliżajcie się do tego drzewa, bo znajdziecie się między niesprawiedliwymi!" (2,35). Jednak Adam, pod wpływem szatana Iblisa, nie posłuchał Boskiego zakazu i wraz ze swoją małżonką spożył zakazany owoc (2,36; 7,20; 20,120-121). Dlatego Bóg wypędził ich z rajy na nizinę ziemską i wystawił ich życie na cierpienie. (2,36; 7,24; 20,123).

Relacje Koranu o wczesnych dziejach pierwszych ludzi są bardzo zbliżone do analogicznych opisów biblijnych. Wskazują bowiem, że już na początku dziejów świata miało miejsce nieposłuszeństwo człowieka względem Boga, czyli "pierwotna wina". Jednak zasięg tej winy został przez teologię muzułmańską ograniczony do pierwszych rodziców ludzkości. Islam bowiem zdecydowanie odrzuca ideę grzechu pierworodnego, który pozostawiłby skazę na naturze ludzkiej i który wymagałby szczególnej interwencji zbawczej Boga. Wprawdzie pierwszy grzech nieposłuszeństwa, jak głosi doktryna muzułmańska, wyzwolił w ludziach skłonność do innych grzechów, jednak każdy człowiek rodzi się naturalnie dobry i nic nie zniekształca jego natury, ani jego woli. Jeżeli człowiek jest niedoskonały, to dlatego, że jest człowiekiem, jedyną zaś doskonałością jest Bóg¹⁸.

Odrzucenie idei grzechu pierworodnego oraz potrzeby szczególnej interwencji zbawczej Boga, w sposób zasadniczy wpływa na muzułmańską wizję zbawienia i sprawia, że w wizji tej brak jest określeń najbardziej właściwych dla chrześcijań-

¹⁵ Por. Ch. SCHÜTZ, R. SARACH, "Der Mensch als Person", w: *MySal*, t. 2, 645nn; zob. również E. L. MASCALL, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, dz. cyt., 28nn.

¹⁶ Por. M. KURDZIAŁEK, "Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu", w: *O Bogu i o człowieku*, pr. zb. red. B. BEJZE, Warszawa 1969, t. 2, 111.

¹⁷ Brak jest w Koranie dokładnego opisu powołania do życia małżonki Adama oraz nie wspomina się jej imienia.

¹⁸ Por. S. H. NASR, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988, 26.

skiej koncepcji zbawczej, takich jak: zbawienie i zbawiciel. W świetle teologii katolickiej bowiem pojęcie zbawienia ściśle wiąże się z ideą grzechu pierworodnego i wynikającą z niej interwencją zbawczą Boga.

Według objawienia biblijnego, człowiek stworzony na obraz Boga-Stwórcy i powołany do uczestnictwa w świętym życiu Bożym (KDK 18), już na początku swojej historii nadużył swojej wolności i przeciwstawił się Bogu, pragnąc poza Nim osiągnąć stan szczęścia (KDK 13). Nastąpił więc grzech pierworodny, czyli przekroczenie Bożego nakazu, przez które człowiek zszedł z drogi życia dziecka Bożego. Konsekwencje tego grzechu okazały się tragiczne dla człowieka i jego potomstwa. Nastąpiła utrata raju oraz degradacja w świat tylko natury, gdzie panuje dysharmonia wiodąca przez cierpienie ku śmierci¹⁹.

W przeciwieństwie do doktryny muzułmańskiej teologia katolicka nie ogranicza zasięgu grzechu pierworodnego do pierwszych ludzi, lecz podkreśla, że jest on dziedziczny przez wszystkich potomków Adama (KDK 13). Według doktryny katolickiej grzech pierworodny dokonał trwałego zranienia natury ludzkiej i przyczynił się do osłabienia ludzkiej woli. Zniszczył zasadniczy ład ustalony przez Stwórcę oraz właściwe nastawienie człowieka wobec samego siebie, wobec innych ludzi oraz wszystkich rzeczy stworzonych (KDK 13). Wola człowieka osłabiona grzechem pierworodnym, łatwiej ulega słabościom natury ludzkiej oraz skłonna jest do przekraczania zasad prawa moralnego. (KDK 13; DSP 7; DA 7)²⁰.

