



90 (2020) nr 3, 187–226

czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/ct

DOI <http://doi.org/10.21697/ct.2020.90.3.08>

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (120)

### Zawartość:

- I. Abraham jako praojciec wyznawców judaizmu oraz muzułmanów .
- II. Męczeństwo chrześcijan w Algierii (1994–1996) – antidotum na przemoc polityczną islamskich fundamentalistów.
- III. Islam w bibliografii\*.

### 1. ABRAHAM JAKO PRAOJCIEC WYZNAWCÓW JUDAIZMU ORAZ MUZUŁMANÓW

Zarówno poszczególne osoby i rodziny, jak i narody chętnie odwołują się do swych korzeni, czyli dawnych tradycji. W historii Polski sięga się do czasów prasłowiańskich. W historii Kościoła oraz w teologii – do Starego Testamentu. Podobnie ma się rzecz w islamie, który bierze początek od Mahometa (zm. 632). Jest to zatem religia „młodsza” od judaizmu oraz chrześcijaństwa. Być może z tego względu zrodziło się wśród wyznawców islamu pragnienie odwołania się do najdawniejszych czasów, w których istniało ich zdaniem „coś”, co stanowiło początek ich religii lub, inaczej mówiąc, jej antycypację. Muzułmanie uważają się, podobnie jak wyznawcy judaizmu, za synów Abrahama i podkreślają, że czczą jedyne najwyższego Boga, którego nazywają po arabsku Allah, a którego utożsamiają z Bogiem Izraela (Jahwe). Według niektórych autorów Abraham jest ważną postacią w kontekście dialogu międzyreligijnego<sup>1</sup>.

Na temat początków islamu istnieje obfita literatura w różnych językach. Ważnym materiałem źródłowym są pisma św. Jana Damasceńskiego

---

\* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz Sakowicz, Warszawa.

<sup>1</sup> M.T. Żuk, *Postać Abrahama podstawą dialogu międzyreligijnego: islam, chrześcijaństwo, judaizm*, w: W. Chrostowski (red.), *Ja jestem Józef brat Wasz., Księga Pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65 rocznicę urodzin*, Warszawa 1998, 342–366.

(675–749)<sup>2</sup>. W niniejszym opracowaniu oprzemy się głównie na trzech publikacjach następujących autorów: Jacques Ellul, *Islam et judéo-christianisme* (Paris 2006), Emile Moatti, Pierre Rocalve, Muhammad Hamidullah, *Abraham* (Paris 1992) oraz René Guitton, *Le prince de Dieu* (Paris 2008). Sięgnijmy także do Koranu w polskim tłumaczeniu, a także do opracowań, które wprost lub pośrednio dotyczą naszego tematu.

Celem niniejszego artykułu jest zasygnalizowanie najstarszych tradycji dotyczących genezy islamu, a pośrednio jego związku z judaizmem.

### „Działanie” Boga

W tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej wiele mówi się o prorokach, którzy nauczali pod natchnieniem otrzymanym od Boga. Ich nauczanie zapisane w księgach znajduje się w Starym Testamencie. Prorocy należeli do narodu izraelskiego i działali w ramach religii zapoczątkowanej przez Abrahama w XVIII w. przed Chr., a rozwiniętej przez Mojżesza w XIII w. przed Chr. Celem przepowiadania proroków była aktualizacja Przymierza zawartego przez Boga Jahwe z Izraelem. To wszakże nie oznacza, że działanie Boże rozpoczyna się wraz z powołaniem Abrahama. Kościół katolicki w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II stwierdza, że Bóg po stworzeniu pierwszych rodziców objawił się im, a „po ich upadku wzbudził w nich nadzieję zbawienia przez przyrzeczenie odkupienia (Rdz 3,15) i bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny (Rz 2,6-7). W swoim czasie powołał Bóg Abrahama, aby uczynić zeń wielki naród (Rdz 2,6-7), który to naród – po patriarchach – nauczał poprzez Mojżesza i proroków” (KO 3).

Nie ma w nauce chrześcijańskiej mowy o osobach, które by działały w imieniu Boga w okresie od pojawienia się ludzi aż do Abrahama, a był to okres liczący wiele tysięcy lat<sup>3</sup>. Takiej możliwości, stojąc na gruncie Pisma Świętego, nie można wykluczyć. Pamiętamy, że gdy Abraham przybył do

<sup>2</sup> J. Damascène, *Ecrits sur l'islam*, trad. R. Le Coz, w: *Sources chretiennes*, Paris 1992 [dalej – SCH], 383. W dziele tym podana została bibliografia dotycząca początków islamu.

<sup>3</sup> Istnieje hipoteza według której istoty antropomorficzne z grupy hominidów pojawiły się około 14 mln lat temu. Z kolei tzw. *homo habilis*, który potrafił wytwarzać narzędzia, pojawił się w Afryce około 500 000 lat temu. Według R. Moore, człowiek (*homo sapiens recens*) pojawił się ok. 50000 lat temu. Ten pogląd poparli uczeni: S. Washburn i T. Edinger (ok. 1948 r.). Zob. A. Godlewski, „Człowiek”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 881–885.

Szałem, czyli miasta, które identyfikowane jest z Jerozolimą, spotkał tam tajemniczą postać. Mówi o tym następujący passus Biblii: „Melchizedek zaś, król Szalemu, wyniósł chleb i wino, a ponieważ był on kapłanem Boga Najwyższego, błogosławił Abrama, mówiąc: Niech będzie błogosławiony Abram przez Boga Najwyższego, Stwórcę nieba i ziemi. Niech będzie błogosławiony Bóg Najwyższy” (Rdz 14,18). Zdumiewające jest to, że Melchizedek, żyjący pośród ludów pogrążonych w politeizmie, posiadał doskonalszą koncepcję Boga niż one. Bóg, którego czcił, nie tylko przewyższał innych bogów, ale też był stwórcą nieba i ziemi. Zapewne Melchizedek był przedstawicielem grupy ludzi, którzy taką właśnie wiarę wyznawali. Wydaje się, że czcił on Boga, którego nazywano El<sup>4</sup>.

Eugeniusz Dąbrowski pisze, że „dawniej sądzono, że El oznacza bóstwo (*nomen genericum*), a nie indywidualne pojęte boga. Teksty z Ras Szamara wskazują wszakże, że Kananejczycy, w przeciwieństwie do wszystkich innych Semitów, posługiwali się tą nazwą w znaczeniu indywidualnym. El jest panem bogów i stworzenia, nic się nie dzieje bez jego woli”<sup>5</sup>. Dla naszego tematu ważne jest, że wizja Boga Najwyższego, którego czcił Melchizedek jest w jakiś stopniu podobna do wizji Boga Izraela, a było to w czasie, zanim pojawili się prorocy. W chrześcijaństwie od początku wysoko ceniono wiarę tajemniczego kapłana. Autor Listu do Hebrajczyków porównuje Melchizedeka do Chrystusa: „Ten to Melchizedek, król Szalemu, kapłan Boga Najwyższego, wyszedł na spotkanie Abrahama [...] i udzielił mu błogosławieństwa [...]. Bez ojca, bez matki, bez rodowodu, nie ma ani początku dni, ani końca życia, upodobniony zaś do Syna Bożego, pozostaje kapłanem na zawsze. Rozważcie, jak wielki jest ten, któremu Abraham dał dziesięcinę z najlepszego łupu” (Hbr 7,1-4).

Jednakże kult boga El nie był popularny w Kanaanie, jego przeciwnicy ośmieszali go. Mircea Eliade pisze, że „El jawi się w mitach jako starzec słaby fizycznie, niezdecydowany, zrezygnowany. Inni bogowie odnoszą się do niego z pogardą”<sup>6</sup>. Później zwyciężył kult Baala, zwalczany przez

---

<sup>4</sup> Bóstwo El uważano za naczelne w panteonie. Traktowano jako patriarchę bóstw i ludzi. Przypisywano mu takie przymioty jak: stwórca, wieczny, król, łaskawy, mocny. Wizja bóstwa El wykazuje podobieństwa do koncepcji Boga Izraela: „W czasach późniejszych użycie określenia El zanikło, a wprowadzono je w okresie judaizmu i apokaliptyki w związku z niewymawianiem imienia Jahwe”. Zob. L. Stachowiak, „El”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 872.

<sup>5</sup> E. Dąbrowski, „Religia Kananejczyków i Fenicjan”, w: tenże (red.), *Religie świata*, Warszawa 1957, 192. Jednakże głównym bogiem czczonym w Kanaanie był Baal. Czczono też boginię Asztartę.

<sup>6</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, 107.

proroków (1 Krl 18,20-40). Zbieżność określeń: El, Elohim oraz Allah zdaje się świadczyć o związkach, być może luźnych, kultu Boga Najwyższego czczonego w Kanaan w judaizmem oraz islamem. E. Sakowicz przypomina, że „imieniem Allah określają Boga nie tylko muzułmanie, ale także chrześcijańscy Arabowie z Libanu i z Palestyny”<sup>7</sup>. Dodajmy, że ci chrześcijanie uważają się raczej za potomków Fenicjan.

W islamie nie ma wątpliwości, że Bóg działa w każdym czasie i w każdym miejscu. W Koranie jest powiedziane: „i nie ma żadnego narodu, do którego by nie przyszedł ostrzegający” (sura 35,24), czyli prorok.

Arabski uczony, Muhammad Hamidullah pisze, że według tradycji islamskiej w czasie od Adama do Abrahama posłał Bóg na świat 124 tysiące proroków<sup>8</sup>, przy czym 315 spośród nich zostawiło księgę. Ta liczba, jak wszystkie liczby w starożytności, ma charakter symboliczny i znaczy: bardzo dużo lub niezliczoną ilość. Taki pogląd opiera się zapewne na założeniu, że skoro Bóg istnieje, to ciągle działa, czyli się objawia ludziom, oczywiście w takim stopniu, w jakim są oni w stanie przyjąć nadprzyrodzone treści. W tym ujęciu prorocy Izraela oraz Mahomet wpisują się w tradycję prorocką sięgającą początków świata. Święta księga islamu pyta: „Iluż proroków posłaliśmy pomiędzy dawne pokolenia?” (sura 43,6).

Selim Chazbijewicz przypomina natomiast: „Tradycja islamu mówi, że pierwszym Prorokiem Boga był pierwszy człowiek – Adam. On rozpoczął tą misję stopniowego objawiania prawdy Bożej, która zakończyła się na Muhammadzie. Islam rozróżnia proroków i wysłanników Boga. Wysłanników było pięciu, a wśród nich najważniejszy był Jezus [...]”<sup>9</sup>. Inni wysłannicy to Adam, Noe, Abraham, Mojżesz. Wyjątkową rolę odgrywa Mahomet, który jest jednocześnie prorokiem i wysłannikiem Allaha<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> E. Sakowicz, *Czy islam jest religią terrorystów?*, Kraków 2002, 51.

<sup>8</sup> M. Hamidullah, „Abraham selon le Coran et la tradition islamique”, w: E. Moatti, P. Rocalve, M. Halidullah, *Abraham*, Paris 1992, 132: «Dieu a envoyé aux hommes cent vingt-quatre mille prophètes depuis Adam, et parmi ceux-ci trois cent quinze leur appartaient un livre».

<sup>9</sup> „Dwie ambony. Rozmawiają Selim Chazbijewicz i Eugeniusz Sakowicz. Lublin. Bazylika Dominikanów, 28 XI 2001 r.”, w: E. Sakowicz, *Rozmowy o islamie i dialogu*, Lublin 2007, 12.

<sup>10</sup> Tamże, 13: „Dogmatów w islamie jest siedem. [Pierwszym] Jest to wiara w Boga jedyne go i w posłannictwo jego Proroka Muhammada [...]”. Według innych autorów wysłannicami Boga są: Adam, Lot, Noe, Mojżesz, Dawid, Jezus. Zob.: A. Besançon, „Préface”, w: J. Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, Paris 2006, 15 ; J. Grzywaczewski, „Wizja Boga w chrześcijaństwie i w islamie”, *Collectanea Theologica* 79 (2009) nr 43, 39–57.

## **Związki Abrahama i Izmaela z Arabami według tradycji izraelskiej**

Abraham, który jest ojcem wierzących w Boga prawdziwego, jest też przywódcą rodu z czasów przed ukształtowaniem się narodu izraelskiego<sup>11</sup>. Jego żoną była Sara, jej niewolnicą była Hagar. Na skutek konfliktu pomiędzy kobietami, Hagar uciekła od swojej pani (Rdz 16,6) i choć potem wróciła, to w dalszej części opowiadania Abraham ją wypędził razem z jej synem Izmaelem (Rdz 21,14). Przywileje syna pierworodnego otrzymał Izaak, syn Abrahama i Sary.

Na uwagę zasługuje to, co powiedział Bóg do Hagar na temat jej syna Izmaela: „Będzie to człowiek dziki jak onager: będzie walczył przeciwko wszystkim – wszyscy przeciw niemu; będzie on utrapieniem swych pobratymców” (Rdz 16,22). Zdaniem protestanckiego teologa Jacques’a Ellula ta zapowiedź miała na celu skorygowanie błędu Abrahama. Dawała ona negatywny obraz Izmaela jako człowieka dzikiego i zdecydowanie wykluczyła go z rodziny Abrahama, a przede wszystkim z Przymierza<sup>12</sup>. Jest to rodzaj przekleństwa lub potępienia. Onager jest to dziki osioł, w więc symbolika tego zwierzęcia jest negatywna. Tak więc pokrewieństwo potomków Izaaka oraz Izmaela istnieje, ale relacje pomiędzy tymi rodami od początku nie były najlepsze.

Z czasem pojawił się zarzut – jak Abraham, uchodzący za wzór pobożności i sprawiedliwości mógł pozbyć się syna oraz jego matki. W tym kontekście powstała następująca legenda, którą podajemy za Reném Guittonem<sup>13</sup>. Możliwe, że nie była to legenda Izraelitów, lecz ukształtowała się w środowiskach arabskich. Znano ją jednak również w Izraelu. Według tej opowieści Abraham uzyskawszy pewnego dnia zgodę Sary udał się na pustynię, gdzie mieszkał Izmael ze swą żoną Meribah, a zapewne i liczną służbą. Nie zastał syna, gdyż był on na polowaniu, lecz zastał jego żonę, która miała niedobry charakter. Nie okazała gościnności sędziwemu wędrowcowi i źle mówiła o mężu. Zasmucony tym Abraham musiał co prędzej

---

<sup>11</sup> W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, Warszawa 1992, 22–23.

<sup>12</sup> J. Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, 54: „Il sera comme un onagre, il sera très violent [...]. Promesse qui s’inscrit dans le concret du monde qui ne promet aucune paix, ni aucune alliance avec Dieu. Ce qu’Abraham a cru réaliser n’est donc qu’un faux semblant”.

