

Ireneusz Sławomir Ledwoń¹
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Lublin

Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu

1. Wprowadzenie

Posoborowy, euforyczny momentami klimat dialogu: ekumenicznego, międzyreligijnego i międzykulturowego, a nawet międzyświatopoglądowego, skutkował m.in. powszechną niemal zgodą na rezygnację z jakiegokolwiek formy polemiki czy tym bardziej anatemy w teologii i wypowiedziach magisterialnych. Bezpośrednie konsekwencje takiego stanu rzeczy odczuła apologetyka jako dyscyplina, której celem była przede wszystkim obrona chrześcijaństwa przed kontestacjami z zewnątrz. Nastawiona nie tyle na dialog, ile na uzasadnianie znaczenia Kościoła jako „jedynego arki zbawienia” oraz absolutnej nadrzędności chrześcijaństwa wobec wszelkich form niechrześcijańskiej religijności, została usunięta z większości katolickich wydziałów teologicznych².

Okazuje się jednak, że obecne czasy bardziej może niż kiedykolwiek wymagają podjęcia obrony chrześcijaństwa w obliczu nowych wyzwań i nowej (także auto-) krytyki. Coraz głośniejsze stają się w związku z tym apele o nową apologię chrześcijaństwa i konsekwentnie o nową apologetykę. Co ciekawe, postulaty te mają charakter niejako „odgórny”: płyną od Stolicy Apostolskiej i hierarchów Kościoła³, ale

¹ Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM – dr hab. teologii fundamentalnej, prof. nadzw. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, kierownik Katedry Teologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL, prodziekan Wydziału Teologii KUL.

² W znacznej mierze jej losy podzieliła później wyrosła z niej teologia fundamentalna, nastawiona już nie na polemikę i obronę, ale na pozytywny wykład doktryny chrześcijaństwa i uzasadnienie jego wiarygodności wobec własnych wyznawców, a nie adwersarzy.

³ Benedykt XVI do biskupów amerykańskich w 2008 r.: „W społeczeństwie, które słusznie ceni wartość osobistej wolności, Kościół musi promować na wszystkich szczeblach swego nauczania apologetykę, której celem jest potwierdzanie prawdziwości chrześcijańskiego Objawienia, harmonii między wiarą i rozumem oraz poprawnego rozumienia wolności” (<http://sanctus.pl/index.php?module=aktualnosci&id=1608>); kard. William Levada jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, w czasie kongresu w Rzymie w Papieskim Ateneum Regina Apostolorum (2010): „Kościół potrzebuje dziś nowej apologetyki, a zatem jasnej, choć bynajmniej nie agresywnej odpowiedzi na argumenty tych, którzy podważają katolicką wiarę” (tamże). W Polsce wyrazem wychodzenia naprzeciw tym wyzwaniom jest chociażby tytuł jednej z książek H. Seweryniaka: *Apologia pokoleń JP II*, Płock 2006.

pochodzą także od kościelnych „dołów”⁴. W takim kontekście warto powrócić do historycznych początków apologii i apologetyki, i to z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że zagadnienie to w literaturze polskojęzycznej traktowane jest bardzo skrótowo, a pojęcie apologii rozpatruje się niemal wyłącznie w odniesieniu do okresu patrystycznego, przechodząc od razu do nowożytnych bądź XIX-wiecznych początków apologetyki⁵. Tymczasem powstanie tej dyscypliny poprzedził bardzo długi proces rozwoju apologii, obfitujący w dorobek piśmienniczy. Po drugie, warto mieć świadomość nieprzerwanego i bardzo intensywnego wysiłku chrześcijaństwa, mającego na celu obronę swej doktryny i zachowanie jej depozytu w zmieniających się uwarunkowaniach zewnętrznych. W końcu, w kontekście współczesnych dyskusji na temat zagrożenia świata zachodniego przez islam, interesujące może być ukazanie pierwszych kontaktów chrześcijańskich apologetów z tą religią oraz stopniowej ewolucji jej teologicznej oceny. Ze względu na zakres problematyki w niniejszym opracowaniu zostanie ona ograniczona do okresu średniowiecza, tj. od pierwszych kontaktów chrześcijaństwa z islamem (VII w.) do upadku Konstantynopola (1453) i nastania epoki renesansu.

2. Apologia

Etymologicznie apologia oznacza zarówno czynność bronięcia się, przemawiania we własnej obronie, wygłaszania mowy obrończej (*apologéomai*), jak

⁴ „Potrzebujemy nowej apologii wiary katolickiej, czyli spokojnej, inteligentnej, przekonującej obrony wiary przed dzisiejszymi zarzutami” – T. Jaklewicz. *Jak dziś bronić wiary?* <http://gosc.pl/doc/1303946.Jak-dzis-bronic-wiary/2> [dostęp: 27.02.2015].

⁵ Powstanie apologetyki chrześcijańskiej jest wynikiem krytycznej i systematycznej refleksji nad apologią w celu wyodrębnienia jej istotnych elementów oraz zorganizowania jej w teoretyczny system naukowy i odrębną dyscyplinę o własnym statusie metodologicznym. Proces ten przebiegał wielorako, a ustalenia dotyczące metody nowej dyscypliny nie były od początku jednoznaczne (od metod religioznawczych przez historyczne po teologiczną), w przeciwieństwie do przedmiotu formalnego apologetyki, w świetle którego określono ją dość wcześnie jako rozumową doktrynę o wiarygodności dogmatu katolickiego; stąd też trudno wskazać dokładny czas jej zaistnienia jako samodzielnej dyscypliny. Złożoność owego procesu powoduje, że aktualnie funkcjonują trzy opinie na temat *terminus a quo* apologetyki: część badaczy (szkoła warszawska z Ryszardem Paciorekowskim i Wincentym Kwiatkowskim) wiąże jej genezę z Girolamem Savonarolą (1452-1498); inni (np. Henryk Seweryniak) z Pierre’em Charronem (1541-1603) i L.J. Hookiem (1716-1796); jeszcze inni wywodzą apologetykę od Johanna Sebastiana von Dreya (1777-1853) lub Ambroise’a Gardeila (1859-1931; Edward Kopeć, Jerzy Cuda, Tadeusz Gogolewski). Zob.: E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, s. 6n.; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, Warszawa 1961, s. 25; R. Paciorekowski. *Apologetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 777; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 7-11; I.S. Ledwoń, *Apologetyka*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 78-85; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 17.

i samą mowę obrończą (*apologia*)⁶. Teoretycznie więc każda religia może mieć swą apologię, będącą reakcją na krytykę tej religii lub stanowiącą efekt jej konfrontacji z innymi religiami. Zwykle jednak apologie powstawały i powstają w tzw. religiach historycznych, tj. w chrześcijaństwie, judaizmie, islamie. Niezależnie od tego każda religia z pewnością ma przynajmniej rys apologetyczny⁷.