Tragiczne skutki grzechu pierworodnego, w odniesieniu do całej ludzkości, wymagały, według teologii katolickiej, szczególnej interwencji zbawczej Boga. Interwencja ta znajduje się u podstaw właściwej chrześcijaństwu wizji zbawienia, zaś jej celem miało być przywrócenie życiu człowieka i światu utraconego ładu Bożego. Realizacją owej interwencji Boga był Boży plan zbawienia, stopniowo dokonujący się na przestrzeni dziejów świata, określane mianem historii zbawienia (KO 2,15; KL 6,102)²¹. Momentem szczytowym owej zbawczej interwencji Boga było Jego wkroczenie w historię ludzkości w sposób jedyny i niepowtarzalny w osobie Jezusa Chrystusa - Syna Bożego (KK 2,3,7; KO 1; KDK 22)²².

O ile więc islam, odrzucając ideę dziedzicznego grzechu pierworodnego, wyklucza potrzebę zbawczej interwencji Boga, o tyle interwencja ta znajduje się w centrum doktryny chrześcijańskiej i ściśle wiąże się z katolicką koncepcją człowieka. Mocą bowiem zbawczego planu Boga, według tej koncepcji, człowiek został wyzwolony z niewoli grzechu pierworodnego i wprowadzony we wspólnotę dzieci Bożych. Nastąpiło usynowienie człowieka przez łaskę Bożą, rozumianą jako działanie Boga w człowieku, niczym przez człowieka nie zasłużone i płynące całkowicie z Bożej

¹⁹ Por. B. PYLAK, "Grzech pierworodny", w: *Katolicyzm A-Z*, pr. zb. red. Z. PAWLAK, Poznań 1989, 130n.

²⁰ Por. H. DE LUBAC, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Warszawa 1988, 21n; zob. również K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., 95n.

²¹ Por. J. IMBACH, *Wielkie tematy Soboru*, tłum. M. Szafrńska-Brandt, Warszawa 1985, 7nn.

²² Por. A. DARLAP, "Fundamentale Theologie der Heilgeschichte", *art. cyt.*, 74n.

miłości²³, oraz wyniesienie człowieka do porządku nadprzyrodzonego²⁴. Zgodnie z doktryną katolicką, dzięki łasce Bożej, człowiek przekracza status stworzenia, staje się podobny do samego Boga i uczestniczy w naturze Bożej²⁵.

Rozbieżność między teologią muzułmańską a chrześcijańską w zakresie nauki o grzechu pierwotnym i naturze człowieka, ma swoje odzwierciedlenie w relacjach, jakie zachodzą między Bogiem a człowiekiem, ukazanych przez powyższe doktryny religijne.

3. Relacje między Bogiem a człowiekiem

W świetle teologii muzułmańskiej, relacje między Bogiem a człowiekiem to relacje między Absolutem a względnością, między Stwórcą a stworzeniem, które Bóg powołał do istnienia z nicości. Ponieważ jednak jedyny i transcendentny Allah jest Bogiem osobowym, dlatego relacje zachodzące między Bogiem a człowiekiem mają również charakter osobowy. Objawienie muzułmańskie podkreśla więc, że Bóg islamu to Bóg miłosierny i litościwy (ar-Rahmān ar-Rahīm) (1,1), dobrotliwy (2,143), przebaczący (18,58), łagodny (67,12), chroniący (4,171) i karmiciel (51,58). Według słów Koranu, Bóg jest bliższy człowiekowi niż jego żyła szyjna (50,16).

Allah jest zatem Bogiem, który otacza opieką stworzony przez siebie świat. Szczególną troskę okazuje ludziom i poprzez objawienie koraniczne przypomina im o prawdziwej ich godności i przeznaczeniu. Jest On Panem łaskawym, który żywi swoich czcicieli i gotów jest odpowiedzieć na każdą ich prośbę (2, 186)²⁶.