<sup>13</sup> R. Guitton, *Le prince de Dieu. Sur les traces d’Abraham*, Paris 2006, s. 291–306. Guitton opiera się głównie na dziele R. Graves, R. Patai, trad. J.P. Landais, *Les mythes hébreux*, Paris 1987.

opuścić dom nie mogąc czekać na powrót syna. Polecił tej kobiecie, by przekazała wiadomość mężowi, gdy wróci: był tu pewien starzec z kraju Filistynów. Przekazał też tajemniczą radę: niech Izmael wymieni płótno w namiocie. Niedobra małżonka powtórzyła słowa Abrahama mężowi. On domyślił się, że to był jego ojciec. Zrozumiał też radę. Chodziło o zmianę żony. Tak też uczynił, w czym pomogła jemu matka Hagar. To ona znalazła mu inną kobietę pochodzenia egipskiego. Nowej żonie było na imię Patuma. Zdaniem J. Ellul'a podkreślanie związku Izmaela z Egiptem jest formą wykluczenia go z dziedzictwa Izraela, gdyż Egipt budził skojarzenia negatywne w Izraelu jako kraj bałwochwalstwa (kamiennych bóstw)<sup>14</sup>, a potem niewoli. Sam Bóg okazał się surowym wobec Egipcjan, topiąc ich wojsko w Morzu Czerwonym (Wj 14,1-31).

Po pewnym czasie Abraham znowu udał się w drogę. Przybył do osady Izmaela, lecz tym razem też go nie zastał. Jednak Patuma przyjęła go serdecznie jako gościa, pomimo, że nie wiedziała, kim on jest. Odpocząwszy Abraham postanowił wracać do siebie. Powiedział synowej, aby przekazała mężowi następującą wiadomość: przybył pewien starzec z kraju Filistynów i powiedział, że materiał w namiocie jest znakomity i nie potrzeba go wymieniać. Izmael, gdy wrócił, dowiedział się o wizycie ojca. Tym razem postanowił udać na spotkanie z nim do Kanaanu, ale nie sam, lecz z całą rodziną i służbą oraz z dobytkiem.

Historia powrotu Izmaela do ziemi ojca jest zapewne stylizowana w wzór opowieści o powrocie Jakuba i jego spotkania z Ezawem (Rdz 33, 1-16). Według Księgi Rodzaju Abraham po śmierci Sary, pomimo, iż był w podeszłym wieku, pojął za żonę Keturę. Miał z nią kilku synów, których imiona brzmią: Zimran, Jokszan, Medan, Midian, Jiszbak, Szuach (Rdz 25,1-2). Imię żony Keturę ma znaczenie symboliczne; pochodzi ono od słowa *qetôrâh*, które znaczy: kadzidło z Arabii, co sugeruje, że była ona pochodzenia arabskiego.

Abraham życzliwie traktował swoich synów zrodzonych z Ketury, ale nie chciał im dać udziału w rodzinnym dziedzictwie. W Księdze Rodzaju czytamy: „Abraham całą swą majątność oddał Izaakowi, synów zaś tych, których miał z żon drugorzędnych obdarował i kazał im jeszcze za swego życia odejść od Izaaka ku wschodowi, do kraju leżącego na wschód” (Rdz 25, 5-6). Na wschód to może znaczyć do Syrii, a także do Arabii. O tym, że

---

<sup>14</sup> J. Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, 57: „Il ne faut pas oublier que l'Égypte, pays de captivité est aussi un symbole terrible: *mitsraïm* veut dire *la terre d'Égypte* mais aussi *la double angoisse*, et c'est exactement cela que porte en lui Ismaël, menace dorénavant constante à l'égard des descendants d'Isaac”.

Abraham oraz Izaak, legalny dziedzic jego dóbr, nie całkowicie zerwali kontakt z Izmaelem świadczyć może to, że obaj bracia spotkali się po śmierci ojca: „Izaak i Izmael, synowie Abrahama, pochowali go z pieczarze Makpela” (Rdz 25,9). To zdaje się oznaczać, że Izmael mieszkał niezbyt daleko od osady Abrahama.

Tradycja biblijnego Izraela precyzuje, dokąd udali się synowie Abrahama z Ketury. Ród Midiana osiedlił się z rejonie zatoki Akaba i na półwyspie Synaj w Arabii. Jak uważa Etienne Guitton, do tego pokolenia odnosi się fragment proroctwa Izajasza: „Zaleje cię mnogość wielbłądów, dromadery z Madianu i z Efy, wszyscy oni przybędą ze Saby, ofiarują złoto i kadzidło” (Iz 60,6).

Efa to imię syna Midiana. Jego potomkowie odegrali ważną rolę w historii Izraela jako kupcy madianicy. Oni właśnie kupili Józefa od jego braci, dzięki czemu uniknął on śmierci. Tychże kupców Księga Rodzaju raz nazywa Madianitami (Rdz 37,36), a innym razem Izmaelitami (Rdz 39, 1), pomimo, że nie byli oni potomkami Izmaela (pochodzili oni od Ketury, a nie od Hagar). Izraelici wszystkich Arabów nazywali Izmaelitami, co było na pewno uproszczeniem w stylu *pars pro toto*. Jan Damasceński określał islam jako religię Izmaelitów albo Saracenów (*sarakenoi*), wywodząc ten wyraz od imienia Sara<sup>15</sup>.

Ludzie z pokolenia Jiszbaka osiedlili się w Syrii. Ludzie z pokolenia Szuacha zamieszkali w rejonie Szukku. Jokszan wraz ze swymi ludźmi osiedlił się na północy Arabii, dając początek nowemu szczepowi. W ten sposób potomkowie Abrahama weszli w kontakt z plemionami arabskimi, niosąc ze sobą wizję Boga, jaką odziedziczyli po swym praojcu Abrahamie. Jak widać Pismo Święte potwierdza pośrednio związek ludu Izraela z plemionami arabskimi. Wiadomo, że na terenie Arabii istniały osiedla Izraelitów. Byli oni np. szczególnie liczni w Medynie. Dodajmy, że podobnie jak rozeszły się drogi Izaaka i Izmaela oraz ich rodzin, tak rozeszły się drogi synów Izaaka: Jakuba oraz Ezawa, ojca Edomitów (Rdz 36,1-43). O ile wiadomo, przestrzegano wówczas prawa pierworodztwa, a zatem i dziedzictwa, co zapewne miało związek z ograniczoną ilością pożywienia

---

<sup>15</sup> J. Damascène, *L'hérésie 100. L'islam*, 1, w: tenże, *Écrits sur l'islam*, trad. R. le Coz, SCh 383 (1992) 211: „Il y a aussi la religion des Ismaélites qui domine encore de nos jours, égare les peuples et annonce la venue de l'antéchrist. Elle tire son origine d'Ismaël, fils d'Abraham et d'Agar. Pour cette raison on les nomme Agarènes (Āgaro) et Ismaélites (Ismahlkta); on les appelle aussi Sarasin (Sarakhno), ce qui signifie dépouillés par Sara”.

dla ludzi oraz zwierząt<sup>16</sup>. Uprawa roli nie była jeszcze rozwinięta, co zresztą było trudne na terenach pustynnych. Poszczególne plemiona, nawet, jeśli relacje pomiędzy nimi nie były najlepsze, mogły zachować pamięć o wspólnej przeszłości i na jej bazie tworzyć legendy.

### **Wyjątkowa postać Abrahama i Izmaela w ujęciu muzułmańskim**

Muzułmanie, idąc za Koranem, podkreślają swój związek z Abrahamem. Rodzi się tu jednak pytanie, w jakim stopniu plemiona arabskie w zamierzchłych czasach, na kilka lub kilkanaście wieków przed Mahometem, miały świadomość, że są braćmi Izraelitów poprzez Abrahama, Hagar i Izmaela. Nie można wykluczyć, że owe plemiona różniły się między sobą. Mogły być wśród nich takie, które poczuwały się do związku z Izraelem, a może były i takie, które tej świadomości nie miały. Trudność w badaniu tego rodzaju zagadnień wynika z tego, że Arabowie, nawet, jeśli posiadali pismo, to nie mieli tradycji literackich, jak Rzymianie czy Grecy, dlatego wiadomości na temat życia na Półwyspie Arabskim w okresie przedislamskim są skąpe.

#### Muzułmańskie ujęcie postaci Izmaela

Tradycja muzułmańska zgadza się z judaistyczną co do tego, że Abraham będąc małżonkiem Sary, gdy nie mogła ona począć dziecka z powodu podeszłego wieku, zbliżył się do jej niewolnicy Hagar. To ona stała się matką Izmaela. Izaak urodził się później. Widzimy w tej koncepcji znakomita paralelę: Izraelici są synami Abrahama i Arabowie są synami Abrahama, z tym, że matką Izraelitów jest Sara, a matką Arabów jest Hagar. Dzieńcem Abrahama wśród Izraelitów jest jego młodszy syn Izaak. Dzieńcem Abrahama wśród Arabów jest jego pierworodny syn Izmael. Biblia mówi, że „Sara miała niewolnicę Egipcjankę Hagar” (Rdz 16,1). Dla zminimalizowania tego stwierdzenia wprowadzono pogląd, że owszem przybyła ona z Egiptu, ale pochodziła z rodu królewskiego. Arabowie chcieli wykazać, że Izmael ma podwójną przewagę nad Izaakiem. Jest starszym, czyli pierworodnym synem Abrahama oraz poprzez matkę pochodzi z rodu królewskiego.

---

<sup>16</sup> Koczowniczy styl życia sprawiał, że imię Boga wiązało się z imieniem naczelnika rodu, np. Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba. To powodowało, że Jahwe nie był czczony jako Bóg lokalny, lecz Jego kult miał charakter osobisty jako Bóg ojców. Zob. W. Chrostowski, *Bohaterowie wiary Starego Testamentu*, 22.



Tradycja islamska milcząco akceptuje opowiadanie o konflikcie Sary z Hagar. Rozwija natomiast inny wątek, ten mianowicie, że w kontekście napięcia pomiędzy obu kobietami Abraham zaprowadził Hagar z małym Izmaelem do miejsca, gdzie później miał powstać ośrodek kultu Mekka. Tam właśnie Adam po wyjściu z Raju – jak wierzą muzułmanie – zbudował świątynię. W niej z pomocą anioła umieścił duży kamień, który zabrał ze sobą opuszczając Raj<sup>17</sup>. Świątynia ta została zniszczona w czasie potopu, ale kamień pozostał. Przez tę historię muzułmanie chcą wykazać, że ich religia jest najstarsza ze wszystkich, a ich pojęcie Boga jest „najlepsze”<sup>18</sup>.

Nie ma dokumentów dotyczących początku kultu w Mekce. Historycy przyznają, że jest to ośrodek dawny<sup>19</sup>. Według E. Dąbrowskiego „Arabowie nie znali wyobrażeń bóstw w postaci ludzkiej, jak inne narody. Dla nich święte kamienie były siedzibą bogów. W Mekce dzięki osiadłemu trybowi życia Koraiszytów czarny kamień pozostał zawsze na miejscu”<sup>20</sup>.

W czasie, gdy Hagar z synem przybyła na to szczególne miejsce, nie było ono zamieszkałe, a nawet nie było tam wody. Potem na interwencję anioła wytrysnęło źródło. Nieco później osiedlili się tam ludzie ze szczepu Jurhum. Od nich właśnie mały Izmael nauczył się języka arabskiego. Abraham, chociaż nie mógł wprost opiekować się Hagar oraz synem, to jednak odwiedzał ich od czasu do czasu, pomimo, że sprzeciwiała się temu Sara.

W Mekce Pan Bóg wystawił Abrahama na próbę, dając mu we śnie polecenie, by złożył Izmaela w ofierze. Koran opisuje to wydarzenie: „I obwieściliśmy mu radosną wieść: chłopca wspaniałomyślnego” (sura 37,101). Chodzi tu o Abrahama i jego syna Izmaela. Następnie czytamy: „A kiedy ten doszedł już do wieku, kiedy mógł razem z nim się trudzić, on

---

<sup>17</sup> M. Hamidullah, *Abraham selon le Coran et la tradition islamique*, 132: „Lorsqu’il vint sur la terre, Adam apporta avec lui deux souvenir du paradis : une pierre et une branche d’arbre [...]. De la pierre, Adam se servit pour élever à Dieu un temple, une maison de Dieu. Ce temple se trouvait située très exactement au-dessous de la Bait al-Ma’mour, la mosquée des Anges, elle-même placée sous le trône de Dieu. C’est la Ka’ba de la Mecque”.

<sup>18</sup> S. Grodź, „Mekka”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 461: „Mekka jest miejscem szczególnego działania Bożego od początku stworzenia, a Kaaba – centrum świata; zgodnie z wierzeniami Adam i Ewa żyli w pobliżu dzisiejszej Mekki [...] tu też Abraham zostawił Hagar oraz syna Izmaela”.

<sup>19</sup> W tym, co dotyczy Mekki trudno oddzielić mit od historii. Są to opowiadania, które interpretują przeszłość w świetle teraźniejszości, czyli w czasach muzułmańskich; jest to rodzaj historii sakralizowanej; zob. M. Rodinson, „L’islam”, w: F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier (red.), *Encyclopédie des religions*, Paris 2000, t. 1, 746.

<sup>20</sup> E. Dąbrowski, „Islam”, w: tenże (red.), *Religie świata*, Warszawa 1957, 208.

powiedział: «Synu mój! Oto widziałem siebie we śnie, zabijającego ciebie na ofiarę. Rozważ więc, co o tym myślisz?» Powiedział: «O mój Ojcze! Czyń, co ci nakazano! Ty mnie znajdziesz cierpliwym, jeśli tak zechce Bóg!». A kiedy obaj poddali się całkowicie i kiedy on rzucił go twarzą na ziemię, zawołaliśmy do niego: «Abrahamie! Widzenie senne wzięłeś za prawdę. W ten sposób nagradzamy czyniących dobro. Zaprawdę, to jest doświadczenie oczywiste!» (sura 37,102–106).

Jest rzeczą charakterystyczną, że muzułmanie – podobnie jak wyznawcy judaizmu – podkreślają, że jest tylko jeden Bóg, a mimo to w Koranie Allah przemawia w liczbie mnogiej, podobnie jak w Piśmie Świętym. W Księdze Rodzaju Bóg mówi: „Uczynmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26)<sup>21</sup>.

Wyżej przytoczony fragment Koranu można uznać za parafrazę biblijnego opisu próby złożenia Izaaka w ofierze (Rdz 22,2). Według Księgi Rodzaju Abraham otrzymał od Boga polecenie, aby złożyć syna w ofierze i poszedł z nim na miejsce ofiary, ale mu nie mówił, jaki ma zamiar. Tymczasem Izmael przewyższa Izaaka przez to, że pomimo młodego wieku wyraził zgodę na to, aby go złożyć w ofierze. Według Biblii Abraham zamiast syna złożył w ofierze baranka, który nagle się zjawił w pobliżu (Rdz 21,13).