Pojęcie apologii jest tak stare jak samo chrześcijaństwo. Najstarszy bowiem, klasyczny i paradygmataczny jej typ zawarty jest w ewangeliami kanonicznymi, a stanowi go autoapologia Jezusa (tzw. apologia pierwotna), uzasadniającego swoją boską tożsamość i misję przede wszystkim poprzez powoływanie się na swe dzieła i na realizujące się w Nim proroctwa mesjańskie. Określona znacznie później jako teza chrystologiczna, autoapologia ta została ukazana w Ewangeliami (będących apologiami *sui generis*, jakkolwiek już wtórnymi w stosunku do Jezusowej), a także w Dziejach Apostolskich (w przemówieniach Piotra i Pawła) oraz w listach Pawłowych⁸. Szczególnie intensywny rozwój literatury apologetycznej miał miejsce, jak powszechnie wiadomo, w okresie patrystycznym, do V w. (zwłaszcza w II-III w., tzw. złotym okresie apologii chrześcijańskiej). Jej zasadniczym rysem była polemika chrześcijaństwa z przedstawicielami środowisk talmudycznych oraz świata filozofii i religii greckiej i rzymskiej. Apologię uprawiano zarówno w chrześcijaństwie wschodnim (greckim), jak i zachodnim (łacińskim). W literaturze greckiej szczególnie wyróżnili się: Kwadratus z Aten (II w.), Arystydes z Aten (†ok. 134), Justyn Męczennik (ok. 100-ok. 165), Tajjan Syryjczyk (ok. 130-ok. 193), Hermiasz (k. II w.), Tertulian (ok. 160-ok. 220), Minucjusz Feliks (II/III w.), Cyprian z Kartaginy (ok. 210-258), Klemens Aleksandryjski (ok. 150-ok. 215), Orygenes (ok. 185-254), Euzebiusz z Cezarei (ok. 264-340) oraz Teodoret z Cyru (ok. 386/393-ok. 457/466). Do najwybitniejszych apologetów łacińskich należą: Arnobiusz Starszy (†ok. 327), Laktancjusz (ok. 250-ok. 330) i Augustyn z Hippony (354-430)⁹. W tym okresie apologia chrześcijaństwa miała na celu przede wszystkim wykazanie jego wyższości nad pogańskimi religiami cesarstwa w aspekcie teologicznym, filozoficznym i moralnym oraz obronę przed fałszywymi oskarżeniami¹⁰.

⁶ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 65.

⁷ Z. Falczyński, *Apologia religii*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 92-94.

⁸ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt., s. 25; 46n; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 17 n.

⁹ M. Szram, *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej* dz. cyt., s. 71-78. Ten rozdział w dziejach chrześcijańskiej apologii jest dostatecznie znany, nie wymaga tu więc obszerniejszego omówienia.

¹⁰ Zob. np. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 19; D. Zagórski, *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 117-131; M. Wysocki, *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami*, w: *Wczesne chrześcijań-*

W średniowieczu myśl teologiczno-apologijna podlegała dalszemu rozwojowi, przy czym zdominowana była przez polemikę z judaizmem i islamem. W XI w. zaczęto podejmować także zagadnienie rozumowego charakteru wiary chrześcijańskiej; miało to miejsce głównie w myśli scholastyków, takich jak Anzelm z Canterbury (1033-1109), Albert Wielki (ok. 1193-1280), Tomasz z Akwinu (1225-1274), Jan Duns Szkot (ok. 1266-1308), Wilhelm Ockham (ok. 1285-ok. 1349). Pierwsze jednak wieki 1000-letniej epoki średniowiecza to pojawienie się w świecie religii islamu (VII w.), na którym skoncentrowała się przede wszystkim uwaga chrześcijańskich apologetów.

Z islamem zetknęło się najpierw chrześcijaństwo wschodnie, ze względu na geograficzny obszar zaistnienia i pierwotnego zasięgu nowej religii. Z czasem więcej styczności mieli z nim chrześcijanie zachodni w wyniku jego inwazji na Hiszpanię, następnie w czasie krucjat, wreszcie w rezultacie europejskiego kolonializmu krajów azjatyckich. Od początku tych kontaktów islam stanowił problem dla chrześcijańskich teologów, przede wszystkim ze względu na jego podobieństwo do judaizmu i chrystianizmu, wyrażające się w monoteistycznym charakterze religii, odwoływaniu się do Abrahama jako ojca wiary, swoistej akceptacji objawienia starotestamentalnego, szacunku dla Jezusa, Maryi i apostołów, podobieństwa w zakresie niektórych obrzędów kultycznych. Odrzucenie jednak chrześcijańskiej chrystologii i trynitologii na pierwszy rzut oka czyniło z niego jedną z herezji, jakich wiele pojawiło się na Wschodzie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Wnioskowano z tego, że islam nie ma własnego objawienia i jako herezja znajduje się w obszarze nauczania i jurysdykcji Kościoła. Z czasem, w efekcie coraz lepszego poznania islamu oraz długiej obecności muzułmanów w Europie, dostrzeżono jego odrębność nie tylko jako religii, ale także jako cywilizacji, przy czym ze względu na przekonanie o absolutności chrześcijaństwa pośród religii mógł on być uznawany wyłącznie za religię fałszywą, a istota polemiki z nim sprowadzała się przede wszystkim do ataków na jego założyciela¹¹.