²³ Łaska (gr. *charis*, łac. *gratia*) w teologii katolickiej oznacza zniżającą się, osobową, absolutnie niezastużoną przychyłość Boga względem człowieka. Oznacza także skutek tej przychyłości, w której Bóg udziela człowiekowi samego Siebie. W istocie więc łaska Boża jest przede wszystkim samym Bogiem, który udziela się człowiekowi. Teologia katolicka rozróżnia łaskę Bożą uświęcającą, która oznacza dar Boży, dzięki któremu człowiek przekracza swój status stworzenia i uczestniczy w naturze Bożej, oraz łaskę Bożą uczynkową, przez którą rozumie wszystkie dary Boże przygotowujące człowieka do niezwykłej godności dziecka Bożego, utwierdzające go w niej i pogłębiające. Określając działanie łaski Bożej nauka katolicka podkreśla, że łaska ta oświeca człowieka, działając na jego intelekt, umacnia wolę ludzką, a także daje wytrwanie w wierze i sprawiedliwości. Łaska Boża pozwala działać człowiekowi w sposób przekraczający ludzkie możliwości oraz usprawnia i uzdalnia duchowe predyspozycje człowieka. Jednak działając pod wpływem łaski Bożej człowiek działa w pełni po ludzku tzn. świadomie i dobrowolnie. Tym niemniej łaska Boża ogarnia człowieka w całej jego aktywności, nie ma bowiem w życiu człowieka niczego, co mogłoby być obojętne dla zbawienia, które jest celem ostatecznym człowieka, por. KO 5; KK 42; KDK 17; zob. również R. GUARDINI, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. J. Bronowicz, Kraków 1969, 321nn.

²⁴ Teologia katolicka w oparciu o Objawienie Boże wskazuje, że na stan nadprzyrodzony życia chrześcijańskiego składa się: łaska Boża uświęcająca, łaska Boża uczynkowa, cnoty wszczepione teologiczne: wiara, nadzieja, miłość, inne cnoty moralne uszlachetnione przez łaskę, dary Ducha Świętego oraz kontemplacja wszczepiona przez Boga, por. W. GRANAT, "Człowiek w swym życiu nadprzyrodzonym", w: *Katolicyzm A-Z, dz. cyt.*, 66.

²⁵ Por. L. KUC, A. ZUBERBIER, "Człowiek - interpretacja teologiczna", w: *EK*, t. 3, 917.

²⁶ Por. M. ARKOUN, L. GARDET, *L'islam. Hier - demain*, Paris 1978, 62n; zob. również L. GARDET, M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, 158nn.

Jednak pomimo troski, jaką Bóg otacza ludzi, relacje między Bogiem a wiernymi pozostają relacjami między Władcą a stworzeniami, między Królem a poddanymi. Allaha bowiem cechuje królowanie wobec nieba i ziemi. Według Koranu jest On Królem w stopniu najwyższym; "Królem ludzi" (114,2) i "Królem Dnia Sądu" (1,4). Brak jest natomiast relacji wskazujących na ojcowskie odnoszenie się Boga do ludzi. Doktryna muzułmańska odrzuca ideę Boskiego ojcostwa z obawy przed bałwochwalczą, jej zdaniem, koncepcją tego ojcostwa²⁷.

O braku ojcowskich relacji między Bogiem a człowiekiem decyduje, wielokrotnie podkreślana przez teologię islamu, radykalna transcendentja Boga w stosunku do człowieka i całego świata stworzonego. Bóg jest transcendentny ze względu na swoją niepowtarzalność istoty oraz ze względu na panowanie nad światem jako Pan i Władca absolutny. Jest On transcendentny również ze względu na swa nieskończoną doskonałość moralną przewyższającą ułomność moralną ludzi. Transcendentja Absolutu nie przekreśla więc troski Boga o człowieka, ale uniemożliwia bliskość między Bogiem a człowiekiem, jaką implikuje w sobie idea Boskiego ojcostwa²⁸.