Polecenie, aby złożyć Izmaela w ofierze było próbą wiary Abrahama, przy czym ma ono charakter symboliczny. Tak oto Mekka jawi się jako miejsce przełomu w zakresie ofiar. Tu właśnie Allah wskazał, że nie należy ludzi składać w ofierze.

O ile wiadomo zwyczaj składania pierworodnego syna w ofierze (w wyjątkowych okolicznościach) był praktykowany przez Semitów zachodnich – „Kananejczycy składali ofiary nie tylko z dzieci, ale również z dorosłych”<sup>22</sup> – podczas gdy nie było takiego zwyczaju wśród plemion semickich na Wschodzie<sup>23</sup>. Abraham wiedział o składaniu ludzi w ofierze,

---

<sup>21</sup> Ojcowie Kościoła uważali, że jest to aluzja do Trójcy Świętej; Bóg Ojciec kieruje powyższe słowa do Syna, a wcześniej było powiedziane, że „Duch Boży unosił się na wodami” (Rdz 1,2). Zob. B. de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, IX, 87E, Sch 26(1949) 517.

<sup>22</sup> E. Dąbrowski, „Religia Kananejczyków”, w: tenże (red.), *Religie świata*, 197.

<sup>23</sup> *La Bible TOB*, Paris 1994, 83: „On pratiquait chez les Sémites de l'Ouest le sacrifice des premiers-nés, par exemple, en certains cas de détresse [...]. La question ne pouvait pas se poser à Abraham qui venait de l'est, où semblable sacrifice n'était pas pratiqué ; selon le récit, de l'époque patriarcale, l'animal devait être substitué à la victime humaine”.

ale ten zwyczaj był mu obcy<sup>24</sup>. Fakt, że Abraham dał wyraz posłuszeństwa Bożemu natchnieniu, a mimo to do złożenia ofiary nie doszło, mógł być potem interpretowany jako znak, że Bóg nie oczekuje takich ofiar. Tradycja muzułmańska zgadza się z judaistyczną co do tego, że przygoda Abrahama mogła mieć znaczenie przełomowe w dziedzinie ofiar.

Bóg docenił posłuszeństwo Abrahama i obficie mu pobłogosławił: „I obwieściliśmy mu radosną wieść: Izaaka, proroka spośród sprawiedliwych. I pobłogosławiliśmy jemu i Izaakowi [...]. I już okazaliśmy dobroć Mojżeszowi i Aaronowi” (sura 37,112–114). Jest rzeczą zdumiewającą, że za gotowość złożenia w ofierze Izmaela Bóg obiecuje Abrahamowi błogosławieństwo dla Izaaka jako człowieka sprawiedliwego i proroka. Podobnie obdarza łaskami Mojżesza i Aarona. W Koranie postaci ze Starego Testamentu przedstawiane są pozytywnie. Mahomet nie miał wątpliwości, że byli oni wysłani przez Boga. Muzułmanie zdają sobie sprawę z tego, że ich tradycja w wielu punktach nie zgadza się z tradycją biblijną, dlatego starają się wykazać, że właśnie ich przekaz jest prawdziwy.

Nie wydaje się pewne, by muzułmanie obecnie składali ofiary ze zwierząt w całym świecie, ale mają rzeczywiście święto dla upamiętnienia niedosłej ofiary Abrahama. Takie święto zastało zapewne ustanowione w czasach muzułmańskich. Być może istniało już wcześniej. Zdaniem E. Palatti, obecnie w miejscowości Mina koło Mekki zachował się zwyczaj składania kozła w ofierze, ale ten obrzęd nie jest obowiązkowy<sup>25</sup>. Z kolei według arabskiego uczonego Bouhāri Houdas’a, którego pogląd przytacza E. Palatti, rozdział o ofiarach w dziele *Autentyczne tradycje* nie jest boskiego pochodzenia, lecz prorockiego<sup>26</sup>.

Po tym, jak Abraham wykazał się heroiczną wiarą, a Izamel ocalił życie, ojciec i syn, obaj szczęśliwi, dokonali wiekopomnego dzieła. W Koranie czytamy: „[...] kiedy Abraham i Isma’il wznosili fundamenty Domu [...]” (sura 2,127). Chodzi o odbudowę świątyni w Mekce na ruinach tej, która została zniszczona w czasie potopu. Trudno jest dowieść historycznie, że Abraham z Izmaelem budowali świątynię w Mekce, natomiast jest rzeczą

---

<sup>24</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, 124: „Abraham nie wypełniał jakiegoś rytuału, skoro nie dążył do żadnego celu i nie rozumiał sensu swego czynu”.

<sup>25</sup> E. Palatti, *Le sacrifice en Islam*, 158: „La seconde cérémonie importante de Mina est le sacrifice [...]. Il faut cependant que le sacrifice n’est pas obligatoire”.

<sup>26</sup> Tamże: „Le chapitre sur les sacrifices rituels n’est pas d’institution divines mais de tradition prophétiques”; tamże, 159: „En Islam le sacrifice et l’effusion du sang de la victime ont été complètement marginalisés en faveur d’une réforme spirituelle”.

pewną, że na wiele wieków przed Mahometem Mekka była ośrodkiem pielgrzymkowym oraz handlowym. Zdaniem Gaston Wiet myśl, że to Abraham z Izmaelem zbudowali w świątynię w Mekce pochodzi z czasów islamskich<sup>27</sup>. Wówczas sięgano do dawnych legend o związkach Arabów (Izmaelitów) z Izraelitami dla wykazania, że objawienia dane Mahometowi jest kontynuacją tego, które otrzymał Abraham.

### Rola Abrahama w planach Boga

W tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej zawsze podkreślano, że Abraham jest ojcem narodu izraelskiego, że w Kanaanie poznał Boga prawdziwego i zawarł z Nim Przymierze (Rdz 17,1-26), a przez to zapoczątkował religię Izraela. Jego dzieła dopełnił Mojżesz (Wj 19,1-25; 20,1-21). Później kapłani oraz prorocy czuwali nad jego kontynuacją.

Muzułmanie także wierzą, że „Bóg zawarł Przymierze z synami Izraela [...]” (sura 5, 12). Doceniają wyjątkową misję Abrahama: „Bóg wybrał Adama i Noego, rodzinę Abrahama i rodzinę Imrana – ponad światy!” (sura 3, 33). Przez rodzinę Abrahama należy rozumieć lud Izraela. Koran z szacunkiem mówi o prorokach: „[...] wyłoniliśmy spośród nich dwunastu przywódców [...]” (sura 5,12). Muzułmanie nie mają wątpliwości co do tego, że Kanaan powinien należeć do Izraela: „O ludu mój! Wejdźcie do Ziemi Świętej, którą Bóg przeznaczył dla was!” (sura 5,21). Jednakże wyznawcy islamu nieco inaczej postrzegają działanie Abrahama.

Z postacią Abrahama wiąże się wiara w życie wieczne. W Koranie czytamy: „I oto powiedział Abraham: «Panie mój! Pokaż mi, jak ożywiasz zmarłych». Powiedział: «Czy ty nie wierzysz?». On powiedział: «Tak! Lecz niech się moje serce uspokoi». Powiedział: «Weź więc cztery ptaki i przyciśnij je do siebie; potem połóż na każdej górze jakąś część z nich i zawołaj je, a one przylecą do ciebie pośpiesznie. Wiedz, że Bóg jest potężny, mądry»” (sura 2,260).

Muhammad Hamidullah tłumaczy tę przypowieść w sensie eschatologicznym: „Cztery oswojone ptaki reprezentują symbolicznie zmarłych, którzy w momencie zmartwychwstania przybędą z czterech stron świata do Boga na Jego apel”<sup>28</sup>. Muzułmanie zachowują naukę o życiu wiecznym. Wierzą w niebo. Mają świadomość, że istnieje piekło, które najczęściej określają jako Ogień, a Koran wielokrotnie mówi o zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym. Koran często zapewnia, że wierni Bogu wejdą „[...] do

<sup>27</sup> G. Wiet, *Grandeur de l'Islam*, Paris 1961, 11: „La Révélation coranique rattache le Temple de la Mecque à Abraham et elle se fit l'écho de récits bibliques”.

<sup>28</sup> M. Hamidullah, *Abraham selon le Coran et la tradition islamique*, 152.

Ogrodów, gdzie w dole płyną strumyki [...]” (sura 3,195). Jest to być może aluzja do biblijnego Raju, a na pewno sugestywny obraz szczęścia dla ludzi żyjących w gorącym klimacie, gdzie woda stanowi wielki skarb, gdyż ciągle jej brakuje.

Na znaczenie islamskiej nauki o rzeczach ostatecznych zwraca uwagę E. Sakowicz: „Nadzieja eschatologiczna – na pewno jest to rzeczywistość, która nas łączy”, jednakże zaznacza, że „islam darzy wielką czcią Jezusa i Jego Matkę. Jezusa nie nazywa Zbawicielem”<sup>29</sup>, czyli muzułmanie wierzą w życie wieczne, ale nie posiadają idei odkupienia. Jezusa otaczają czcią jako człowieka, który głosił naukę o Bogu i o życiu wiecznym.

Jak uważa Alain Besançon, pomimo podobnych elementów w religii Izraela i plemion arabskich związek pomiędzy obu tradycjami jest luźny. Mahomet nie miał takiej wiary, jaką wyznawał Abraham, a której dziedzictwo kontynuują wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa<sup>30</sup>. Da się zauważyć Koranie elementy zaczerpnięte z Biblii, ale nie można powiedzieć, że Koran w sensie ścisłym kontynuuje tradycję biblijną<sup>31</sup>. J. Ellul dodaje, że dzieła ukazywane w Koranie jako chwalebne różnią się od dzieł Abrahama. Nie przeczy natomiast, iż można się dopatrzeć podobieństw pomiędzy ludem izraelskim a plemionami arabskimi. Jest to wszakże podobieństwo bardziej historyczne niż teologiczne czy duchowe<sup>32</sup>.

### **Polemika wokół związku Abrahama z Mekką**

Zagadnienie związku Abrahama z Mekką podejmował Jan Damasczeński w piśmie zatytułowanym *Herezja 100* oraz w *Dialogu chrześcijanina z muzułmaninem*. Jan z Damaszku był pochodzenia arabskiego. Urodził się ok. 40 lat po śmierci Mahometa. Wychowany w kulturze greckiej i wierze chrześcijańskiej, zastąpił swego ojca Sergiusza na wysokim urzędzie

---

<sup>29</sup> Dwie ambony. Rozmawiają Selim Chazbijewicz i Eugeniusz Sakowicz, 15.

<sup>30</sup> A. Besançon, *Préface*, 19: „Les musulmans, quand ils se réclament d’Ibrahim, n’ont ni la foi d’Abraham que l’histoire des religions cherche à restituer, ni la foi d’Abraham dans le sens que professent le judaïsme et le christianisme”.

<sup>31</sup> Tamże, 18: „Pour un juif et un chrétien, il n’a pas de continuité entre la Bible et le Coran”.

<sup>32</sup> J. Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, 60: „Ici nous sommes entrés dans le domaine spirituel, et les œuvres préconisées par le Coran ne me paraissent pas tout à fait comparables à celle d’Abraham. Nous avons vu la différence majeure entre filiation juive et filiation arabe”. Chodzi o związek z Abrahamem.

finansowym w Damaszku zajęтым przez muzułmanów<sup>33</sup>. Potem wycofał się z polityki. Został kapłanem i osiadł z ośrodkiem monastycznym św. Saby koło Jerozolimy.

Pismo *Herezja 100* zredagowane w formie polemicznej przedstawia naukę islamu<sup>34</sup>. *Dialog* nie jest zapewne stenogramem konkretnej rozmowy, ale może stanowić echo debat, jakie przeprowadził Jan z wyznawcami nowej wówczas religii. W pierwszym w wymienionych pism czytamy: „Oni nam zarzucają bałwochwalstwo z tego powodu, że skłaniamy się przed krzyżem, do którego oni żywią odrazę. My im odpowiadamy: Dlaczego wy wycieracie się o waszą skałę w Ka’ba i miłujecie kamień do tego stopnia, że go całujecie? Niektórzy spośród was mówią, że na tej skałe Abraham zbliżył się do Hagar, inni powiadają, że tam właśnie uczepił swego wielbłąda, gdy miał zamiar złożyć w ofierze Izaaka [...]. Dlaczego opowiadacie głupoty? [...]. Oni mówią: To jest skała Abrahama. My im odpowiadamy: Niech będzie Abrahama, skoro tak głupio twierdzicie! Ale nie wstydzicie się obejmować ze czcią skałę, na której Abraham złączył się z kobietą, albo do której uczepił wielbłąda, a nas oskarżacie za to, że skłaniamy się przed krzyżem Chrystusa, który pokonał moc demonów i zakusy diabelskie”<sup>35</sup>.

To ważna wypowiedź. Jan z Damaszku potwierdza istnienie kultu w przy skałe w Mekkce. Wyjaśnienie, że ludzie otaczają religijną czcią skałę, ponieważ tam Abraham miał się zbliżyć do Hagar, albo tam uczepił wielbłąda, gdy miał zamiar złożyć ofiarę z syna, brzmi dziwnie. Jest to zapewne ludowe uzasadnienie tegoż kultu, a nie jego rzeczywisty powód. W wielu przypadkach praktyka wyprzedza teorię lub istnieje bez teorii. Możliwe, że większość ludzi sprawujących religijne obrzędy przy skałe w Mekkce nie stawiała sobie pytania o genezę i sens tych obrzędów. Spełniano te rytuały zgodnie z istniejącym obyczajem. G. Wiet nie jest pewien, czy ludzie w Mekkce czcili skałę jako skałę, czy może poprzez ten kult oddawali cześć jakiemuś bóstwu<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> A. Besançon, *Préface*, 11: „Jean Mansour, dit Damascène, descendait d’une famille de hauts fonctionnaires byzantins qui avaient joué un rôle dans la reddition de Damas. Il fut d’abord au service du Calife, dans l’administration fiscale”.

<sup>34</sup> W czasach Jana z Damaszku nie było jeszcze Koranu w jego obecnej formie. Jan mógł posiadać różne pisma islamskie, w tym *hadisy*, czyli pisma dokumentujące słowa pochodzące od Mahometa. Zob. J. Damascène, *Ecrits sur l’islam*, 79.

<sup>35</sup> J. Damascène, *L’hérésie 100. L’islam*, 6, SC 383, 219 [tłum. J.G.].

<sup>36</sup> G. Wiet, *Grandeur de l’islam*, Paris 1961, 11: „Les Arabes adoraient des arbres et surtout des pierres, et l’on peut se demander si ce n’étaient pas des objets sacrés que des divinités”.

Dla naszego tematu ważne jest to, że oba powyższe wyjaśnienia, zapewne późniejsze w stosunku do kultu, wiążą się z obecnością Abrahama w Mekce, co świadczy o tym, że taka tradycja istniała wśród ludu. Jan Damasceński nie wierzy w to, by Abraham rzeczywiście odwiedził Mekkę, natomiast zna poglądy muzułmanów w tej sprawie<sup>37</sup>. Nie pisze, czy tego rodzaju opowiadania istniały już w okresie przedislamskim, czy też pojawiły się wraz z islamem. Ludowy charakter tejszej tradycji zdaje się sugerować, że może ona sięgać czasów przed wystąpieniem Mahometa.