3. Islam jako chrześcijańska herezja

Pierwsze chrześcijańskie wzmianki o muzułmańskich wojownikach, zwanych po prostu Arabami, pochodzą od Maksyma Wyznawcy (ok. 580-662), który nazywa ich „barbarzyńskim narodem pustynnym, najeżdżającym inny kraj, jakby był jego własny”, „ludem żydowskim, który czerpie rozkosz z przelewania krwi” i któremu „zdaje się, że Boga czci”, ale w rzeczywistości głosi Antychry-

stwo a religie, dz. cyt., s. 133-150; M. Szram, *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, dz. cyt., s. 151-170.

¹¹ Zob. R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004, s. 17-19.

sta¹². W tym samym czasie Sofroniusz (ok. 560-638), patriarcha Jerozolimy, w kontekście muzułmańskich zwycięstw nazywa ich „bezbożnymi Saracenami”, których przywódcą jest diabeł¹³. Oskarża ich o przelewanie chrześcijańskiej krwi i burzenie kościołów, utożsamiając ich z „ohydą spustoszenia” z Księgi Daniela (9,27) i Ewangelii Mateusza (24,15). Saraceni byli więc uznawani za jedno z wielu barbarzyńskich plemion najeżdżających cesarstwo, tym razem wschodnie, i od południa, nie od północy, jak miało to miejsce w odniesieniu do cesarstwa zachodniego¹⁴.

Pochodzący z rodziny melchickich chrześcijan Jan Damasceński (ok. 650-ok. 750) zetknął się osobiście z islamem, pracując w arabskiej administracji Damaszku i przebywając długi czas na dworze tamtejszych kalifów z dynastii Umajjadów. W swoim najważniejszym dziele *Pege gnoseos* (łac. *Fons scientiae*, ok. 742-749)¹⁵, w części poświęconej herezjom wymienia islam, za Bedą Czcigodnym wywodząc go od Izmaela, syna Abrahamowej niewolnicy Hagar (Rdz 16). Muzułmanów określa mianem bałwochwalców, a Mahometa uznaje za fałszywego proroka, który zaczerpnął swe nauki ze Starego i Nowego Testamentu oraz z kontaktów z bliżej nieokreślonym ariańskim mnichem¹⁶. Tym samym islam w jego opinii ma czysto ludzką genezę i jest synkretyzmem elementów judaizmu, arianizmu i nestorianizmu. Jan krytykuje też dopuszczaną przez Mahometa poligamię, zaś jego religię (a nie samego Mahometa, czym różni się od późniejszych pisarzy chrześcijańskich) nazywa „zwiastunem Antychrysta”. Wychowując się od dzieciństwa z muzułmanami i znając doskonale język arabski, dysponując więc wiadomościami niejako „z pierwszej ręki” na temat doktryny i religijnych praktyk muzułmanów, Jan względnie dobrze znał islam i Koran. Określenie nowej religii jako herezji najlepiej, jego zdaniem, wyjaśniało podobieństwa i różnice zachodzące między nią a chrześcijaństwem. Uznanie islamu za herezję ma miejsce także w przypisywanym Janowi dziele *Disceptatio christiani et saraceni* (ok. 743-754)¹⁷, będącym nie tyle teologiczną oceną islamu, ile raczej przewodnikiem po herezjach (m.in. manicheizmie i nestorianizmie) i po islamie dla chrześcijan.

¹² Tamże, s. 74.

¹³ Starożytni Grecy i Rzymianie tą nazwą określali koczownicze plemiona arabskie pn.-zach. części Półwyspu Arabskiego i Półwyspu Synajskiego; w średniowieczu odnosiła się ona już do wszystkich Arabów i wszystkich muzułmanów.

¹⁴ R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 74n.

¹⁵ PG 94, 521-1228. Składa się z trzech głównych dzieł: *Capita Philosophica* (sive *Dialectica*), *De Haeresibus* oraz *De Fide Orthodoxa*.

¹⁶ W opinii samych muzułmanów syryjski mnich imieniem Bahira miał rozpoznać w Mahomecie proroka.

¹⁷ PG 94, 1585-1598. Jest to łaciński tytuł dzieła składającego się z fragmentów greckiego oryginału noszącego tytuł *Dialexis Sarakenou kai Christianou* (*Disputatio Saraceni et Christiani*) (PG 96, 1336B-1348B). Niektóre źródła podają, że chodzi o dwa dzieła Jana: *Disceptatio Christiani et Saraceni* oraz *Disputatio Saraceni et Christiani*.

Damascenczyk zainicjował w nim gatunek literacki dialogu, w związku z czym uważane jest ono za najwcześniejsze świadectwo dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego; nie można też wykluczyć, że Jan uczestniczył w dysputach z muźmańskimi teologami¹⁸.

Duchowy uczeń Jana Damascenkiego, Teodor abu Kurra (ok. 740/750-ok. 823), melchicki biskup Harranu w północnej Syrii, kontynuował styl swego mistrza jako autor licznych dialogów z muźmańskimi i Żydami, pisanych zarówno po arabsku, jak i po grecku; niektóre nawiązują do *Disceptatio* Jana z Damaszku. Teodor był prekursorem stosowania metody analizy porównawczej Biblii i Koranu, bez uciekania się do filozofii. Jako znawca języka arabskiego miał on uczestniczyć w dyskusjach z muźmańskimi w Aleksandrii na temat różnic między chrześcijaństwem a islamem. Według niektórych źródeł abu Kurra odbył debatę z kalifem Al-Mamunem (786-833) w Bagdadzie w 829 roku, m.in. na temat boskości Jezusa. Jego dzieła były adresowane do greckojęzycznych mnichów jako swego rodzaju kompendia teologiczne; pisząc po grecku, autor unikał arabskiej cenzury zabraniającej krytyki islamu i Mahometa. Teologiczne i filozoficzne dyskusje między chrześcijanami i muźmańskimi, zawarte w dialogach abu Kurry, dotyczące odpowiedzi na pytanie, która religia jest prawdziwa, mają rzeczowy charakter i spokojny ton, jednak nie są pozbawione polemiki i uszczypliwości. Mimo to są wyrazem wzajemnej otwartości obu religii na merytoryczny dialog¹⁹.