W przeciwieństwie do doktryny islamu, teologia katolicka uznaje ideę Boskiego ojcostwa za zasadniczą i kształtującą właściwe chrześcijaństwu relacje między Bogiem a człowiekiem. U podstaw owych relacji znajduje się, odrzucone przez islam, pojęcie dziedzicznego grzechu pierworodnego i związanego z nim zbawczego planu Boga. W znaczeniu szerszym bowiem Boga można nazwać Ojcem z racji aktu stworzenia i zachowania świata w istnieniu. W specyficznym zaś chrześcijańskim sensie Bóg jest Ojcem ludzi, ponieważ z miłości do człowieka i w trosce o jego zbawienie podjął plan zbawczy. Owocem tego planu, według teologii katolickiej, było wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu pierworodnego i wyniesienie go do stanu nadprzyrodzonego. Mocą nadprzyrodzonej łaski Bóg uczynił ludzi własnymi dziećmi uczestniczącymi w Jego Boskiej naturze. Nastąpił więc wewnętrzny związek Boga z człowiekiem, który można określić mianem unii miłości, w której Bóg pozostaje troskliwym Ojcem, ludzie zaś dziećmi Bożymi (KO 3; KDK19)²⁹.

Idea Boskiego ojcostwa, która, według doktryny katolickiej, bazuje na nadprzyrodzonej, wewnętrznej więzi Boga z człowiekiem, wskazuje na nieznaną teologii muzułmańskiej, radykalną immanencję Boga. Jest to immanencja, która, zgodnie z teologią katolicką, nie przeczy transcendentji Boga, lecz jest z nią sprzężona³⁰.

W ujęciu katolickim Boga, który jest Stwórcą i Zachowawcą świata (KK 16; KDK 12,19; DM 2) oraz źródłem wszelkiego życia (KO 3,14), cechuje Go transcendentja, czyli istnienie absolutne, niezależne i niewyrażalne. Jednak owa transcendentja Boga zakłada, zgodnie z teologią katolicką, Jego immanencję, gdyż wskazuje

²⁷ Por. M. M. ANAWATI, *Filosofia, religione, l'islam*, dz. cyt., 260n.

²⁸ Por. tamże, 259; zob. również L. GARDET, "En islam: Dieu et le croyant en Dieu", *art. cyt.*, 344n.

²⁹ Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970, 104; zob. również J. Brudz, "Misterium Kościoła", w: *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, pr. zb., Kraków 1971, 47.

³⁰ Por. W. GRANAT, "Transcendentja i immanencja Boga", w: *EK*, t. 2, 949nn;

na zależność od Boga rzeczy stworzonych, które Bóg podtrzymuje w istnieniu, a one w ten sposób uczestniczą w Bożej wszechmocy. Immanencja oznacza przebywanie i działanie Boga w całym świecie stworzonym, szczególnie zaś w człowieku. Bóg obecny jest bowiem w istotach rozumnych przez łaskę, jako dawca życia duchowego i twórca życia nadprzyrodzonego³¹.

Immanencja Boga osiągnęła swój szczyt, według doktryny katolickiej, gdy Jezus Chrystus - Syn Boży stał się człowiekiem (KO 4). Związek natury ludzkiej z osobą Syna Bożego, którego owocem było przywrócenie człowiekowi życia dziecka Bożego, w najwyższym stopniu obrazuje immanencję Boga w świecie i w człowieku³².

Radykalnej więc transcendencji Boga w ujęciu teologii muzułmańskiej, odpowiada transcendencja sprzężona z immanencją Boga w ujęciu teologii chrześcijańskiej. Rozbieżność ta decyduje o stosunku Boga do świata stworzonego. Allaha cechuje przede wszystkim królowanie i nieskończona wszechmoc, dzięki którym decyduje On o losach świata w sposób bezwzględny. Natomiast według doktryny katolickiej, Boga charakteryzuje nie tylko królowanie i wszechmoc, lecz przede wszystkim ojcostwo objawiające się w niezmiennej miłości do wszystkich stworzeń, szczególnie zaś do ludzi³³.

Stosunek Boga do świata kształtuje postawę człowieka wobec Boga. Zgodnie z teologią muzułmańską, człowiek mając świadomość swej własnej względności i ograniczoności powinien przyjąć wobec Boga postawę adoracji i poddania się Bogu³⁴. Odróżniając Absolut od tego, co względne i nie mogąc polegać tylko na swej własnej woli człowiek powinien podporządkować się woli Absolutu (2, 112; 3,20). Być muzułmaninem (*muslim*) oznacza więc podporządkowanie swojej woli Bożej woli, czyniąc to w oparciu o wolny wybór. Z tą ideą wiąże się sama nazwa religii islamu³⁵.