Ważne jest i to, że Jan z Damaszku przytacza opowiadanie swoich rozmówców o tym, że Abraham miał zamiar tam właśnie złożyć w ofierze Izaaka, nie zaś Izmaela, jak głosi tradycja muzułmańska. Możliwe, że to pomyłka Jana Damasceńskiego. Możliwe też, że sami muzułmanie mylili te imiona. Według E. Palattiego istniały wśród muzułmanów dwie tradycje. Najstarsze teksty, związane z Mekką, mówią głównie o Izaaku, a w tekstach związanych z Medyną jest mowa o Izmaelu<sup>38</sup>.

Pisarz islamski Muqātil ibn Sulaymān (zm. 150 roku *hidżry*), komentując modlitwę Abrahama znajdującą się w Koranie: „Panie Mój! Obdarz mnie kimś sprawiedliwym!” (sura 37,100), wyraża pogląd, że chodzi o Izaaka, syna Sary<sup>39</sup>. Inni badacze mieli co do tego wątpliwości. Możliwe, że według starszej tradycji Abraham zamierzał złożyć w ofierze Izaaka, a według późniejszej, tej z czasów islamskich, ofiarą miał być Izmael. Ostatecznie przeważał pogląd, że to Izmael miał być złożony w ofierze.

Nawet, jeśli szczegóły wyżej zarysowanych historii nie dadzą się udowodnić historycznie, to pozostaje faktem, że Izraelici i Arabowie należą do rodziny narodów semickich. Posiadają wiele wspólnych cech jak choćby podobieństwo fizyczne, podobieństwo w zakresie mentalności, a także wierzeń religijnych oraz języka. Czasy Abrahama cechuje koczowniczy styl życia. Poszczególne plemiona przesuwały się po terytorium pustynnym poszukiwaniu wody i pożywienia. Odległość Arabii od Izraela nie jest zbyt duża. W takiej sytuacji przemieszczanie się ludzi wydaje się

---

<sup>37</sup> A. Besançon, *Préface*, 11: „Toujours est-il que la description du Damascène est purement sarcastique. Mahomet est un faux prophète. Ses doctrines sont absurdes».

<sup>38</sup> E. Palatti, „Le sacrifice en islam”, w: M. Neusch (red.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris 1994, 164: „Il semble par exemple assez claire que les plus anciens versets se rapportant au sacrifice, suggèrent que le fils dont il s’agit soit Ishaq, plutôt qu’Ismaël”.

<sup>39</sup> Tamże, 164: „Muqātil ibn Sulaymān, dans son commentaire du verset 101 de la sourate 37 dit simplement: ‘C’est Ishāq ibn Sāra’. Jusqu’à la fin de la période de la récitation de La Mekke, Ismael n’est pas intégré dans la séquence biblique traditionnelle”.

czymś naturalnym. Do tego trzeba dodać wędrowki karawan kupieckich. Można zrozumieć, że ludzie żyjący na Półwyspie Arabskim mogli uważać Abrahama za ich praojca i przypisywać mu założenie ośrodka religijnego w Mekce. Wędrowka Izraelitów z Egiptu przez pustynię mogła przyczynić się do przypomnienia związków pomiędzy Izraelitami a Arabami. Wydaje się, że to, co wydarzyło się na Górze Synaj pod przewodnictwem Mojżesza (Wj 19, 1-34, 35) mogło także pozostawić jakieś echo wśród plemion arabskich. Św. Paweł zaznacza, że „Synaj jest to góra w Arabii” (Ga 4,25).

### Zakończenie

Zarysowaliśmy postać Abrahama, praojca Izraelitów, którego także plemiona arabskie uważały za swego protoplastę. Izraelici są potomkami Abrahama poprzez jego syna Izaaka, którego matką była Sara. Arabowie uchodzą za potomków Abrahama poprzez jego syna Izmaela, którego matką była Hagar, niewolnica pochodzenia egipskiego. Związek Abrahama z Izraelem wydaje się oczywisty, gdyż jest potwierdzony w Biblii. Na związek Abrahama z Arabami nie ma dowodów historycznych w sensie ścisłym. Żywa jest natomiast tradycja, tak wśród Izraelitów, jak i Arabów, która ukazuje taki związek. Izraelici oraz Arabowie posiadają wiele cech wspólnych przez to, że należą do rodziny narodów semickich. Sam fakt, że używano zamiennie określenia: Arabowie, muzułmanie, Izmaelici wskazuje, że pomiędzy obu narodami jest coś wspólnego<sup>40</sup>. W określeniu Boga jako *El*, *Elohim*, *Allah* występuje ta sama zgłoska *el* lub tylko litera *l*, która uchodzi za *teoforyczną*, tak w Izraelu, jak i w Arabii. Wydaje się, że ogólna świadomość pokrewieństwa pomiędzy ludem Izraela a ludnością arabską istniała od najdawniejszych czasów. W okresie islamskim zaczęto szczególnie eksponować to pokrewieństwo, zarówno fizyczne, jak i duchowe dla wykazania, że islam nie tylko powraca do czystego monoteizmu z czasów Abrahama, ale stanowi jego dopełnienie.

*ks. Józef Grzywaczewski*

---

<sup>40</sup> Niektórzy przypuszczają, że muzułmanie wywodzą się z judeo-chrześcijańskiej sekty ebionitów. M. Alcaider, *Le vrai visage de l'islam*, Durtal 2006, 26n: „Qui étaient donc les premiers musulmans? Probablement, selon beaucoup d'historiens de la religion, les adeptes d' l'une des hérésies judéo-chrétienne apparue après la mort du Christ et la naissance de l'Eglise, groupement qu'ils estiment être celui des ébionites [...]. Les ébionites furent rejetés également par les juifs et les chrétiens. Par les juifs car ils reconnaissaient Jésus comme Messie, par les chrétiens car ils lui refusaient la divinité. Prenant acte de ce double rejet, ce groupement fonda son identité sur l'opposition à ceux-là qui le rejetaient”.



## II. MĘCZEŃSTWO CHRZEŚCIJAN W ALGERII (1994–1996) – „ANTIDOTUM” NA PRZEMOC POLITYCZNĄ ISLAMSKICH FUNDAMENTALISTÓW

Christian de Chargé, przełożony klasztoru *Notre-Dame de l'Atlas*, położonego w odległości 60 km na wschód od Algieru w Algierii, pozostawił testament (napisany w 1993 r. i 1994 r.), który odczytano po jego śmierci. Wśród zapisanych słów ostatniej woli znalazły się m.in. następujące zdania: „Gdyby pewnego dnia zdarzyło się – a mogłoby to być już dzisiaj – że padnę ofiarą terroryzmu, który zdaje się obecnie zagrażać wszystkim cudzoziemcom zamieszkującym w Algierii, pragnąłbym, aby moja wspólnota, mój Kościół, moja rodzina pamiętali, że moje życie było oddane Bogu i temu krajowi. By zdali sobie sprawę, że Jedynemu Władcy wszelkiego życia to moje nagłe odejście nie było obojętne. By modlili się za mnie; bo jakże mogłem zostać uznany za godnego złożenia takiej ofiary? By potrafili związać moją śmierć z tylu innymi, które są równie okrutne, lecz pozostają ledwie zauważone i bezimienne. Moje życie nie jest więcej warte niż jakiegokolwiek inne. Ale też nie jest warte mniej. W każdym razie nie ma w nim niewinności dzieciństwa. Żyję już na tyle długo, że świadom jestem własnego udziału w złu, które niestety zdaje się przeważać na tym świecie, nawet tego, które może we mnie uderzyć. Chciałbym, gdy ten moment nadejdzie, mieć umysł na tyle jasny, bym mógł prosić o przebaczenie Boga i wszystkich moich bliźnich i równocześnie przebaczyć z całego serca temu, który ugodzi we mnie.

Nie życzę sobie takiej śmierci. Myślę, że muszę to jasno powiedzieć. Bo nie wyobrażam sobie, jak mógłbym się cieszyć z tego, że ten naród, który kocham, miałby być w czambuł oskarżony o zamordowanie mnie. To zbyt wysoka cena, za coś co prawdopodobnie zostanie określone jako «łaska męczeństwa», by płacił ją Algierczyk, ktokolwiek nim będzie, nawet jeśli powie on sobie, że czyni to w imię po swojemu rozumianego islamu. Wiem, jaką pogardą świat darzy Algierczyków, wszystkich bez różnicy. I znana mi jest karykatura islamu, forsowana przez typ ludzi dobrze myślących. Ci ludzie zbyt łatwo uspokajają własne sumienie, stawiając znak równania między religią i ideologią skrajnych fundamentalistów. Dla mnie Algieria i islam to dwie różne rzeczy, to ciało i dusza. Stwierdziłem to już wielokrotnie, w pełni świadom tego, co im zawdzięczam, tak często odnajdując w nich prostą nić przewodnią Ewangelii, tak jak nauczyła mnie jej moja matka, mój pierwszy Kościół – odnajdując ją właśnie tu, w Algierii, w postawie szacunku wierzących muzułmanów. Moja śmierć zapewne okaże się argumentem na rzecz tych, którzy szybko zdefiniowali mnie jako naiwnego

idealistę. «Niechby nam powiedział teraz, co o tym myśli». Ale niech ci ludzie wiedzą, że wtedy moja najbardziej dociekliwa ciekawość będzie już zaspokojona. Bo wtedy, jeśli Bóg zechce, będę mógł zobaczyć Jego dzieci islamskie, tak jak On je widzi, ludzi ogarniętych światłością chwały Chrystusa, owocem Jego Męki, obdarzonych Darem Ducha, którego tajemną radością będzie zawsze tworzenie wspólnoty, ukazywanie podobieństw i radowanie się różnicami.

Za życie utracone, całkowicie moje i całkowicie ich, dziękuję Bogu, który jak gdyby tylko dla tej Radości je stworzył, radości ze wszystkiego i mimo wszystko [...]”<sup>1</sup>.

### Kontekst męczeństwa – Algieria

W regionie Maghrebu od czasów Mahometa dominuje kultura islamu. I chociaż Algieria powstała jako niepodległe państwo w XX w. to kraj ten przez wieki budowany był (ale też i okresami niszczone) przez: osadników libańskich, przybyszów z imperium Kartaginy, Rzymian, Wandalów, Bizantyjczycy, Arabów, Moabitów, Maurów, uciekinierów z Półwyspu Iberyjskiego, żołnierzy Imperium Otomańskiego, w końcu francuskich kolonizatorów i osadników. Należy pamiętać też o Beduinach i Tuaregach – ludach pustyni oraz Berberach – ludziach gór, którzy na ziemiach dzisiejszej Algierii byli „od zawsze”. Oni wszyscy razem – solidarnie utworzyli bogatą mozaikę kulturową współczesnej Algierii.

W Algierii spotkać można było przez wieki plemiona praktykujące tradycyjne wierzenia pustyni. Było tu przez wieki obecne chrześcijaństwo, które dynamicznie się rozwijało w epoce starożytności. W okresie Afryki Rzymskiej – od II do V w. po Chrystusie dzisiejsza Algieria zrodziła męczenników oraz Ojców Kościoła. Misjonarze chrześcijańscy, którzy w XIX w. zaczęli intensywną działalność ewangelizacyjną w Algierii mieli świadomość, iż są duchowymi spadkobiercami nauczania świętych mężów: Augustyna i Cypriana oraz dzielnych wyznawczyń wiary, świętych: Perpetuy i Felicyty.

Epoka islamu, która zaczęła się w dzisiejszej Algierii w VII w. po Chrystusie zaciągnęła zasłonę niepamięci nad poprzedzającą ją epoką chrystianizmu.

W drugiej połowie XIX w. Algieria nie była wciąż „dotknięta” ewangelizacją. Kardynał Charles M.A. Lavignerie (zm. 1892), „szukając” misjonarzy

---

<sup>1</sup> *A jednak życie zwycięża... Testament o. Christiana de Chargé, przełożonego klasztoru trapistów w Tibheirine, „Misyjne Drogi” 2004 nr 2, 4–5.*

do realizacji posłannictwa głoszenia Ewangelii w Afryce we wspólnocie misyjnej przez siebie ustanowionej – ojców białych domagał się od kandydatów radykalnej ewangelicznej postawy. Do pierwszego mistrza nowicjatu Misjonarzy Afryki – jezuita skierował słowa: „Skarżycie się, że w waszym zakonie nie macie męczenników; dajcie mi świętych, a ja uczynię z nich męczenników”<sup>2</sup>.

Pierwsze karawany, które próbowały przekroczyć Saharę, aby dotrzeć z Ewangelią w głąb Czarnego Lądu, zostały wymordowane przez swoich przewodników – Tuaregów. Zapał misyjny ewangelizatorów „zderzył się” z wrogością tubylców. Chryścijaństwo traktowane było w Algierii jako religia francuskich najeźdźców – kolonizatorów, a Kościół katolicki w ogóle uznany został jako „ciało obce”. Początkowe lata pracy misyjnej pierwszych misjonarzy Algierii – ojców białych – ograniczały się do kręgu francuskich osadników. Muzułmańska ludność korzystała natomiast z posługi charytatywnej świadczonej przezeń i przez siostry białe – siostry Misjonarki Najświętszej Maryi Panny Królowej Afryki. Prowadzono szkoły, ośrodki szkolenia zawodowego, sierocińce, ośrodki opieki medycznej.

Misjonarze podjęli heroiczną próbę przełamania niechęci tubylców. Głosiciele Ewangelii zaczęli się uczyć języka arabskiego. Zdobywali wiedzę na temat Koranu i lokalnych kultur, szczególnie arabskiej. Zakładali szkoły oraz instytuty naukowo-badawcze. To podejście i przygotowanie do pracy pozwoliło nawiązać misjonarzom relacje z osobami mającymi wpływ na społeczeństwo Algierii.

Uzyskanie w 1962 r. niepodległości przez Algierię<sup>3</sup> okazało się „szokiem” dla partykularnego Kościoła katolickiego. Większości potomków francuskich osadników (ponad 80 %) opuściła w latach 60. XX w. wyzwolone z kolonializmu państwo. Upaństwowiono w tym czasie wszystkie dobra kościelne. Budowa niepodległego państwa islamskiego wygenerowała w niewielkiej wspólnocie katolickiej poczucie niepewności. Odtąd chrześcijańscy misjonarze „byli na łasce i niełasce” algierskiego rządu. Rząd ten przejął większość dotychczasowego majątku ojców białych, czego symbolem stał się zajęty przez państwo budynek domu generalnego i nowicjatu w Maison-Carrée (dzisiejsze El-Harrach).