Powrót do skrajnie negatywnej oceny islamu związany jest z postacią bizantyjskiego historyka Teofanesa Wyznawcy (ok. 760-817/818), który w swej *Kronice* (*Chronographia*, 810-814) ukazuje islam jako herezję. Genezę tej religii widzi on jednak w rzekomej epilepsji Mahometa, który miał się ogłosić apostołem po odbyciu podróży do Palestyny i Egiptu, gdzie spotkał Żydów i chrześcijan. Doktryna islamu, zdaniem autora, zachęca do wojny oraz do nieumiarkowanego życia, dlatego Mahomet jest fałszywym prorokiem, prześladowającym chrześcijan pod wpływem Żydów, którzy przeszli na islam i przekazali mu fałszywe informacje na temat chrześcijaństwa²⁰.

Na negatywnym chrześcijańskim sposobie postrzegania islamu, zwłaszcza przez pisarzy bizantyjskich, w dużym stopniu i na długo zaważyła opinia bliżej nieznanego filozofa Nicetasa z Bizancjum (IX w.), którego główne, polemiczne dzieło pt. *Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs*²¹, napisane na

¹⁸ R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 75-81; H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009 s. 54-58; J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Paris 1987, s. 229n.; J. Grzywaczewski, *Jan z Damaszku*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 782-784.

¹⁹ Zob. Ł. Karczewski, *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki*, „Seminare” 33(2013), s. 277-292; H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 71n.; J. Figiel, *Teodor abu Kurra*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 622n.

²⁰ H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 76n.

²¹ PG 105, 669-842.

prośbę cesarza Michała III (833-867), stanowi odpowiedź na dwa listy otrzymane przez cesarza od muzułmanów odrzucających bóstwo Jezusa. Opierając się na niedoskonałym greckim (lub własnym) tłumaczeniu Koranu, Nicetas określa go jako księgę o diabelskim pochodzeniu, zgubną i kłamliwą, chaotyczną i pozbawioną wewnętrznej logiki. Mahomet ukazany został nie tylko jako fałszywy prorok, ale wręcz jako oszust, opętany religijną obsesją o boskim pochodzeniu swej misji. Islam to idolatria, sprowadzająca się do kultu Szatana, a nie Boga, pełna nie tylko błędów doktrynalnych, ale i dewiacji moralnych. Szatańską genezę mają też rzekome objawienia Mahometa – mordercy, ignoranta, szarlatana, bluźniercy i bałwochwalcy²².

Do XII w. chrześcijanie nie dysponowali w zasadzie jakimikolwiek arabskimi źródłami na temat islamu, a wiedza ich pozostawała na poziomie XII-wiecznej *Pieśni o Rolandzie*, zarzucającej muzułmanom bałwochwalstwo. Sytuację tę dobrze oddaje wypowiedź francuskiego benedyktyna, historyka i teologa, Guiberta z Nogent (ok. 1055-1124), który w swej historii pierwszej krucjaty, pt. *Dei gesta per Francos sive historiae hierosolymitanae* (1108)²³, przyznaje, że wiadomości o islamie czerpał z popularnych, z gruntu niepochlebnych, opinii i wyobrażeń. Wyznanie to jest o tyle zaskakujące, że Guibert uważany jest za prekursora metody historycznej²⁴.

Autorem traktatów polemicznych przeciw islamowi, stanowiących jednak równocześnie pierwsze naukowe próby jego racjonalnej krytyki, jest Piotr Czcigodny (1122-1156), z którego inicjatywy i na którego koszt jako opata klasztoru w Cluny powstało pierwsze europejskie tłumaczenie Koranu na łacinę, dokonane przez Roberta z Ketton (Robertus Retenensis) w 1143 roku²⁵. Opat zlecił też Piotrowi z Toledo, tłumaczowi z języka arabskiego, przetłumaczenie na łacinę *Apologii* Al-Kindiego, chrześcijańskiej krytyki islamu powstałej ok. 820-830 roku na Wschodzie, a pochodzącej ze środowiska chrześcijańskich Arabów²⁶.

²² H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 76-78; R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 81; J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions*, dz. cyt., s. 230n.

²³ PL 156, 680-837.

²⁴ R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 92, 99-100; S. Kozakiewicz, *Guibert z Nogent*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 385; S. Grodz, *Islam*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 424.

²⁵ Dzieło to, zatytułowane przez tłumacza *Lex Mahumet pseudoprophete*, miało za cel wykazanie niespójności Koranu w porównaniu z Pismem Świętym i nawrócenie muzułmanów na chrześcijaństwo. Por. J. Figl, E. Furlinger, M. Hinterleitner, M. Landstätter, *Katolickie spojrzenie na inne religie*, w: *Religie świata w dialogu*, red. U. Tworuschka, Poznań 2010, s. 26n.

²⁶ Jej autora, Abd Al-Masiha Ibn Ishaka Al-Kindiego, mało znanego średniowiecznego nestoriańskiego chrześcijanina arabskiego pochodzenia, nie należy mylić z żyjącym w IX w. znanym filozofem imieniem Abu Jusuf Jakub Ibn Ishak Al-Kindi. Zob. R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 132n. *Apologia* Al-Kindiego wraz z tłumaczeniem Koranu Roberta z Ketton oraz teksty Piotra Czcigodnego stanowią część tzw. Kolekcji Toledańskiej, wydawniczego przed-

Napisana w formie dialogu między chrześcijaninem i muzułmaninem, zawiera *de facto* dwie apologie, w których wyznawcy obu religii nawzajem zapraszają się do przyjęcia religii adwersarza, przy czym wypowiedź chrześcijanina jest znacznie obszerniejsza i zawiera chrześcijańską krytykę islamu: jego genezy, doktryny i obrzędów. Ponieważ Piotr Czcigodny nie był zadowolony z dzieła Al-Kindiego, ostatecznie sam napisał apologię przeciw islamowi, stanowiącą wstęp do Kolekcji Toledańskiej²⁷. Opierając się na wielu nowych źródłach, a także na kronice Teofanesa, Piotr ukazał muzułmańskie spojrzenie na Trójcę Świętą i na Osobę Jezusa, przedstawił biografię Mahometa, nawiązując do opinii Jana Damascyńskiego o nestoriańskich początkach działalności proroka. Nazwał go jednak barbarzyńcą o politycznych ambicjach. Piotr popierał też krucjaty, ale zarzucał krzyżowcom zaniedbanie okazji do nawrócenia muzułmanów. Generalnie ocenił islam negatywnie, widząc w nim dzieło Szatana i zagrożenie dla świata chrześcijańskiego²⁸.