Uznanie pełnej władzy Boga nad człowiekiem oraz podporządkowanie woli ludzkiej woli Bożej nie pozbawia muzułmanina, w ujęciu doktryny muzułmańskiej, wolności wewnętrznej. Podporządkowanie to bowiem, w świetle powyższej doktryny, powinno być aktywnym poddaniem się woli Boga, akceptowanej dlatego, że jest wolą Boga. Tak rozumiane podporządkowanie nie pozbawia człowieka odpowiedzialności, lecz sprawia, że może on sam określać swoje decyzje i ponosić odpowiedzialność za swoje czyny³⁶.

³¹ Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt. 76n.

³² Por. J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., 182n.

³³ Por. G. F. BRANDON, *Man and His Destiny in the Great Religions*, dz. cyt., 243.

³⁴ Por. L. GARDET, "En islam: Dieu et le croyant en Dieu", *art. cyt.*, 354n; zob. Również R. CASPAR, "L'homme d'après Coran", *SMis* (1970) nr 19, 256n.

³⁵ Określenie islām, podobnie jak jego forma imiesłowowa: muslim, wywodzi się z czasownika aslama. Czasownik ten wywodzi się z pnia salima i oznacza: być całym, nienaruszonym, bezpiecznym. IV forma tego czasownika - aslama- jest formą aktywną i oznacza: "całkowicie się oddać, dostarczać". W sensie religijnym oznacza więc postawę aktywną, która polega na całkowitym oddaniu się, podporządkowaniu Bogu. Tłumacząc zaś ten czasownik jako "poddanie" należy uwzględnić element zaufania, por. L. GARDET, *L'islam. Religion et communauté*, dz. cyt., 27; zob. również L. GARDET, M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, dz. cyt., 334n.

³⁶ Por. R. CASPAR, "L'homme d'après Coran", *art. cyt.*, 262nn.

Wprawdzie akceptacja woli Bożej może być również akceptacją zrezygnowaną, która sprawia, że człowiek z całkowitą biernością zdaje się na wyrok Boga. Postawa taka, określana mianem fatalizmu, uznawałaby, iż wolna wola człowieka i jego inicjatywa nie mają żadnego znaczenia wobec wszechmocy Boga. Jednak doktryna muzułmańska wyraźnie podkreśla, że postawy muzułmanina i jego podporządkowanie się woli Bożej nie można utożsamiać z fatalizmem³⁷.

Na potwierdzenie swego stanowiska teologia islamu odwołuje się do Koranu, w którym można wyodrębnić dwie serie tekstów. Jedne z nich podkreślają wszechmoc Boga i Jego absolutną władzę nad stworzeniem. Zgodnie z tymi tekstami wszystko zależy od Boga, gdyż jest On twórcą ludzi i ich czynów (37,96), określa dobro i zło (54,3), a także wpisuje w serca ludzkie wiarę bądź niewierność (6,25,39,125; 7,43; 10,99-100). Natomiast inne teksty afirmują wolność i odpowiedzialność człowieka za swoje czyny, również za wybór wiary lub niewiary (6,70; 7,132; 10,40-41; 11,28)³⁸.

Problem wolnej woli i odpowiedzialności człowieka za swoje czyny budził więc wiele kontrowersji i dyskusji na przestrzeni historii teologii muzułmańskiej. Współczesna teologia islamu rozwiązuje problem odpowiedzialności człowieka przyjmując koraniczne stwierdzenia o wszechmocy Boga i wolności człowieka za równie prawdziwe. Teologia ta podkreśla potrzebę pełnej ufności Bogu, poleganie na Jego woli, oraz świadomość, że tylko Bóg jest absolutnie wolny. Jednak absolutna wolność Boga nie zagraża relatywnej wolności człowieka, lecz ją umożliwia. Człowiek bowiem jako dzieło Boga obdarzone przez Niego życiem duchowym, ma udział w wolności woli Bożej³⁹. Dzięki temu udziałowi człowiek jest istotą samodzielnie działającą i podejmującą decyzje, a tym samym ponoszącą odpowiedzialność za swoje czyny i życie. Wolność woli ludzkiej, według doktryny muzułmańskiej, jest posunięta do tego stopnia, iż człowiek może odrzucić wiarę w istnienie Boga lub sprzeciwić się nakazom Bożym⁴⁰.