Odtąd podstawowym kierunkiem prac misjonarzy stał się dialog chrześcijańsko-muzułmański. Dla wspólnot zakonnych rozrzuconych po całej Algierii okazał się to główny nurt apostołatu. Poprzez pracę w instytucjach

---

<sup>2</sup> A. Duval, *C'était une longue fidélité à l'Algérie*, Paryż, 2018, 23n.

<sup>3</sup> Zob. A. Romejko, „Elity władzy we współczesnej Algierii”, „Forum Polityczne” 2008 nr 7, 101–131.

państwowych, prowadzenie bibliotek dla młodzieży, propagowanie miejscowej kultury, katolicycy misjonarze pomagali wszakże w budowaniu tożsamość niepodległej Algierii, chociaż początkowo „bali się” suwerennego państwa. Wcześniej – we francuskiej Algierii, dialog pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami napotykał na przeszkodę nieufności. Muzułmanie nie ufali chrześcijanom, stanowiącym zdecydowana mniejszość, ale dominującym politycznie i ekonomicznie.

W niepodległej Algierii spoiwem tożsamość państwa został islam oraz arabizacja kultury. Chrześcijaństwo musiało udowodnić tubylcom, iż nie jest wrogiem Algierii. Algierscy muzułmanie zaczęli powoli nabierać szacunku do małej chrześcijańskiej wspólnoty. Obserwowali ich pokorną obecność i służbę ludziom w Algierii.

Misjonarze byli jednakże narażeni na ataki z strony części ludności Algierii, która swoje inspiracje czerpała z fundamentalistycznych nurtów islamu. Wielu imamów była wówczas pod wpływem wywodzącego się z Egiptu Bractwa Muzułmańskiego. Rząd prowadził z kolei bardzo restrykcyjną politykę wizową wobec personelu Kościoła w Algierii. Większość mieszkających w tym państwie misjonarzy i misjonek nie posiadała algierskiego paszportu.

Ekonomia Algierii opierała się na sprzedaży ropy naftowej. Pierwsze lata po odzyskaniu niepodległości były czasem ekonomicznego *boomu*. Wraz z spadkiem cen tego surowca na światowych rynkach w latach 90. XX w., Algierię dotknął poważny, drastyczny kryzys ekonomiczny<sup>4</sup>. Zaczęły się protesty polityczne. Nieporadne reformy podejmowane przez rząd pogłębiały sytuację kryzysową, która obejmowała coraz szersze warstwy społeczeństwa. Niezadowolenie społeczne wykorzystał Islamski Front Ocalenia (FIS), ugrupowanie polityczne odwołujące się do fundamentalistycznej interpretacji zasad islamu. Na gruncie niepopularności rządzącej partii FIS rosła w siłę. W czerwcu 1990 r. Front ten wygrał wybory samorządowe (komunalne i regionalne). Następnym celem tej partii miało być zwycięstwo w wyborach parlamentarnych i ostatecznie wprowadzenie praw *szariatu*. Pierwsza tura wyborów parlamentarnych odbyła się 26 grudnia 1991 r. Ich wyników nigdy nie ogłoszono, a do drugiej tury nie dopuszczono. Armia „znieczepliwiona” nieporadnością rządu i „przerazona” perspektywą fundamentalistycznych rządów, dokonała zamachu stanu. Wojsko, które zostało wsparte przez zwolenników państwa laickiego przejęło władzę. FIS został zdelegalizowany. Rozpoczął się czas wojny domowej.

---

<sup>4</sup> R. Hagelstein, *The Civil War in Algeria: Political, Economic and Institutional Background*, Tübingen 2010, 151.

Zginęły dziesiątki tysięcy Algierczyków – muzułmanów. Bardzo „łatwym” celem okazali się chrześcijanie. Śmierć im zdawana nie tyle była wyrazem nienawiści do chrześcijaństwa, ile aktem terroru, mającym spacyfikować wielu, wprowadzając stan powszechnego lęku i zagrożenia. Co więcej, islamscy fundamentaliści doskonale wiedzieli, iż nikt nie będzie bronił wybranych przez nich ofiar terroryzmu – chrześcijan, w tym mnichów, zakonników i zakonnice. Nie interesowała ich jakakolwiek światowa opinia. Byli przekonani, iż zamordowanie osób konsekrowanych nie zrodzi żadnej politycznej reakcji ze strony jakiegokolwiek państwa i zdyskredytuje algierski reżim wojskowy.

### Imiona męczenników

W dniu 8 grudnia 2018 r. w katedrze Matki Bożej z Santa Cruz w Oranie w Algierii zostało beatyfikowanych 19 męczenników z Algierii. Zamordowani zostali oni w czasie algierskiej wojny domowej w latach dziewięćdziesiątych XX w. Wśród beatyfikowanych było czterech zakonników ze wspólnoty Zgromadzenia Misjonarzy Afryki (ojców białych) w Tizi-Ouzou. W dniu 27 grudnia 1994 r. oddali oni życie za wiarę. Męczennikami algierskimi są też mnisi z klasztoru w Tibhirine u podnóża góry Atlas. Śmierć tych ostatnich odbiła się szerokim echem nie tylko w Algierii, ale i w Kościele powszechnym, m.in. dzięki filmowi francuskiego reżysera Xaviera Beauvois „Ludzie Boga”, którego premiera odbyła się w 2010 r.)<sup>5</sup>.

Wspólnota męczenników znanych z imienia, a także „uhonorowanych” pamięcią potomnych reprezentuje wszystkich tych, których uderzyła nienawiść. Ich ofiara będzie zapamiętana przez Kościół „na wieki”. Martyrologia to księgi świętych – męczenników mające walor „wiecznotrwałości”<sup>6</sup>.

Pierre Claverie był dominikaninem. Odczuwając „zew krwi”, przybył z Francji do Algierii, gdzie się urodził. Jego wielkim pragnieniem, które zrealizował, było nauczenie się języka arabskiego, które zrealizował. Był dyrektorem diecezjalnego centrum studiów arabskich i islamskich w Algierii. W 1981 r. został biskupem Oranu. Szybko stał się kluczową postacią

---

<sup>5</sup> *Męczennicy algierscy wierni za wszelką cenę swojemu powołaniu*; <http://misjonarzaefryki.org/meczennicy-algierscy-wierni-za-wszelka-cene-swojemu-powolaniu/> (dostęp 26.07.2019). Zob. G.M. Vian, *Pod znakiem braterstwa*, „L'Osservatore Romano” 39 (2018) nr 12, 3; <https://www.gosc.pl/doc/5133851.Meczennicy-algierscy-do-konca-pozostali-z-ludzi> (dostęp 26.07.2019).

<sup>6</sup> A. Duval, *C'était une longue fidelite a l'Algerie. Béatification de Christian Chessel, Jean Chevillard, Charles Deckers, Alain Dieulangard, Pères Blancs – Missionnaires d'Afrique, Tizi Ouzou – 27 décembre 1994*, Paris 2018.

Regionalnej Konferencji Episkopatu Afryki Północnej (obejmującej Maroko, Tunezję i Libię, a także Algierię). Opracował dzieło *Révélation et Parole de Dieu dans la tradition chrétienne* (wydane pośmiertnie), którego celem było niesienie pomocy chrześcijanom w wyjaśnianiu wiary swoim muzułmańskim sąsiadom<sup>7</sup>. W latach 1985–1995 biskup Pierre Claverie był członkiem Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego. Ówczesny przewodniczący tejże Rady abp Michel Fitzgerald wspomina go jako osobę o „śródziemnomorskim charakterze, bardzo ciepłą, towarzyską” i dodaje „Mówił on z łatwością, ale był także gotowy do słuchania”.

Przeciwnicy porównywali bpa P. Claverie do św. Tomasza z Canterbury, którego należałoby uciszyć. Nie bał się wypowiadać na trudne tematy społeczne, w tym na temat sprawiedliwości – nie jako czegoś enigmatycznego, ale konkretnego, dotyczącego realiów życia społecznego. Słuchali go nie tylko chrześcijanie, ale i muzułmanie. Liczni wyznawcy islamu uważali go za swojego biskupa. Muzułmański przyjaciel biskupa Maître Redouane Rahala w dniu pogrzebu biskupa męczennika wyznał: „Mgr Claverie był jedną z tych wyjątkowych osób, próbujących połączyć ludzi, niezależnie od ich wiary i pochodzenia, starając się upewnić, że prawo do bycia innym istniało i było akceptowane bez przymusu, po prostu poprzez szczerzy dialog bez żadnego ukrytego programu”. Zginął razem z swoim kierowcą, muzułmaninem Mohamedem Bouchikhim.

Christian de Chergé odbył w latach 70. XX w. studia w Papieskim Instytucie Studiów Arabistycznych i Islamologicznych (PISAI) w Rzymie<sup>8</sup>.

Alain Dieulangard większość swojego życia misyjnego spędził w regionie Kabylia, pracując w szkołach oraz w dziedzinie edukacji dorosłych. W późniejszym czasie otaczał troską osoby starsze i dlatego był

---

<sup>7</sup> Zob. W. Giertych, *Wstęp. Pierre Claverie, dominikański biskup i męczennik (1938–1996)*, w: P. Claverie, *Oddać życie. Dominikanin, biskup, męczennik o darze Eucharystii*, wyd. 2, Poznań 2018, 5–20.

<sup>8</sup> Informacje na temat *męczenników* – ojców białych przedstawione zostały w oparciu o wykład arcybiskupa M.L. Fizgeralda (obecnie kardynała) pt. *Personal Witness about the Missionaries of Africa Community of Tizi -Ouzou (Osobiste świadectwo o wspólnocie Misjonarzy Afryki w Tizi-Ouzou)* wygłoszony w czasie konferencji „Chrześcijanizm w świecie islamu. Dialog – Posłannictwo – Świadectwo”. Konferencja zorganizowana została z okazji Jubileuszu 150-lecia Misjonarzy Afryki i sióstr Misjonek NMP Królowej Afryki, która odbyła się w 25–26 stycznia 2019 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie. Korzystano też z niepublikowanego opracowania: B. Zero, *Świadectwo męczenników z Tizi-Ouzou w Algierii – najwyższa cena dialogu chrześcijański-muzułmańskiego*.

nazywany „grandpère” (fr. dziadek). Był uczestnikiem Katolickiego Ruchu Charyzmatycznego.

Jean Chevillard był przełożonym regionalnym misjonarzy Afryki w Algierii. Miał wrodzony talent do przekonywania ludzi. Słuchał też uważnie swoich podwładnych. Podczas pobytu w Tizi-Ouzou poświęcił się pracy na rzecz lokalnej ludności jako tzw. pisarz publiczny, pomagając ludziom w wypełnianiu formularzy i pisaniu oficjalnych listów w celu uzyskania świadczeń socjalnych.

Charles Deckert nie prosił przełożonych o wysłanie go do Afryki Północnej. Kiedy jednak już tam się znalazł – podkreślał abp M. Fitzgerald – „całym sercem oddał się Algierczykom”. Zwrócił się do władz Algierii o algierskie obywatelstwo, które otrzymał. Wspierał Kabyles w staraniach o uznanie ich berberyjskiego języka i tradycji. Z tego powodu władze państwa zabroniły mu mieszkać w Kabylia. Udał się wówczas do Jemenu, gdzie jako obywatel Algierii nie potrzebował wizy. Kiedy Misjonarze Afryki opuścili Jemen, Charles Deckert udał się do swojej ojczyzny – Belgii. Jako „cudzoziemiec” uzyskał ponownie belgijskie obywatelstwo. Pracował w El-Kalima, centrum relacji chrześcijańsko-muzułmańskich w Brukseli. Był następnie członkiem wspólnoty ojców białych przy Bazylice Matki Bożej Afryki. Przyjechał do Tizi-Ouzou, by uczcić święto swojego przyjaciela Jean’a Chevillard. Zginął w sercu Kabylia, którą tak bardzo kochał.

Christian Chessel odbył studia w Papieskim Instytucie Studiów Arabistycznych i islamologicznych w Rzymie. Jego pragnieniem było zorganizowanie biblioteki dla młodzieży z Tizi-Ouzou. Zamiar ten się spełnił. Miesiąc przed śmiercią Christian Chessel napisał tekst na temat apostołstwa w Afryce Północnej, nazywając je „Misją w słabości”. W opracowaniu tym stwierdził: „Rozpoznać, powitać i zaakceptować własne słabości wydaje się koniecznym, nieuchronnym, wstępnym krokiem”, szczególnie dla misjonarza. Widział tę „misję – jako realizowaną – w słabości”. Promował „dyskretną miłość”, nie narzucającą się, szanującą poprawność i dojrzałość międzyludzkich relacji.

Nie są znane do końca motywy zbrodni. W dniu 27 grudnia 1994 r., we wspomnienie św. Jana, Apostoła i Ewangelisty (w przededniu Świętych Młodzianków, Męczenników) zabójcy (przebrani za cudzoziemców) przyjechali furgonetką na podwórko misji. Wspólnota zakonna znała dobrze lokalną społeczność i na pewno nie miała złudzeń co do tego, kim byli nieproszeni goście i dlaczego ich odwiedzają. Żądanie terrorystów, aby opuścili siedzibę misji i wsiedli do samochodu, spotkało się z kategoryczną odmową. Egzekucja nie trwała długo. Przypuszcza się, że terroryści chcieli porwać obywateli obcych państw, aby zaznaczyć (na arenie międzynarodowej)

swoją obecność i kontrolę nad krajem. Kilka dni wcześniej w Marsylii francuscy komandosi odbili z rąk terrorystów wszystkich pasażerów w porwanym airbusie. Wszyscy czterej terroryści ze Zbrojnej Grupy Islamskiej (Groupe Islamique Armée – GIA) zginęli bez osiągnięcia swojego celu, jakim miało być wyswobodzenie swoich współtowarzyszy z algierskich więzień i wywarcie presji na Francję, aby nie wspierała algierskiego reżimu. Być może zabicie misjonarzy, było przejawem ich „frustracji”, a na pewno odwetu i zemsty. Podziemny biuletyn GIA, „El-Ansar”, opublikował zdawkową propagandową wiadomość, według której GIA będzie kontynuować walkę przeciwko każdej osobie, która się opiera wprowadzeniu w Algierii Bożego prawa i restauracji islamskiego kalifatu. Inny krótki komunikat pochodzący z Bejrutu od domniemanego emira GIA, twierdził, że ich siły zbrojne będą kontynuowały eksterminacje chrześcijańskich krzyżowców<sup>9</sup>.

### **Islamscy fundamentaliści – propagatorzy przemocy**

Agresywny islam stanowi „ułamek” całego islamu. Islam politycznie zaangażowany w prowadzenie działań terrorystycznych to kilka procent całej społeczności islamu. „Świat islamu” nie jest zatem wielkim dominium zbrojnych frakcji terrorystycznych czy w ogóle propagatorów przemocy. Nie wszyscy też fundamentaliści obrali przemoc jako metodę swojego działania.