Jeszcze w XIII wieku Rajmund Martini (Martí; ok. 1215-ok. 1285), uczeń Rajmunda z Penyaafort, kontynuował polemikę z judaizmem i islamem. Poświęcił on swe życie działalności ewangelizacyjnej wśród Żydów i muzułmanów. Znał języki aramejski i arabski. Napisał kilka dzieł mających na celu podważenie i odrzucenie doktryny zarówno judaizmu, jak i islamu. Jego główne dzieło, *Pugio Fidei Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum Adversus Mauros et Judaeos* (ok. 1275-1281), obok polemiki z judaizmem zawiera także liczne odniesienia do islamu. Inne jego dzieła mają charakter tylko antyżydowski (*Capistrum Judaeorum*, 1267) lub antyislamski (*Explanatio simboli apostolorum ad institutionem fidelium*, 1257; *De secta Machometi o De origine, progressu et fine Machometi et de quadruplici reprobatione Prophetiae eius*, ok. 1250; *Tractatus contra Machometum ad modum compendii*²⁹). Koncentrują się one na postaci Mahometa jako fałszywego proroka, który nie wykazał się żadnym znakiem potwierdzającym wiarygodność swoich prorockich roszczeń; przeciwnie, jest grzeszny i nikczemny, a jego moralność jest zaprzeczeniem chrześcijaństwa; nie dokonał żadnych cudów, zaś swą doktrynę rozszerzał za pomocą siły³⁰.

siewzięcia opata, przedstawiającej światu zachodniemu antologię tekstów muzułmańskich przetłumaczonych na łacinę. Dało to impuls do zupełnie nowego podejścia do islamu.

²⁷ *Summa totius haeresis ac diabolicae sectae saracenorum sive hismahelitarum* (1143-1144); nieco później powstało jeszcze dzieło pt. *Liber contra sectam sive haeresim saracenorum* (1155-1156). Zob. J.V. Tolan, *Saracens: islam in the medieval european imagination*, New York 2002, s. 155 n. Por. PL 189, 651-658; 659-720. Prawdopodobnie to samo dzieło funkcjonuje także pod kilkoma innymi tytułami. Zob. <https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simplesearch&cqlmode=true&query=idn%3d956960294>.

²⁸ R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 131-138.

²⁹ Traktat ten jest przypisywany Martiniemu, a opublikowany został dopiero w 1550 r. pod nazwiskiem franciszkanina Jeana de Gallesa.

³⁰ M. Di Cesare, *The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: a Repertory*, Berlin 2011, s. 278-294.

4. Nowe podejście: islam jako religia

Pierwszym autorem zachodnim, który postrzegał islam jako religię, był anglosaski benedyktyn Beda Czcigodny (ok. 673-735). W swojej *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731) wspominał o spustoszeniu Galii przez Saracenów i o rzezi, jakiej tam dokonali. Szerzej natomiast wypowiadał się o islamie w komentarzu do Księgi Rodzaju, gdzie na podstawie Pisma Świętego usiłował wyjaśnić pojawienie się nowej religii oraz cech jej wyznawców, o których pisał w *Historia ecclesiastica*. Jak wspomniano wyżej w kontekście osoby Jana Damasceńskiego, w opinii Bedy muzułmanie pochodzą od Hagar (Rdz 16) i mają w związku z tym cechy jej syna Izmaela, które przypisał mu Abraham: „będzie to człowiek dziki jak onager: będzie on walczył przeciwko wszystkim i wszyscy – przeciwko niemu; będzie on utrapieniem swych pobratymców” (16,12). Tym samym jednak Beda włączył niejako islam w historię zbawienia, a jego genezę pośrednio ukazał jako efekt spełnienia się Abrahamowego proroctwa. W nawiązaniu do wydarzeń mu współczesnych uznał jednak muzułmanów za „nienawistnych Bogu” i wrogów Kościoła³¹.

Warto przywołać w tym miejscu cytowany przez deklarację *Nostra aetate* (nr 3) pełen szacunku list papieża Grzegorza VII, wystosowany przezeń w 1073 roku do mauretańskiego emira Anazira, w którym wskazuje na wspólną obu religiom wiarę w jednego Boga – Stwórcę i Zbawcę wszystkich ludzi³². W podobnym tonie utrzymany jest *List do muzułmanina* (między 1140 a 1180) melchickiego biskupa Sydonu, Pawła z Antiochii (żyjącego na przełomie XII i XIII w.), do jego islamskiego przyjaciela z Sydonu, w którym to liście Paweł przytacza chrześcijańskie opinie o islamie, oceniając pozytywnie Koran i samego Mahometa, niesłusznie – jego zdaniem – uważanego za oszusta. Uznając religijny charakter misji założyciela islamu, Paweł zwraca uwagę, że nie ma ona charakteru uniwersalnego, nie obejmuje więc chrześcijan, a jedynie Arabów, którzy przed nim nigdy nie mieli proroka³³.

Nawrócony z judaizmu na chrześcijaństwo Pedro de Alfonso (Petrus Alfonsus; 1062-1110), który sam twierdził, że wychował się wśród muzułmanów w miejscowości Huesca w Aragonii, gdzie pokojowy dialog i naukowe dyskusje muzułmanów, chrześcijan i Żydów były codziennością, opracował na potrzeby dialogu z islamem apologię chrześcijańskiej trynitologii, wykazując, że może ona być zrozumiała nawet w teologii islamskiej. Jego zdaniem, 99 imion Boga, przyj-

³¹ *Hexaemeron sive Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum*. PL 91, 9-190. Zob. J. Figl, E. Furlinger, M. Hinterleitner, M. Landstätter, *Katolickie spojrzenie na inne religie*, dz. cyt., s. 26. Por. R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 82n.; 102n.

³² PL 148, 451 A.