Teologia katolicka również odrzuca wszelkie formy fatalizmu. Według tej doktryny każdy człowiek obdarzony jest wolną wolą, która czyni go istotą wolną, zdolną do podejmowania decyzji i ponoszącą odpowiedzialność za swoje czyny i życie. Wolność ta wynika z chrześcijańskiej wizji człowieka⁴¹.

W ujęciu doktryny katolickiej wolność człowieka oznacza wolność dziecka Bożego, która jest owocem zbawczego planu Boga dokonanego w osobie Jezusa Chrystusa (KK 37,42; KDK 41). Owa wolność chrześcijańska oznacza przede wszystkim wyzwolenie człowieka spod determinującej władzy grzechu i śmierci. Oznacza ona również otwartą, pełną zaufania wolność wobec Boga Ojca i Jego woli. A zatem

³⁷ Por. G. F. BRANDON, *Man and His Destiny in the Great Religions*, dz. cyt., 243nn; zob. również L. GARDET, "Postawy humanizmu muzułmańskiego", *Znak* 11(1959) nr 11, 1490.

³⁸ Por. J. NOSOWSKI, *Teologia Koranu*, dz. cyt., 189nn.

³⁹ Por. H. S. NASR, *Idee i wartości islamu*, dz. cyt., 21n.

⁴⁰ Por. A. LAHBABI, *Le personnalisme musulmane*, Paris 1964, 43nn; zob. również R. CASPAR, "L'homme d'après Coran", *art. cyt.*, 263n.

⁴¹ Por. LE SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, *Orientations pour un dialogue...*, dz. cyt., 42n, 67n.

wolność chrześcijańska nie jest równoznaczna ze swobodą czynienia wszystkiego, w tym także i zła (KDK 17). Nie jest ona również nieobecnością sił, które determinują ludzką egzystencję. Natomiast jest to wolność, którą Bóg obdarzył człowieka jako istotę przez siebie stworzoną i która stanowi udział w wolności woli Bożej. Wolność chrześcijańska jest więc znakiem obrazu Boga w człowieku, a tym samym konstytutywnym elementem natury ludzkiej (KDK 17).

Według doktryny chrześcijańskiej, wolność stwarza człowiekowi możliwość wyboru, zarówno w odniesieniu do dóbr częściowych, jak również w odniesieniu do najwyższego dobra, jakim jest Bóg. Człowiek bowiem może wybrać Boga lub Go odrzucić (DWR 9,10; DM 13). Nawet w stanie pierwotnej doskonałości, gdy natura ludzka nie była obciążona skutkami grzechu pierworodnego, człowiek miał wolność wyboru, przyjęcia lub odrzucenia Boga i rzeczywiście z tej wolności skorzystał⁴².

Problem wolności i odpowiedzialności człowieka znajduje analogiczne rozwiązanie we współczesnej teologii muzułmańskiej oraz w doktrynie katolickiej. Jednak zachodzi rozbieżność między powyższymi doktrynami w przedstawieniu postawy człowieka wobec Boga. Muzułmańskiemu podporządkowaniu się człowieka woli Bożej odpowiada bowiem chrześcijańskie zawierzenie człowieka Bogu.

Zasadniczą postawą chrześcijanina jest postawa oddania się Bogu w posłuszeństwie i zawierzenie Jego miłosierdziu. Według doktryny katolickiej, postawa taka jest odpowiedzią człowieka dana Bogu, który pierwszy wychodzi z darem swojej miłości i wzywa człowieka przez łaskę do uczestnictwa w życiu Bożym. Wezwanie to wymaga, aby człowiek odważnie i z całym zaufaniem powierzył swoje istnienie Bogu jako Temu, który jest absolutną miłością (KO 5). Decyzja o przyjęciu takiej postawy wypływa z głębi wolności człowieka, zaś jej zasadniczym motywem jest miłość, która pragnie zdać się na wolę Bożą. A zatem właściwą postawą chrześcijanina jest dobrowolne i miłosne oddanie się człowiekowi Absolutowi, który jest miłością. Postawa ta ogarnia całą osobę ludzką, jej rozum, wolę i działanie oraz nadaje życiu ludzkiemu ostateczny kierunek (KO 10)⁴³.