Ogólna definicja fundamentalizmu muzułmańskiego bądź fundamentalizmu islamskiego<sup>10</sup> mówi, iż jest on ruchem wewnątrz islamu, dążącym do odnowienia tej religii, a także do zwiększenia jej roli i znaczenia w świecie. Cel ten ma być osiągnięty poprzez powrót do fundamentów islamu – Koranu oraz tradycji muzułmańskiej – *sunny*. Wierni islamu mają radykalnie poddać się Koranowi i jego nauce (jako jedyne normatywnego autorytetu, legitymizowanego przez samego Allaha) oraz pielęgnować w sobie absolutną wierność czystej, nieskażonej przez jakikolwiek obcy wpływ tradycji Proroka Mahometa.

W wymiarze politycznym (który w islamie spleta się z wymiarem religijnym) fundamentalizm muzułmański oznacza działania zmierzające do restytucji pierwotnej struktury państwowo-religijnej islamu jako najbardziej

---

<sup>9</sup> A. Duval, *C'était une longue fidélité à l'Algérie*, 57n.

<sup>10</sup> E. Sakowicz, „Fundamentalizm muzułmański”, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 19. Suplement, Radom 2005, 99–102; zob. też: B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997; E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002; K. Liedel, „Fundamentalizm islamski w kontekście bezpieczeństwa międzynarodowego”, w: M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Fundamentalizm religijny*, Toruń 2005, 293–301.



idealnej formy organizacji życia społecznego. Fundamentalisci odwołują się w swojej ideologii i pragmatyce do wczesnego islamu, gdy istniała jeszcze jedna, nie podzielona wspólnota muzułmańska – *umma*.

Fundamentalizm jest nade wszystko reakcją kultury islamu na proces *westernizacji*. Reakcja ta zrodziła się w wyniku zetknięcia się, a właściwie „zderzenia”, „starcia” świata kultury arabsko-islamskiej z Zachodem i jego „wartościami”. Muzułmanie, broniąc się przed wpływami zsekularyzowanej kultury Zachodu, zaczęli głosić konieczność wprowadzenia prawa *szariatu* wszędzie tam, gdzie są obecni, nade wszystko na ziemiach tradycyjnie islamskich. Fundamentalisci uważający, iż wszyscy wierni Allaha są równi, głoszą jedność społeczności muzułmańskiej mimo tego, że dziś nie ma już *kalifatu* będącego nadrzędnym ośrodkiem władzy i autorytetu islamu.

W języku arabskim oraz w językach niearabskich społeczności muzułmańskich brak jest odpowiednika pojęcia „fundamentalizm muzułmański”. Termin ten został wprowadzony i upowszechniony przez badaczy religii (arabistów, religioznawców) oraz politologów i dziennikarzy z kręgu kultury Zachodu. Należy koniecznie przypomnieć, iż określenie fundamentalizm po raz pierwszy użyte zostało na oznaczenie zwolenników protestanckiego purytanizmu w Stanach Zjednoczonych w XIX w.

Ukształtowanie się, a następnie okrzepnięcie fundamentalizmu wiąże się z muzułmańskim modernizmem, rozwijającym się w pierwszych dekadach XX w. Cechą charakterystyczną muzułmańskiego ruchu modernistycznego było odrzucenie wszystkiego, co zostało narzucone tej religii (i równocześnie kulturze) przez kolonialne mocarstwa Europy Zachodniej.

Islam (który jest równocześnie systemem wiary, kultu, moralności, organizacją społeczno-polityczną, stylem życia) został – twierdzą fundamentalisci – zdeformowany przez silne oddziaływanie nieislamskich destrukcyjnych prądów i wzorców. Zarówno prawo, administracja i szkolnictwo, jak również obyczajowość uległa destrukcji. Nastąpiła desakralizacja życia. Islam jako całość utracił tożsamość i dlatego należy podjąć działania, by tożsamość tę odzyskać. Propagatorzy fundamentalizmu dążą do ponownego upolitycznienia islamu jako całości, które to dążenie towarzyszy negacji i odrzuceniu wzorców cywilizacji Zachodu.

Fundamentalisci podają własną interpretację historii islamu i świata. W pierwszych wiekach istnienia islamu jako religii państwa i prawa cały ówczesny świat jawił się jako dwie przeciwstawne sfery, przestrzenie życia. Jedną wyznaczały państwa, które nie poddały się islamowi oraz te, które nie podlegały panowaniu jedynie prawdziwej religii. Przestrzeń ta określana była terminem *dar al-harb* („terytorium wojny”). Mieszkańcy tego terytorium pogrążeni byli w złu, w błędach, w grzechu i szli na wieczne

zatrącenie. Antytezą, przeciwieństwem *dar al-harb*, była strefa domeny islamu – *dar al-islam* („przybytek islamu”, terytorium islamu). Nad terytorium tym panowała religia Proroka Mahometa, oczyszczona z błędnych, a nawet bałwochwalczych naleciałości judaizmu i chrześcijaństwa, wolna od pogaństwa.

Powyższa koncepcja świata, zapoznana przez islam w późniejszych wiekach, obecnie bardzo odpowiada ideologom fundamentalizmu. Chcą oni upowszechnić wśród wszystkich wyznawców islamu dychotomiczną wizję świata, podzielonego na dwie antagonistyczne, wykluczające się części. Twierdzą, iż racje bytu ma jedynie *dar al-islam*, co ma być zgodne z wolą Allaha. Sfera *dar al-harb* wcześniej czy później i tak przestanie istnieć. Jedyną drogą ocalenia dla ludów i narodów jest przyjęcie prawa *szariatu*.

Fundamentalisci przełomu XX i XXI w. nawiązują do poglądów Abu al-Ala al-Maududiego, który uważał, że w dzisiejszym świecie zarówno filozofie, jak i religie oraz nauka, a także państwa nie respektują najwyższej, niepodzielnej, niepodważalnej władzy Boga. Jedynie Bóg – głoszą fundamentalisci – ma prawo rozkazywać, a nie instytucje ludzkie. Ludzkość ma być poddana najwyższej władzy Boga (*hakimija*). Dzisiejszy świat Zachodu to *dżahilija* – „stan niewiedzy” (jej prawzorem są społeczności politeistów epoki przedmuzułmańskiej), z którą należy walczyć i którą trzeba pokonać. Ugrupowania radykalne – ekstremistyczne opowiadają się przy tym za ideologią tzw. świętej wojny (*dżihad*)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Na temat *dżihadu* zob. literaturę w porządku chronologicznym: J. Nosowski, „*Dżihad*”, w: R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 626; G. Riße, „*Dżihad*”, w: F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, 101–102; S. Balić, *Wojna. 3. Islam*, w: A.Th. Khoury (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam*, Warszawa 1998, kol. 1155–1157; T. Rizzi, *Dżihad*, Warszawa 1999; M.M. Dziekan, *Dżihad*, w: T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa 2001, 346–347; K. Kościelniak «*Święta wojna*» w islamie. Historyczno-teologiczne aspekty *dżihadu*, *Polonia Sacra* 2001 nr 9, s. 181–224; tenże, *Dżihad. Święta wojna w islamie. Związek religii z państwem, islam a demokracja, chrześcijaństwo w krajach muzułmańskich*, Kraków 2002; E. Machut-Mendecka, „*Dżihad – wojna święta i nieświęta*”, *Albo albo* 2002 z. 2, 101–111; E. Wnuk-Lisowska, „*Fundamentalizm i dżihad. Groźna twarz islamu?*”, *Studia Religioznawcze* 2003 z. 36, s. 111–118; M. Ciszek, „*Czy Koran jest odpowiedzialny za współczesne oblicze terroryzmu? Refleksje wokół pojęcia dżihad i zasad etyki islamskiej?*”, *Doctrina* 2004 nr 1, 227–237; S.H. Hashmi *Jihad*, w: R.C. Martin (red.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, t. 1, New York 2004, 377–379; *Wojna*, w: M. Tworuschka, U. Tworuschka, *Islam. Mały słownik*, wyd. 2, Warszawa 2005, 181–183; J. Turner, „*Dżihad a wojna sprawiedliwa*”, *First Things* 2007 nr 3, 22–25; H. Ćwięk, „*O istocie dżihadu*”, *Prace*

Teorię powyższą rozwijał wcześniej Sajjid Kutb (zm. 1966)<sup>12</sup>, który jako pierwszy upowszechnił termin *hakimija* na oznaczenie suwerennej władzy Boga na ziemi. Głosił on, jak uważa J. Zdanowski, „powszechną rewolucję przeciwko władzy świeckiej we wszystkich formach i przejawach, totalną i bezwzględną walkę z uzurpatorami władzy boskiej we wszystkich zakątkach świata, uzurpatorami, rządzącymi ludźmi według stworzonych przez siebie praw. Rezultatem tej walki będzie zniszczenie królestwa człowieka na rzecz królestwa Boga na ziemi”<sup>13</sup>. Sajjid Kutb stał się po śmierci „patronem ideologicznym” dla wszelkiego rodzaju ruchów odnowy duchowej wewnątrz islamu, również dla organizacji zbrojnych, opacznie tłumaczących jego poglądy.

Fundamentalizm islamski wzmógł się w ostatnich dekadach XX w., jako reakcja na infiltrację państw zachodnich w państwach islamu, której celem było narzucenie im demokracji wg modelu państw laickich. Fundamentalisci próby te stanowczo odrzucili. Sprzeciwili się globalizacji propagowanej przez rządy współczesnego świata oraz wielkie organizacje międzynarodowe i korporacje finansowo-ekonomiczne. Obecny fundamentalizm to wyraz negacji demokracji, która jest tylko i wyłącznie ludzkim wymysłem, i która – jako taka – nie może stać ponad prawem Boga.

Fundamentalisci powiedzieli stanowcze „nie”, nie tylko koncepcji demokracji propagowanej przez Zachód, ale też negatywnie odnieśli się do innych destrukcyjnych działań narzuconych islamowi „z zewnątrz”. Współczesny muzułmański fundamentalizm stanowi zatem m.in. „reakcję” islamu na

---

*Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Res Politicae* 2007 t. 2, 7–14; P. Podleśko, „Przemoc, siła i wojna w doktrynie islamu”, *Studia Polityczne* 2007 nr 19, 161–183; M. Gołda-Sobczak, „Dżihad i jego znaczenie w islamie”, *Etyka w Mediach* 2009 nr 2, 124–132; R. Smoleń, „Dżihad. Wojna zbrojna czy duchowa?”, w: I. Kończak, M. Woźniak (red.), *Zachód a świat islamu – zrozumieć innego*, Łódź 2012, s. 58–65; M. Sadowski, „Dżihad – święta wojna islamu”, *Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego* 2013 nr 8, 29–47; B. Sepko, „Ujęcie świętej wojny w radykalnym islamie” *Zeszyty Naukowe Ruchu Studenckiego* 2014 nr 1, 86–103; I. Baranko, *Dżihad*, Łódź 2015; J. Danecki, „Kłopoty z dżihadem”, w: A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm*, Warszawa 2015, 45–59; R. Kwiecień, „Siła zbrojna, wojna i „święta wojna” w islamskiej tradycji i kulturze prawnej”, w: P. Czubik, K. Magoń (red.), *Islam w międzynarodowej i krajowej przestrzeni prawnej*, Kraków 2017, 24–34; H. Pietrzak, *Uwarunkowania współczesnego dżihadu*, Rzeszów 2017.

<sup>12</sup> Zob. M. Brylew, „Stowarzyszenie Braci Muzułmanów – od ideologii do terroryzmu”, *Studia nad Bezpieczeństwem* 2016 nr 1, 181.

<sup>13</sup> Zob. J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009, 67–68.

miniony okres kolonialny, na politykę kolonizatorów, którzy panowali nad muzułmanami w XIX i XX w., aż do czasu upadku systemu kolonialnego po drugiej wojnie światowej. Według Janusza Daneckiego fundamentalizm muzułmański jest wyrazem buntu społeczeństw islamu przeciw wartościom etycznym i kulturowym Zachodu, uzurpującym prawo do uniwersalności<sup>14</sup>.

W 1991 r. sunniccy fundamentaliści zwyciężyli w powszechnych wyborach w Algierii.

### **Męczeństwo – „promocją” dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego**

Kardynał Lavigerie przekazał Misjonarzom Afryki imperatyw: „Kochaj tych, do których jeden został wysłany, dołóż starań żeby się nauczyć ich języka i dobrze w nim mówić, poznaj i docen ich tradycje i zwyczaje, okazuj szacunek ich przekonaniom religijnym, oddawaj się pokornie w ich służbie na różne sposoby”. Misjonarze gotowi do świadczenia o Jezusie Chrystusie, o Jego miłości do drugiego człowieka zawsze stają w perspektywie śmierci męczeńskiej<sup>15</sup>.

Męczennicy z Algierii, nie szukali śmierci. Może o tym świadczyć chociażby fakt, że unikali niepotrzebnych wyjazdów, ograniczali swoją aktywność, w tym przemieszczanie się w czasie szczególnego napięcia politycznego. W wolności i zgodzie z wiarą w Jezusa Chrystusa postanowili pozostać ze „swoimi” muzułmańskimi braćmi i siostrami w czasie cierpienia i prześladowań. Wiedzieli dobrze, że ich obecność dla Algierczyków pogrążonych w chaosie wojny, jest małym znakiem normalności, „iskrą” nadziei na lepszą przyszłość.

Osobom, które kwestionowały zasadność pozostania w miejscu misji i ryzykowania swojego życia, sami Algierczycy udzielili odpowiedzi. Mimo strachu i terroru wojny domowej, na chrześcijański cmentarz i pogrzeb czterech zamordowanych ojców białych przyszło cztery tysiące mieszkańców Tizi-Ouzou. Komunikat był jasny: ich muzułmańscy przyjaciele nie tylko słowami ale swoją postawą, powiedzieli jasno, że nie zgadzają się z fundamentalistami. Mordercy misjonarzy nie mają prawa, mówić, że działają w imię islamu i Algierczyków.

---

<sup>14</sup> Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 1997, s. 119–149.

<sup>15</sup> Zob. E. Sienkiewicz, „Męczeństwo jako świadectwo prawdzie”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 2012 z. 1, 129–144; J. Grabowski, *Wiara męczenników*, „Niedziela” [wyd. zasadnicze] 2013 nr 1, 21.

Podczas procesu beatyfikacji przedstawiciele algierskiego Kościoła, podkreślali, że akt męczeństwa chrześcijan nie może być interpretowany jako przeciwstawienie się islamowi, czy w ogóle algierskiemu narodowi. Ich męczeństwo musi być rozumiane w kontekście śmierci tysięcy algierskich mężczyzn i kobiet – muzułmanów, niewinnych ofiar brutalnej wojny domowej. Misjonarze stali się ofiarami nienawiści. Na tę nienawiść wcześniej konsekwentnie odpowiadali miłością.