³³ H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 87n.

mowanych w islamie i wyrażających boskie przymioty, może być sprowadzone do trzech: mocy, wiedzy i woli, a te są synonimami Osób Trójcy Świętej³⁴. W tym samym wieku Wilhelm z Malmesbury (ok. 1080/1095-ok. 1143) w swoich *Gesta regum Anglorum* (ok. 1120), wzorowanych na *Historia ecclesiastica* Bedy Czcigodnego, zwrócił uwagę, że islam nie jest pogańskim bałwochwalstwem, lecz religią monoteistyczną, zaś Mahomet nie odbiera czci boskiej, lecz uważany jest za proroka³⁵. W tym samym czasie niemiecki biskup Otto z Freising (ok. 1114-1158) w *Chronica sive historia de duabus civitatibus* (ok. 1143-1146) pisał, że muzułmanie wierzą w jednego Boga, przyjęli prawo i obrzezanie z Biblii, darzą Chrystusa szacunkiem, a ich błąd polega na nieuznawaniu Go za Boga, a także na postrzeganiu Mahometa jako Bożego proroka, co stanowi dla nich przeszkodę na drodze do zbawienia³⁶. Wreszcie dominikanin Wilhelm z Trypolisu (ok. 1220-1277), autor dwu napisanych w 1271 roku dzieł pt. *Notitia de Machometo et de libro legis qui dicitur Alcoran et de continentia eius et quid dicat de fide Domini Nostri Iesu Christi* oraz *De statu Sarracenorum et Machometo pseudo-propheta eorum et de ipsa gente et eorum lege*, sprzeciwiał się duchowi krucjat, proponując dialog i stwierdzając, jakkolwiek w mocno uproszczony sposób, że chrześcijańskie dogmaty o Trójcy Świętej i wcieleniu nie stoją w opozycji do poglądów mędrców islamskich³⁷.

Dominikanin Riccoldo da Monte di Croce (ok. 1243-1320) odbył wiele podróży i pielgrzymek do krajów Orientu, spisując swe wrażenia w słynnym dziele *Liber Peregrinacionis* (ok. 1288-1291), zawierającym m.in. opisy wierzeń muzułmańskich. W Bagdadzie studiował Koran i literaturę islamską, czego efektem były powstałe po powrocie do Europy (ok. 1302) polemiczne pisma: *Contra legem Sarracenorum* (1299-1300), *Ad nationes orientales* (ok. 1301), a także przypisywane mu *Christianae Fidei Confessio facta Sarracenis*³⁸. Ogólna ocena islamu przez Riccolda sprowadza się do stwierdzenia, że jest to chrześcijańska herezja, będąca zbiorem wcześniejszych błędów na temat Trójcy i wcielenia. Ponieważ jest sprzeczna z objawieniem biblijnym, nie może być prawdziwa. Także treść Koranu, wewnętrznie sprzeczna, dyskwalifikuje go jako objawienie Boże; jest on po prostu dziełem diabła, a Mahomet, człowiek zresztą niepiśmien-

³⁴ R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 153n.

³⁵ „Nam Saraceni et Turchi Deum creatorem colunt, Mahumet non deum, sed Dei prophetam estimantes”. Cyt. za: H.-W. Goetz, *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5-12 Jahrhundert)*, t. 1, Berlin 2013, s. 357.

³⁶ D.G. König, *Medieval Western European Perceptions of the Islamic world: From 'active othering' to the 'voices in between'*, w: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 4 (1200-1350)*, red. D. Thomas, A. Mallett, Leiden 2012, s. 20n. Zob. H. Goddard, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, dz. cyt., s. 119

³⁷ M. Di Cesare, *The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad*, dz. cyt., s. 350-361; J. Ries, *Les chrétiens parmi les religions*, dz. cyt., s. 242.

³⁸ Wydana dopiero w 1543 roku w Bazylei.

ny i arogancki, to zapowiedź Antychrysta. Także w *Liber Peregrinationis* Riccoldo potwierdził przekonanie, że islam jest chrześcijańską herezją, choć wypowiadał się także pozytywnie o muzułmanach, zwłaszcza o ich wzajemnym odnośzeniu się do siebie, które podziwiał i przeciwstawiał analogicznej postawie chrześcijan. Posunął się nawet do stwierdzenia, że to muzułmanie, a nie chrześcijanie przestrzegają chrześcijańskich cnót, mimo że ich religia jest fałszywa³⁹.

Pochodzący z Katalonii franciszkański tercjarz i misjonarz w krajach muzułmańskich, Rajmund Lull (ok. 1232-1315), powrócił w dyskusji z islamem i judaizmem do gatunku literackiego dialogu, m.in. w *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*. Natomiast *Libre del gentil e del stres savis* ma strukturę filozoficznej debaty między przedstawicielami chrześcijaństwa, judaizmu i islamu, której celem jest doprowadzenie do zgody, a nawet swego rodzaju jedności między tymi religiami⁴⁰. Co ciekawe, Rajmund występował też przeciw awerroizmowi, uważając go za infiltrację islamu do myśli chrześcijańskiej (*Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*)⁴¹. Prezentując całą gamę średniowiecznych poglądów na temat islamu, był jednak zwolennikiem pokojowego doń podejścia, sprowadzającego się do głoszenia Ewangelii i dawania świadectwa o niej, jakkolwiek dopuszczał możliwość użycia siły w dziele nawracania⁴². Tradycję dialogu kontynuował m.in. Jerzy z Trebizontu (Trapezuntu) (1395-1484), filolog i retor, który po upadku Konstantynopola usiłował nawrócić na chrześcijaństwo sultana Mehmeda II Zdobywcę, dedykując mu dzieło pt. *Peri tes aidias tou autokratoros doxes kai tes kosmokratorias autou* (1467)⁴³.

W tym samym czasie jednak nadal podtrzymywano styl polemiczny w dyskusji z islamem: hiszpański kardynał Juan de Torquemada (1388-1468) w dziele *Tractatus contra principales errores perfidi Mahometi* (1459) popierał apel Kościoła katolickiego, wzywającego do militarnej interwencji przeciw muzułmanom. W kontekście tureckiego zagrożenia Europy polemiką posługiwał się też wielki mystyk Jean de Chartreux (Dionysius van Leeuw, Dionizy Kartuz, 1402-1471), autor *Contra perfidiam Mahometi, et contra multa dicta Sarracenorum libri quattuor, Dialogus disputationis inter Christianum et Sarracenum de lege Christi et contra perfidiam Mahometi, Epistola ad principes catholicos paraenetica de instituendo bello adversus Turcam* oraz *Contra alcoranum et sectam mahometicam libri V*.