Zachodzi więc zasadnicza różnica między doktryną muzułmańską a chrześcijańską w określaniu postawy człowieka wobec Boga oraz związanej z nią motywacji. Muzułmanin przyjmuje postawę adoracji i podporządkowania się woli Bożej ze względu na absolutną transcendencję Boga oraz świadomość swej własnej względności i ograniczoności. Natomiast postawę chrześcijanina charakteryzuje oddanie się i zawierzenie Bogu, a źródłem tej postawy jest miłość dziecka Bożego, które pragnie zdać się na wolę Boga Ojca.

Analiza muzułmańskiego obrazu Boga i człowieka dokonana w kontekście doktryny katolickiej pozwala odkryć liczne podobieństwa, a zarazem wyraźne różnice zachodzące między tymi doktrynami w omawianej problematyce. Jest to o tyle istotne, że począwszy od Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki niezmiennie wyraża

⁴² Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., 37n, 325; zob. również R. GUARDINI, *Koniec czasów nowożytnych...*, dz. cyt., 275nn.

⁴³ Por. J. ALFARO, "Wiara", *Concilium* 1966-67, nr 1-10 (Poznań 1969), 22n.

wobec islamu szczerą gotowość podjęcia prawdziwego dialogu, którego fundamentem mogłaby być m. in. łącząca oba systemy religijne wiara w Jednego Boga - Stwórcę świata i człowieka. Ponadto nauka Kościoła akcentując wspólną dla obu religii cześć dla Abrahama - ojca wiary oraz szacunek jakim obdarzona jest w islamie osoba Jezusa i postać Maryi, a także podkreślając wartość muzułmańskiej modlitwy, postu, jałmużny i życia moralnego, uzasadnia tym samym możliwość i potrzebę wzajemnego zbliżenia obu religii. Na fundamencie wspólnie wyznawanych wartości Kościół katolicki deklaruje gotowość do współpracy i dialogu. Jednak Kościół zachęcając do dialogu jednocześnie podkreśla potrzebę odkrywania specyfiki chrześcijańskiego objawienia. Dlatego dialog międzyreligijny nie może ograniczać się do ukazywania jedynie wspólnie wyznawanych wartości i podobieństw, lecz domaga się także ukazywania tych elementów, które różnią poszczególne religie, a które często decydują o ich specyficznym charakterze.

L'IMAGE MUSULMANE DE DIEU ET DE L'HOMME
DANS LE CONTEXTE DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE

Résumé

Dieu de l'islam c'est un Dieu personnel et Créateur du monde. Mais, simultanément ce Dieu est totalement différent de sa créature. C'est un Dieu unique en son espèce et transcendantal; c'est un Souverain du temps et de l'histoire. Unique et transcendantal sont les attributs fondamentaux de la nature de Dieu. Les attributs susmentionnés montrent la différence que les musulmans et les chrétiens se font au sujet de l'image de Dieu. L'unicité et la transcendance de Allah occasionnent le fait que l'islam rejette les dogmes chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation du Fils de Dieu.

Le Dieu de l'islam c'est le Créateur du monde et la créature humaine. Les descriptions du Coran quant à la création du premier homme sont analogiques aux descriptions bibliques. Dieu souffle son esprit dans le corps humain et pour cette raison l'homme est le chef - d'oeuvre de la créature. Mais l'islam rejette l'idée du péché originel comme héréditaire et le besoin particulier de l'intervention salutaire de Dieu dans l'histoire du monde.

La grandeur de Dieu et la nature peccable de l'homme provoquent le manque de relations paternelles entre Dieu et l'homme. Le musulman ne dit pas "Père" à Dieu parce que, selon la théologie de l'islam, cela correspond à une menace à la transcendance de Dieu. Dans la théologie chrétienne l'image de Dieu comme Père et l'image de l'homme comme enfant, sont les images fondamentales. Ces différences décident ainsi de la spécificité doctrinale aussi bien dans l'islam que dans la chrétienté.