Społeczeństwo Algierii „zmęczyło się” rozlewem krwi, przemocą niektórych muzułmanów podejmowaną w imię islamu. Fundamentalisci muzułmańscy stracili mandat społecznego zaufania. Społeczeństwo nie chciało już słyszeć o kraju rządzonym przez fundamentalistów mających tyle „krwi na rękach”. Wojskowy rząd wykorzystał tę egzystencjalną pustkę na politycznej scenie Algierii. Ogłosił amnestię, z której skorzystało większość bojowników GIA. Sprzeciwiające się pokojowi jednostki łatwo było wyeliminować przy czynnej współpracy algierskiego społeczeństwa.

Męczeństwo nie może być obojętne dla wspólnoty chrześcijańskiej, z której wywodzili się zamordowani i to nie tylko wspólnoty partykularnej – lokalnej, ale powszechnej. Jest „znakiem dającym do myślenia” dla morderców oraz dla ich mocodawców, popleczników, naśladowców. Należy podjąć misję świadczenia o algierskich męczennikach, ale też i o innych męczennikach, z różnych części świata, jako patronach dialogu międzyreligijnego, w tym dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego<sup>16</sup>.

\* \* \*

Świadectwo męczenników z Tizi-Ouzou oraz z innych miejsc Algierii – jak podkreśla Bogusław Żero MAfr – „stanowi najwyższą cenę dialogu chrześcijańsko-islamskiego”. Przykład męczenników algierskich może pomóc chrześcijanom przyjąć postawę godną wiarygodnych uczniów Chrystusa. Powinna być to postawa wyróżniająca się szacunkiem i miłością wobec drugiego, w tym nieprzyjaciela, wroga. Wówczas wiara nie będzie orężem walki, by zdominować innych, ale życiodajną siłą. Będzie ona promieniowała na innych ludzi bez względu na ich kolor skóry, narodowość, czy religię. Wyraża to imperatyw: „Kochać ponad wszystko. Jeżeli nie

---

<sup>16</sup> Zob. K. Keler, „Męczennicy jako partnerzy w dialogu międzyreligijnym”, *Nurt SVD* 41(2007) nr 3–4, 193–207.

będziemy kochać tak jak Chrystus, to wkrótce odkryjemy, że zaczynamy się bać, a w konsekwencji nienawidzić<sup>17</sup>.

Męczennicy algierscy to przykład zaangażowania w ewangelizację na peryferiach Kościoła. I – chociaż jest to misja niewdzięczna i mało rozumiana w Kościele powszechnym – to jest ona bardzo ważna.

Dzięki świadectwu męczeństwa dialog międzyreligijny jawi się, w aspekcie wiary, jedynie skutecznym remedium – „antidotum” – na prze-moc polityczną, nie tylko tę propagowaną przez fundamentalizm islamski.

*Eugeniusz Sakowicz*

---

<sup>17</sup> G. Mathorel, „Qu'est qu'un martyr pour les chrétiens?”, *Voix d'Afrique* 2018 no 118, 7.

### III. ISLAM W BIBLIOGRAFII. WYBÓR POLSKOJĘZYCZNEJ LITERATURY PRZEDMIOTU

*Koran*. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Warszawa 1986.

*Mahomet. Koran*. Z arabskiego przekł. Polski Jana Murzy Tarak Buczackiego, Tataru z Podlasia. Wzbogacony objaśnieniami Władysława Kościuszki, poprzedzony życiorysem Mahometa z Washingtona Irvinga pomnoż. poglądem na stosunki Polski z Turcją i Tatarami, na dzieje Tatarów w Polsce osiadłych, na przywileje tu im nadane, jako też wspomnieniami o znakomitych Tatarach polskich Juliana Bartoszewicza. Z dodaniem wiad. o Arabach przed Mahometem, o ichniem wiad., o ich historii..., t. 1–2, Warszawa 1858 (Przedruk techniką fotooffsetową, t. 1–2, Warszawa 1985).

*Święty Koran*. Tekst arabski i tłumaczenie polskie, Islamabad 1990 (Wyd. pod patronatem Hazrat Mirza Tahir Ahmad, Czwartego Następcy Obiecanego Mesjasza i Głowy Ruchu Ahmadiyyah w Islamie. Tłum. oparte na ang. przekł. Malik Ghulam Farid).

*Mahomet. Mądrości Proroka (hadisy)*. Wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993.

Abdalati H., *Spojrzenie w islam*, 1993.

Aouil B., *Czy dialog chrześcijańsko-muzułmański ma sens? Jeśli tak – to jaki? Kto ma go prowadzić i po co?*, w: Lewicka M., Łapicz Cz. (red.), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Klucz do wspólnej przyszłości*, Toruń 2012, 53–60.

Armour R.S., *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004.

Armstrong K., *Krótką historia islamu*, Wrocław 2004.

Artemiuk P. (red.), *Islam. Apologia i dialog*, Płock-Lublin 2016.

Aslam R., *Nie ma Boga oprócz Allaha. Powstanie, ewolucja i przyszłość islamu*, Warszawa 2014.

Bartosik G.M., *Maryja w Koranie i w tradycji muzułmańskiej. Czy osoba Maryi może być pomostem między tymi dwiema wielkimi religiami?*, „Studia Theologica Varsaviensia” 45(2007) nr 1, 53–83.

Bäcker R., Kitab S. (red.), *Islam a świat*, Toruń 2005.

Bednarowicz S., Moch M., Musiatewicz J. (red.), *Świat arabski w perspektywie interdyscyplinarnej*, Bydgoszcz 2016.

Benedykt XVI, Jan Paweł II, Messori V., Sakowicz E., *Islam. Konfrontacja czy dialog*, Kraków 2007.

Berger R., *Islam w Polsce*, Warszawa 2011.

Berger R., *Zachowania społeczne muzułmanów*, w: Stawiński P. (red.), *Między Wschodem a Zachodem*, Częstochowa 1995, 55–62.

- Biblia i Koran. Miejsca zbieżne*, Wrocław 2016.
- Bielawski J., *Islam*, Warszawa 1980.
- Bielawski J., *Islam. Religia państwa i prawa*, Warszawa 1973.
- Bielawski J., *Książka w świecie islamu*, Wrocław 1961.
- Bielawski J., *Prawo muzułmańskie*, w: Rota H. (red.), *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa 1995, 100–128.
- Bielawski J. (red.), *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971.
- Borowski A., *Islam. Zagadnienia wybrane*, Katowice 2009.
- Brataniec K., *Zachód i islam. Dylematy relacji*, Kraków 2009.
- Braun S., *Islam. Powstanie – dzieje – nauka*, Warszawa 2003.
- Chat E., *Chrześcijaństwo a islam – polemika i dialog*, Kielce 2005.
- Chazbijewicz S., *Islam a polityka*, „Dziś” 16(2005) nr 8, 170–178.
- Danecki J., *Arabowie*, Warszawa 2001, 2015 (wyd. 2).
- Danecki J., *Co zawdzięczamy islamowi?*, „Znak” 1998 nr 1, 37–47.
- Danecki J., *Dżihad – rozważania o muzułmańskiej wojnie świętej*, „Puls” 1991 nr 49, 67–76.
- Danecki J., *Kultura i sztuka islamu*, Warszawa 2003.
- Danecki J., *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Warszawa 1997.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007 (wyd. 2).
- Danecki J., *Podstawy islamu*, „Ateneum Kapłańskie” 151(2008) z. 1, 7–17.
- Danecki J., *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991.
- Delcambre A.M., *Mahomet. Głos Allaha*, Wrocław 1996.
- Dziekan M.M., *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, Warszawa 2001.
- Dziekan M.M., *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2010.
- Dziekan M.M., *Jedna Księga, wiele wspólnot*, „Więź” 45(2003) nr 3, 31–40.
- Dziekan M.M., *Klasyczna kultura arabsko-muzułmańska. Zagadnienia podstawowe*, „Zarządzanie w Kulturze” 2011 t. 12, 235–249.
- Dziekan M.M., *Klasyczny islam. Powstanie i doktryna*, „Znak” 50(1998) nr 1, 4–15.
- Dziekan M.M., *Miejsce święte w islamie*, „Przegląd Orientalistyczny” 2001 nr 3–4, 185–193.
- Dziekan M.M., *Muzułmańskie rozważania o wolności*, „Gdańskie Studia Międzynarodowe” 3(2004) nr 2, 149–162.
- Dziekan M.M., *Spotkanie i konfrontacja. Kultura zachodnia i świat islamu*, „Studia Bobolanum” 2003 z. 1, 5–13.
- Dziekan M.M., *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa 1997.
- Dziekan M.M., *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej*, Warszawa 2011.
- Dziekan M.M., Kończak I. (red.), *Arabowie, islam, świat*, Łódź 2007.



- Fiedler R., *Źródła i oblicza fundamentalizmu islamskiego*, „Przegląd Politologiczny” 2002 nr 2, 29–38.
- Gabriel M.A., *Jezus i Mahomet. Głębokie różnice i zaskakujące podobieństwa*, Poznań 2013.
- Gaufrey-Demombynes M., *Narodziny islamu*, Warszawa 1988.
- Gibb H.A.R., *Mahometanizm. Przegląd historyczny*, Warszawa 1965.
- Gigilewicz E., *Muzułmanie w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 151(2008) z. 1, 32–47.
- Gniłka J., *Koran i chrześcijaństwo. Tajemnice początków*, Kielce 2010.
- Goddard H., *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009.
- Górac-Sosnowska K., *Autorytaryzm w świecie arabskim. Problemy sporne*, „Dyskurs” 2005 nr 2, 67–73.
- Greshake G., *Bóg i jego słowo. Refleksja na temat relacji chrześcijaństwa do islamu*, „Communio” 34(2014) nr 3, 9–15.
- Grodzki M., *Tajemnicze litery Koranu odczytane na nowo. Przyczynek do dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, w: Lewicka M., Łapicz C. (red.), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania*, Toruń 2011, 219–233.
- Grodź S., *Chrześcijaństwo i islam. Próby porozumienia i współpracy*, „Studia Bobolanum” 2003 z. 1, 15–28.
- Grodź S., *Chrześcijaństwo i islam – wrogość od zarania?*, „Roczniki Teologiczne” 55(2008) z. 9, 107–122.
- Grodź S., *Islam*, w: Zimoń H. (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religioznawczej*, Lublin 2000, 403–427.
- Grodź S., *Objawienie w islamie i sposoby jego uwiarygodniania*, w: P. Moskal (red.), *Objawienie*, Lublin 2005, 97–116.
- Halemba A., *Benedykt XVI proroczo o islamie*, „Pastores” 2016 nr 4, 32–37.
- Halliday F., *Islam i mit konfrontacji. Religia i polityka na Bliskim Wschodzie*, Warszawa 2002.
- Hanafi H., *Różnorodność islamu w ujęciu historycznym. Czy islam ma jedno oblicze?*, „Bliski Wschód” 2005 nr 2, 5–18.
- Hauziński J., *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa-Kraków 1993.
- Hitti Ph., *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969.
- Hourani A., *Historia Arabów*, Gdańsk 1995, 2002 (wyd. 2).
- Hrbek I., Petraček K., *Mahomet*, Warszawa 1971.
- Hussain D., *Wartości europejskie to wartości muzułmańskie*, „Więź” 57(2014) nr 4, 28–33.
- Izak K., *Leksykon organizacji i ruchów islamistycznych*, Warszawa 2016.
- Jak modlą się muzułmanie. Antologia modlitw*. Wyboru dokonał, wstępami i przypisami oparzył M.M. Dziekan, Warszawa 1997.

- Jakimowicz-Ostrowska I., *Wizerunek islamu w świadomości Polaków*, „Przegląd Zachodni” 66(2010) nr 3, 81–102.
- Jamsheer H.A., *Geneza myśli politycznej islamu*, „Bliski Wschód” 2005 nr 2, 19–46.
- Jamsheer H.A., *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa 2009.
- Jamsheer H.A., *Jedność arabska. Geneza idei w tradycji wczesnego islamu*, Warszawa 1995.
- Jan Paweł II, Messori V., Sakowicz E., *Islam. Konfrontacja czy dialog*, Kraków 2001.
- Jomier J., *Koegzystencja chrześcijan i muzułmanów*, „Communio” 34(2014) nr 3, 84–101.
- Jord N., *Koran rękopiśmienny w Polsce*; Arafe M., *Świat arabski w piśmiennictwie polskim XIX wieku*, Lublin 1994.
- Jordan M., *Islam. Historia religii i kultury*, Warszawa 2004.
- Kaczmarek P., *Czy chrześcijaństwo i islam są religiami sędziów? „Collectanea Theologica”* 84(2014) nr 2, 107–120.
- Kałuża K., *Odkupieni w Jezusie Chrystusie? Soteriologia chrześcijańska wobec wyzwań islamu*, „Nurt SVD” 49(2015) z. 2, 29–55.
- Khân G.M., *Islam*, Warszawa 2010.
- Kitab S., *Polityczny wymiar działalności Muhammada w dobie narodzin islamu*, „Świat Idei i Polityki” 2002 t. 2, 155–173.
- Kitab S., *Rozwój koncepcji Boga w kulturze arabskiej przed islamem*, Toruń 2002.
- Kłodkowski P., Marek A., *Islam. Między stereotypem a rzeczywistością*, Warszawa 2006, 2007 (wyd. 2).
- Kokoć D., *Wpływ spuścizny filozofii greckiej na kulturę islamu*, „Przegląd Religioznawczy” 2010 nr 4, 131–140.
- Konior J., *Zrozumieć islam. Od niepokoju do empatii*, „Nurt SVD” 44(2010) z. 2, 191–209.
- Kościelniak K., *XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej, t. 1. Arabia starożytna. Chrześcijaństwo w Arabii do Mahometa († 632)*, Kraków 2000.
- Kościelniak K., *Czas i historia w islamie. Kalendarz i podstawy chronologii muzułmańskiej*, Kraków 2013.
- Kościelniak K., *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2006.
- Kościelniak K., *Niewolnictwo w islamie wczoraj i dziś*, „Polonia Sacra” 8(2004) nr 14, 39–56.
- Kościelniak K., *Piekło i potępienie w islamie*, „Polonia Sacra” 6(2002) nr 10, 217–228.
- Kościelniak K., *Relacja państwo-religia w ujęciu islamu i katolicyzmu. Studium historyczno-porównawcze na temat sekularyzacji*, „Analecta Cracoviensia” 34 (2002), 329–352.