³⁹ R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., 102n.; 144-147.

⁴⁰ „Jakże byłoby wspaniale, gdybyśmy [...] mieli jedno prawo i jedną wiarę” (cyt. za: J. Figl, E. Füllinger, M. Hinterleitner, M. Landstätter, *Katolickie spojrzenie na inne religie*, dz. cyt., s. 27).

⁴¹ J. Judycka, *Lull Ramon*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 210n.; Dulles, *Apologétique. A. Histoire*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal-Paris 1992 s. 52.

⁴² R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 147-149.

⁴³ W literaturze cytowane jest ono zazwyczaj po angielsku: *On the Eternal Glory of the Autocrat and his World Empire*. Zob. np.: J. Fasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*. Leiden 1976, s. 132.

Obok ujęć o charakterze polemicznym, a nawet antagonistycznym, w średniowieczu nie brakowało dyskusji na wysokim poziomie merytorycznym, zwłaszcza w konfrontacji z Mojżeszem Majmonidesem (1135-1204). W nurcie dyskusji z islamem mieści się także częściowo *Summa contra gentiles* (1264) św. Tomasza z Akwinu. Jest ona w pewnym sensie owocem spotkania myśli chrześcijańskiej z cywilizacją muzułmańską, a zwłaszcza z jej filozofią, jednak wbrew temu, co sugerować może tytuł, koncentruje się ona nie tyle na ocenie religii, ile na apologii chrześcijaństwa wobec niektórych ujęć myśli grecko-arabskiej (głównie Awicenny [980-1037] i Awerroesa [1126-1198]), opierającej się na panteistycznie interpretowanej filozofii Arystotelesa. Mimo to Tomasz przytacza tradycyjne argumenty chrześcijaństwa przeciw islamowi: przemoc, swobodę seksualną, brak cudów u Mahometa, przy czym decydujące znaczenie miało dlań ostatnie kryterium. Sprzeciwiał się też stosowaniu siły w nawracaniu muzułmanów na chrześcijaństwo; dopuszczał je wyłącznie w wojnie obronnej przeciw islamowi⁴⁴.

Nowa zupełnie karta w spojrzeniu na islam i na religie w ogóle otworzyła się na przełomie średniowiecza i renesansu za sprawą trzech postaci: franciszkanina Jana z Segowii (1542-1591), kard. Mikołaja z Kuzy (1401-1464) i papieża Piusa II (1405-1464). Pierwszy z nich, uczestnik soboru w Bazylei i badacz islamu, krytykował jego nieznaną przez chrześcijan, a także brak dokładnego tłumaczenia Koranu (po okresie rekonkwisty znajomość języka arabskiego w Europie praktycznie nie istniała). W opinii Jana jedynym sposobem rozwiązania konfliktu między chrześcijaństwem i islamem jest droga pokojowa, w czym nawiązywał do Rajmunda Lulla. W dziele *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum* (1458) wskazywał na konieczność istnienia racjonalnych pozareligijnych podstaw dialogu z islamem. W liście do Mikołaja z Kuzy jako metodę ewangelizacji i nawracania muzułmanów wysunął propozycję debaty między przywódcami obu religii, co przynajmniej przyczynić się może do zażegnania wojen. Ponadto widział wartość dialogu tkwiącą w nim samym, bez odniesienia do działalności misyjnej, zaś wyprawy krzyżowe uważał za ewidentny błąd.

Kuzańczyk podjął ideę Jana z Segowii w książce *De pace fidei* (1453). Zawarł w niej precedensową w myśli europejskiej próbę dostrzeżenia obecności prawdy w religiach i odnalezienia tym samym podstawy do pokojowego dialogu ich wyznawców. Uważał, że na drodze konsensusu przywódców religijnych można wielość religii sprowadzić do jednej, przy zachowaniu różnorodności zewnętrznych obrzędów (*una religio in rituum varietate*); wyrażają one bowiem to, co istotne we wszystkich religiach, a mianowicie wiarę. W przekonaniu

⁴⁴ Zob. np.: Święty Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, Poznań 2003, s. 19n.; 28-30.

niu Kuzańczyka na początku dziejów ludzkości istniała jedna religia, której podział na wiele innych dokonywał się wraz ze zróżnicowaniem ras ludzkich. Wszystkie religie zawierają Boże objawienie, które absolutyzowane przez wyznawców jednej religii zamyka ich na objawienie obecne w innej. Jednak Bóg jest ponad wszelkimi ludzkimi wyobrażeniami i łączy to, co ludzie dzielą. Na Bożej płaszczyźnie prawdy religijne nie wykluczają się nawzajem, lecz są koherentne, Chrystus zaś jest obecny w każdej religii, nawet jeżeli nie jest tam rozpoznany jako taki. Tym samym kardynał nawiązał do patrystycznej doktryny o *semina Verbi* (Justyn, Klemens Aleksandryjski), a jego poglądy o 500 lat wyprzedzają teorię Raimona Panikkar o ukrytym Chrystusie hinduizmu⁴⁵. W odniesieniu do islamu Mikołaj uznaje niektóre rytuały muzułmańskie za odpowiedniki obrzędów chrześcijańskich i postrzega chrystianizm jako wypełnienie islamu. Jego zdaniem, w każdej religii *de facto* obecne są jakieś zawiazki chrześcijaństwa. W książce *Cribratio Alcorani* (1460-1461) prezentuje jednak tradycyjne chrześcijańskie spojrzenie na islam, jakkolwiek prostuje wiele niesłusznych oskarżeń pod adresem tej religii.