- Kościelniak K., *Sunna, hadisy i tradycjoniści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków 2006.
- Kościelniak K., „Święta wojna” w islamie. *Historyczno-teologiczne aspekty dżihadu*, „Polonia Sacra” 5(2001) nr 9, 181–224.
- Kościelniak K., *Tematyczna konkordancja do Koranu*, Kraków 2006.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koncepcje koraniczne szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999.
- Kowalski T., *Arabica et islamica. Studia z dziejów islamu i kultury arabskiej*, Warszawa 1997.
- Krawczyk R., *Islam jako system społeczno-gospodarczy*, Warszawa 2013.
- Kubacki Z., *Wolność religijna w islamie i w Kościele katolickim*, „Przegląd Powszechny” 129(2012) nr 5, 78–92.
- Landowski Z., *Islam. Nurty, odłamy, sekty*, Warszawa 2008.
- Lang M., *Religia i polityka w islamie*, „Bliski Wschód” 2004 nr 1, 113–128.
- Leaman O., *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, Warszawa 2004.
- Ledwoń I.S., *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2015 t. 29, 197–212.
- Lewicka M., *Fundamentalizm muzułmański – odkrycie naszych czasów czy stały element myśli politycznej islamu?*, w: Bäcker R., Kitab S. (red.), *Islam a świat*, Toruń 2005, 48–82.
- Lewicka M., *Kościół katolicki w Polsce a dialog chrześcijańsko-muzułmański*, w: Lewicka M., Łapicz Cz. (red.), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Teoria – praktyka – perspektywy*, Toruń 2013, 143–171.
- Lewicka M., *Od konfrontacji do dialogu. Historia relacji pomiędzy chrześcijaństwem a islamem*, „Przegląd Religioznawczy” 2011 nr 2, 137–148.
- Lewis B., *Arabowie w historii*, Warszawa 1995.
- Łukaszewicz A., *Europa a islam. Religia jako źródło zróżnicowania systemu polityczno-ekonomicznego*, „Studia Europejskie” 2011 nr 3, 29–50.
- Machut-Mendecka E., *Archetypy islamu*, Warszawa 2003, 2006 (wyd. 3).
- Machut-Mendecka E., *Kultura arabska. Mity, literatura, polityka*, Warszawa 2012.
- Machut-Mendecka E., *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005, 2010 (wyd. 2).
- Madeyska D., *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny od starożytności do końca epoki Umajjadów (750)*, Warszawa 1999.
- Małkiewicz A., *Chrześcijaństwo i muzułmanie w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016.
- Marek A., *Islam. Informator dla organizacji pozarządowych*, Warszawa 2005.
- Marek A., *Obraz islamu i Arabów w wybranych tytułach opiniotwórczej prasy polskiej w 2001 roku*, „Bliski Wschód” 2004 nr 1, 129–146.
- Marek A., *Podstawowe informacje o islamie*, Warszawa 2007.

- Markowski R., *Element władzy centralnej w strukturze społeczności muzułmańskiej*, „Nurt SVD” 47(2013) wyd. spec., 13–36.
- Markowski R., *Wiara islamu a wiara Kościoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20(2007) cz. 1, 243–253.
- Markowski R., Sakowicz E., *Islam. III. W kulturze Zachodu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 509–513.
- Maszkowski R., *Chrystus chrześcijan i Jezus muzułmanów – wyzwanie do dialogu międzyreligijnego*, „Homo Dei” 78(2009) nr 2, 62–74.
- Maszkowski R., *Jezus jako „syn Marii” w Koranie*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2009 t. 1, 87–109.
- Maszkowski R., *Obraz Jezusa w Koranie i tradycji muzułmańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 151(2008) z. 1, 18–31.
- Maszkowski R., *Obraz Jezusa w Koranie i wczesnej tradycji muzułmańskiej na podstawie literatury niemieckojęzycznej*, Lublin 2009.
- Mattson I., *Qur’an. Historia i rola Świętej Księgi w życiu muzułmanów*, Wrocław 2013.
- Mez A., *Renesans islamu*, Warszawa 1981.
- Mikołajec J., *Islam a przestrzeń geograficzna. Refleksja historyzoficzna*, „Nurt SVD” 50(2016) z. 1, 145–158.
- Modras K., *Apologia w islamie*, w: Moskal P. (red.), *Apologia religii*, Lublin 2011, 29–67.
- Modras K., *Doskonałość w tradycyjnej etyce islamu*, „Roczniki Kulturoznawcze” 4(2013) nr 1, 115–132.
- Modras K., *„Droga prosta” do zbawienia w islamie*, w: R.T. Ptaszek, D. Kwietniewska (red.), *Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samo zbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, Lublin 2014, 23–36.
- Modras K., *Islamska kultura Europy?*, w: Ptaszek R.T., Piwowarczyk M. (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, Lublin 2012, 169–185.
- Modras K., *„Jednakowe słowo” dla chrześcijan i muzułmanów*, „Veritati et Caritati” 2015 t. 4, 547–568.
- Modras K., *Jerozolima w tradycjach kultury muzułmańskiej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 6(2015) nr 3, 65–81.
- Modras K., *Koncepcja Jedynego Boga w islamie*, „Roczniki Kulturoznawcze” 3(2012) nr 3, 83–107.
- Modras K., *Koran a tradycje religijne „ludzi Księgi”*, „Roczniki Kulturoznawcze” 4(2013) nr 3, 5–30.
- Mrozek-Dumanowska A., *Islam a globalizacja*, Warszawa 2005.
- Mrozek-Dumanowska A., *Islam a Zachód*, Warszawa 1991.
- Nasr S.H., *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988.
- Nasr S.H., *Istota islamu. Trwale wartości dla ludzkości*, Warszawa 2010.

- Nosowski J., *Bóg. W religiach pozachrześcijańskich. W islamie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, kol. 901–902.
- Nosowski J., *Chrześcijaństwo i islam. Konfrontacje, współistnienie, dialog*, „Przegląd Orientalistyczny” 1998 nr 1–2, 3–20.
- Nosowski J., *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w.* Wybór tekstów i komentarze, cz. 1–2, Warszawa 1974.
- Nosowski J., *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971.
- Nosowski J., *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970.
- Nosowski J., Sakowicz E., *Islam. I. Doktryna. II. Dzieje*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 501–507.
- Pachniak K., *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010.
- Pachniak K., *Relacje muzułmańsko-chrześcijańskie w okresie najwcześniejszego islamu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 29(2016) cz. 4, 127–141.
- Paolucci G., Eid C., *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, Warszawa 2004.
- Parzymies A. (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2015.
- Patriarca G., *Muzułmańskie „credo”*, „Communio” 34(2014) nr 3, 16–28.
- Pawłowicz Z., *Postać Jezusa w Koranie*, „Homo Dei” 1982 nr 1, 31–37.
- Pawson J.D., *Islam. Przyszłość czy wyzwanie?*, Warszawa 2015.
- Piwiński R., *Mity i legendy w krainie Proroka*, Warszawa 1983.
- Poniatowski Z., Dziekan M.M., *Islamistyka w Polsce (1945–1990) – bibliografia*, „Signa Temporis. Rocznik Teologiczny Redakcji Naukowej chrześcijańskiego Instytutu Wydawniczego «Znaki czasu»” 2(1991) z. 1, 149–163.
- Psurek W., *Ekspansja islamu w świecie. Historia i współczesność wzajemnych relacji*, Katowice 2007.
- Ramadan H., *Kobieta w islamie*, Białystok 1993.
- Renesans islamu*, Warszawa 1984.
- Ries J., *Islam*, Kraków 2001.
- Robinson F., *Świat islamu*, Warszawa 1996.
- Robinson F. (red.), *Historia świata islamu*, Warszawa 2001.
- Rodinson M., *Mahomet*, Warszawa 1991.
- Rudnicka-Kassem D., *Chrześcijaństwo-islam. Koegzystencja, polemika, dialog*, „Politeja” 2004 nr 1, 45–56.
- Sadowski M., *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 2003 t. 54, 7–33.
- Sadowski M., *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa*, „Politeja” 2004 nr 2, 243–278.
- Sajid A., *Islam w relacjach z innymi religiami*, „W Drodze” 2005 nr 12, 21–33.
- Sakowicz E., *Abstynencja w kulturze islamu i jej edukacyjne znaczenie*, w: Sakowicz T., Kieszowska A. (red.), *Miejsce rodziny i szkoły w profilaktyce*

- uzależnień. *Świętokrzyskie Dni Profilaktyki – Kielce 2003. Ogólnopolska Konferencja 14–15 maja 2003 roku*, Kielce 2003, 51–63.
- Sakowicz E., *Chrześcijananie i muzułmanie*, w: Rogowski C. (red.), *Leksykon pedagogiki religijnej*, Warszawa 2007, 56–61.
- Sakowicz E., *Chrześcijananie w krajach islamu*, „Przegląd Powszechny” 127(2010) nr 6, 32–46.
- Sakowicz E., *Czy możliwy jest dialog Kościoła z islamem?*, „Annales Missiologici Posnanienses” 2001 t. 12, 89–108.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)*, Warszawa 2000.
- Sakowicz E., *Dialog teologiczny z islamem? Perspektywa Kościoła katolickiego*, w: Stawiński P. (red.), *Miscellanea Islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, Kraków 2016, 145–164.
- Sakowicz E., *Głoszenie Chrystusa a dialog o Bogu z muzułmanami*, „Homo Dei” 70(2000) nr 1, 94–112.
- Sakowicz E., *Islam u drzwi Europy*, w: Rabiej S. (red.), *Duchowe dziedzictwo Europy. Księga dedykowana Biskupowi Gliwickiemu Janowi Wieczorkowi z okazji 40-lecia święceń kapłańskich*, Opole 1998, 65–73.
- Sakowicz E., *Islam. Wybór literatury*, „Collectanea Theologica” 73(2003) nr 1, 169–183.
- Sakowicz E., *Islam w Europie*, „Ateneum Kapłańskie” 136(2001) z. 1, 73–82.
- Sakowicz E., *Papież Benedykt XVI wobec islamu*, „Studia Loviciensia” 2013 nr 15, 107–123.
- Sakowicz E., *Rozmowy o islamie i dialogu*, Lublin 2007.
- Sakowicz E., *Trudny dialog Kościoła z islamem*, „Collectanea Theologica” 71(2001) nr 2, 109–118.
- Sakowicz E. (red.), *Czy islam jest religią terrorystów?*, Kraków 2002.
- Sakowicz E. (red.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*, Warszawa 1997.
- Salij J., *Czy muzułmanie wierzą w Jezusa?*, „W Drodze” 2007 nr 1, 124–128.
- Samir K., *Islam i współczesność*, „Przegląd Powszechny” 123(2006) nr 12, s. 62–74.
- Sardar Z., *Mekka. Święte miasto*, Wołowiec 2016.
- Sivan E., *Radykalny islam*, Kraków 2005.
- Skowron-Nalborczyk A., *Islam w Europie – historia i współczesność*, w: Brzuszek S.B., Skowron-Nalborczyk A., Styś Z.M. (red.), *Od krucjat do spotkania w duchu św. Franciszka w Asyżu*, Warszawa-Rzym 2005, 171–190.
- Sourdel J., Sourdrel D., *Cywilizacja islamu (VII–XIII w.)*, Warszawa 1980.
- Stawiński P., *Ahmadijja. Islam zreformowany*, Częstochowa 1994.
- Stawiński P., *Isa ibn Mariam. Jezus i Maria w Koranie i tradycji muzułmańskiej*, „Przegląd Powszechny” 1988 nr 7–8, 183–189.

- Stawiński P., *Jezus w Koranie i tradycji islamskiej*, w: Stawiński P. (red.), *Między Wschodem a Zachodem*, Częstochowa 1995, 77–91.
- Stawiński P., *Spoleczny wymiar islamu*, w: Stawiński P. (red.), *Miscellanea Islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, Kraków 2016, 9–22.
- Stawiński P., *Sunnizm i szyizm*, „Misyjne Drogi” 34(2016) nr 1, 51–53.
- Stawiński P., *Uwagi o fundamentalizmie islamskim i jego funkcjonowaniu w świadomości Zachodu*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego WSP w Częstochowie” 12 (1998), 58–66.
- Stawiński P. (red.), *Miscellanea Islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, Kraków 2016.
- Surdel J., *Prawa i wolności w islamie*, Warszawa 2009.
- Szuppe P., *Islam i kultura Bliskiego Wschodu w badaniach współczesnych ośrodków uniwersyteckich w Polsce*, w: Stawiński P. (red.), *Miscellanea Islamica. Islam w badaniach i praktyce kontaktów międzykulturowych*, Kraków 2016, 281–295.
- Szymański E., *Pojęcie prawa w islamie*, „Idea” 7 (1995), 149–160.
- Talbi M., *Chrześcijaństwo widziane przez islam*, „W Drodze” 161 (1987) z. 1, s. 46–56.
- Teissier H., *Chrześcijanin wobec islamu*, „Homo Dei” 81(2012) nr 2, 11–20.
- Telmesani O., *Islam a życie*, Białystok 2000.
- Thoraval Y., *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, Katowice 2002.
- Thoraval Y., Ulubeyan G., *Świat muzułmański. Jedna religia – wiele społeczeństw*, Wrocław 2003.
- Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997.
- Tibi B., *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm muzułmański*, „Bliski Wschód” 2004 nr 1, 19–40.
- Tworuschka M., Tworuschka U., *Islam*, Warszawa 2009.
- Tworuschka M., Tworuschka U., *Islam. Mały słownik*, Warszawa 1995, Warszawa 2005 (wyd. 2).
- Wańka A., *Główne zasady moralności muzułmańskiej*, „Homo Dei” 72(2002) nr 1, 48–57.
- Wańka A., „Szari’at” – święte prawo islamu, „Ateneum Kapłańskie” 140(2003) z. 3, 469–480.
- Wąs A., *Anikoniczny obraz Boga w islamie*, „Arteria” 2008 nr 6, 9–14.
- Wąs A., *Badania islamologiczne w Polsce*, w: Kupisiński Z. (red.), *Badania religijologiczne w Polsce*, Lublin 2011, 69–92.
- Wąs A., *Dā’wa. Znaczenie i różnorodność islamskiej misji*, „Nomos” 2010 nr 69–70, 103–113.
- Wersety z Koranu*, Sarajevo 1935, Białystok 1995 (wyd. 2).
- Widy-Behiesse M., Zasztowt K. (red.), *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesor Anny Parzymies*, Warszawa 2015.

- Wnuk-Lisowska E., *Etyka muzułmańska*, w: Kudelska M. (red.), *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, Kraków 2005, 35–45.
- Wnuk-Lisowska E., *Islam. Między herezją a ortodoksją*, Kraków 2013.
- Wnuk-Lisowska E., *Koncepcja Boga i Absolutu w islamie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologiczne” 2000 z. 33, 91–100.
- Wnuk-Lisowska E., *Kult świętych mężów w islamie*, „Teofil” 2006 nr 2, 67–76.
- Wnuk-Lisowska E., *Objawienia w islamie*, w: Moskal P. (red.), *Objawienie*, Lublin 2005, 117–128.
- Zaborski A. (red.), *Islam i chrześcijaństwo. Materiały sympozjum, Kraków 12–14 IV 1994*, Kraków 1995.
- Żakowski W. (red.), *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?* Warszawa 2012.
- Żuk M.T., *Meczet jako centrum religijne i kulturowe*, w: Stawiński P. (red.), *Między Wschodem a Zachodem*, Częstochowa 1995, 63–75.

**opracował Eugeniusz Sakowicz**