Za przykład otwartego, typowo już renesansowego podejścia do religii służyć też może, będący echem wspomnianego wyżej listu papieża Grzegorza VII, list papieża Piusa II do sułtana Mehmeda II, w którym wprawdzie nakłania go do przyjęcia chrześcijaństwa, ale porównując je z islamem, wskazuje na elementy łączące obie religie, jak chociażby wiarę w jednego Boga Stwórcę, w nieśmiertelność duszy czy życie wieczne. W podobny sposób o niechrześcijańskiej religii wypowie się dopiero *Vaticanum II*⁴⁶.

5. Zakończenie

Chrześcijańskie nastawienie do islamu zmieniało się więc od patrzenia nań jako na apokaliptycznego Antychrysta, przez postrzeganie go jako wypełnienie obietnicy Abrahama danej Izmaelowi oraz chrześcijańską herezję, aż po dostrzeżenie w nim religii, początkowo uznawanej za fałszywą, z czasem jednak za zawierającą też elementy autentycznej prawdy objawionej przez Boga. Rewolucyjne jak na owe czasy podejście Mikołaja z Kuzy do islamu nie znalazło kontynuatorów i odeszło w zapomnienie, a w literaturze zadomowiły się wcześniejsze opinie na temat tej religii. W kolejnych wiekach postawa wobec islamu i jego ocena zostały zdominowane przez tureckie zagrożenie dla Europy, następnie przez wspomnianą wyżej epokę kolonializmu krajów azjatyckich. Ostatecznie kwestie innych religii podjęte zostały przez kształtujące się kolejno empiryczne nauki

⁴⁵ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964.

⁴⁶ M. Fédou, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, s. 44-49; R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, dz. cyt., s. 163-174.

o religiach (XIX w.), a w ich ramach przez studia nad islamem, a także przez misjologię i – już w XX w. – teologię religii. Apologia została zastąpiona przez apologetykę.

Streszczenie

W artykule, podejmującym zagadnienie chrześcijańskiej apologii wobec islamu w średniowieczu, autor zwraca uwagę, że chrześcijańskie nastawienie do islamu zmieniało się od patrzenia nań jako na apokaliptycznego Antychrysta, przez wypełnienie obietnicy Abrahama danej Izmaelowi oraz chrześcijańską herezję, aż po dostrzeżenie w nim religii, początkowo uznawanej za fałszywą, z czasem jednak za religię zawierającą też elementy autentycznej prawdy objawionej przez Boga. Oryginalne podejście Mikołaja z Kuzy do islamu nie znalazło kontynuatorów i odeszło w zapomnienie. W kolejnych wiekach sposób postrzegania islamu został zdominowany przez tureckie zagrożenie dla Europy, następnie przez epokę kolonializmu krajów azjatyckich.

Medieval Apology of Christianity *vis-à-vis* Islam

Summary

The paper focuses on the issue of Christian apology vis-à-vis Islam in the Middle Ages. The author points out that the Christian attitude towards Islam evolved from associating it with an apocalyptic Antichrist, through seeing it as the fulfillment of Abraham's promise given to Ishmael and a Christian heresy, up to the approval of Islam as a religion – initially deemed a false one, however with time, recognized as containing elements of the authentic truth revealed by God. Nicholas of Cusa's original approach towards Islam failed to find followers and sank into oblivion. Over the next centuries the perception of Islam had been dominated by the Turkish threat to Europe and the era of European colonialism in Asia.

Keywords

Christian apology, Christianity and Islam, interreligious dialogue

Słowa kluczowe

apologia chrześcijaństwa, chrześcijaństwo a islam, dialog międzyreligijny

Literatura

- Armour R., *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004.
- Di Cesare M., *The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: a Repertory*, Berlin 2011.
- Dulles, *Apologétique. A. Histoire*, w: *Dictionnaire de théologie fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal–Paris 1992 s. 50-59.

- Falczyński Z., *Apologia religii*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 92-94.
- Fasani J., *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden 1976.
- Fédou M., *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996.
- Figl J., Furlinger E., Hinterleitner M., Landstätter M., *Katolickie spojrzenie na inne religie*, w: *Religie świata w dialogu*, red. U. Tworuschka, Poznań 2010, s. 15-47.
- Figiel J., *Teodor abu Kurra*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 622n.
- Goetz H.-W., *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5-12 Jahrhundert)*, t. 1, Berlin 2013.
- Goddard H., *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, Warszawa 2009.
- Grodź S., *Islam*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 403-427.
- Grzywaczewski J., *Jan z Damaszku*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 782-784.
- Hexaemeron sive Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum*. PL 91, 9-190.
- <https://portal.dnb.de/opac.htm?method=simplesearch&cqlmode=true&query=idn%3d956960294> [dostęp: 27.02.2015].
- <http://sanctus.pl/index.php?module=aktualnosci&id=1608> [dostęp: 27.02.2015].
- Jaklewicz T., *Jak dziś bronić wiary?* <http://gosc.pl/doc/1303946.Jak-dzis-bronic-wiary/2> [dostęp: 27.02.2015].
- Judycka J., *Lull Ramon*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 210n.
- Karczewski Ł., *Dialog Teodora Abu Kurra ze światem islamu – zarys problematyki*, „Seminare” 33(2013), s. 277-292.
- Kopeć E., *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976.
- Kozakiewicz S., *Guibert z Nogent*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 385.
- König D.G., *Medieval Western European Perceptions of the Islamic world: From ‘active othering’ to the ‘voices in between’*, w: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Volume 4 (1200-1350)*, red. D. Thomas, A. Mallett, Leiden 2012, s. 17-28.
- Kwiatkowski W., *Apologetyka totalna*, t. 1, Warszawa 1961.
- Ledwoń I.S., *Apologetyka*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 78-85.
- Paciorkowski R., *Apologetyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol.
- Panikkar R., *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1964.
- Patrologiae cursus completus. Series Graeca I-CLXI*, wyd. J.P. Minge, Paris 1857-1866.
- Patrologiae cursus completus. Series Latina I-CCXVII, Indices I-IV*, wyd. J.P. Minge, Paris 1878-1890.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Ries J., *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II*, Paris 1987.

- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Seweryniak H., *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.
- Szram M., *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 71-78.
- Szram M., *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 151-170.
- Tolan J.V., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, Poznań 2003.
- Wysocki M., *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 133-150.
- Zagórski D., *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 117-131.