



Obecność chrześcijan w Syrii. Problemy i możliwe dogi pokoju

Antoine Audo¹

Wprowadzenie

W Syrii przeżywamy już dziewiąty rok wojny (2011-2019) i pomimo zapowiedzi polityków i wojskowych jeszcze nie wyszliśmy z tunelu! Jeżeli chcemy zastanowić się nad przyszłością chrześcijan na Bliskim Wschodzie, to nie możemy ignorować strategicznych, ekonomicznych i religijnych interesów dotyczących całego regionu, zarówno w wymiarze lokalnym, jak i międzynarodowym. Od około 10 lat Syria wyobraża na tej szachownicy siłę oporu militarnego i społecznego (biegun jednoczący) razem z roszczeniami etnicznymi, religijnymi i regionalnymi (biegun podziału). Mówienie o Bliskim Wschodzie w wymiarze regionalnym nie może zwolnić nas od otwartego przyglądania się podziałom religijnym między sunnitami i szyitami. Rozprawianie o Syrii, Iraku, Turcji i Iranie z pominięciem żądań Kurdów, którzy chcą mieć własne państwo, to ignorowanie historii jednego z narodów i całego regionu. Zatem mówienie o Kościele i jego przyszłości na Bliskim Wschodzie prowadzi nas w sam środek tego biegu po władzę i utwierdzenia własnej tożsamości, tak religijnej, jak i etnicznej czy regionalnej.

Naszą refleksję podzielimy na trzy części. Zaczniemy od przyjrzenia się ogólnej sytuacji społecznej spowodowanej wojną w Syrii. Zastanowimy się nad zmianami

¹ Bp. Antoine Audo, syryjski duchowny chaldejski, biskup Aleppo.

i ich konsekwencjami na przyszłość, również dla milionów chrześcijan i muzułmanów, starając się znaleźć wytłumaczenie uroków i niebezpieczeństw, jakie niesie nowoczesność i globalizacja. W drugiej kolejności podejmiemy refleksję teologiczną, uwzględniając artykuł mons. Jean-Marca Aveline'a, który podkreśla znaczenie rozważań teologa Paula Tillicha dotyczących teologii religii we współczesnym świecie. Tę najobszerniejszą część naszego wywodu należy odczytywać w świetle pytań, jakie nowoczesność stawia przed islamem i bliskowschodnim chrześcijaństwem. W trzeciej części powrócimy do adhortacji Benedykta XVI *Ecclesia in Medio Oriente*, napisanej w 2012 roku, po Synodzie dla Kościołów wschodnich. Pomoże nam ona umiejscowić dzisiejszy Kościół bliskowschodni we wszystkich tamtejszych krytycznych sytuacjach. Zaś w czwartej części będziemy mówić przede wszystkim o naukach humanistycznych, zwłaszcza o języku i literaturze arabskiej, jako o miejscu i okazji do promocji na polu dialogu wzajemnego poszanowania i braterstwa ludzi.

1. Uwagi społeczne

Pierwsza uwaga dotyczy zawrotnego spadku ilości ludzi w Syrii i Iraku, spowodowanego wojną w tych dwóch państwach, jak również sytuacją w regionie. Wojna bowiem przyczyniła się do przemieszczania się ludności w obrębie poszczególnych krajów. Mówi się o 7 mln wysiedlonych w obrębie Syrii, 5 mln znajdujących się w krajach sąsiednich i 2 mln, które wyemigrowały na Zachód! Już to wyludnienie pokazuje zasięg kryzysu, który ma wymiar nie tylko lokalny, ale i międzynarodowy. Taka zmiana demograficzna powoduje głęboki zamęt zarówno na płaszczyźnie psychiczno-religijnej, jak i ekonomicznej. Wojna wywołująca lęk i podziały powoduje rozdarcie, ale zarazem pobudza reakcje solidarności i współczucia zarówno po stronie chrześcijan, jak i muzułmanów.



1.1. Muzułmanie

Kiedy patrzymy na sposób ubierania się muzułmanek, możemy zauważyć ich skłanianie się ku nowoczesności przez przejmowanie stylu światowej mody, zakładanie dopasowanych spodni i bluzek czy makijaż. Z drugiej strony, coraz bardziej daje się zauważyć zwyczaj nakrywania głów estetycznymi chustkami, które podkreślają piękno twarzy. Skoro nakrywanie głowy oznacza przywiązanie do własnej tożsamości religijnej (zwłaszcza sunnickiej czy szyickiej), to trzeba zaakcentować, że dla kobiety muzułmańskiej nakrycie oznacza bycie pod ochroną Prawa (*al Shari'ah*).

W kręgach ludowych *nikab*, który zakrywa całą twarz za wyjątkiem oczu, jest zarazem znakiem tożsamości i ochrony w imię Prawa. Młode pokolenia zwolnione z noszenia mundurów wojskowych (1960-2000) mogą również zakładać ubrania nowoczesne i uniwersalne: dżinsy, espadryle, czapki, mieć ogolone głowy i brody, co ma znaczenie ambiwalentne i przedstawia jednocześnie symbol islamu oraz skłonności anarchistyczne. Ten krótki opis pokazuje, że globalizacja i nowoczesność, które weszły do naszego społeczeństwa, wywołują przemiany czy konsekwencje religijne i kulturowe.

Na koniec uwag dotyczących muzułmanów w Aleppo i w Syrii możemy powiedzieć, że większość muzułmanów syryjskich – pomijając muzułmański ekstremizm grup zbrojnych – szanuje chrześcijan ze względu na ich cechy ludzkie i zawodowe i wyraźnie chce ich obecności w kraju. Wielu z nich mówi, że Syria nie byłaby tym, czym jest bez wkładu chrześcijan. Z pewnością humanitarny wkład chrześcijańskich ONG przyczynił się do większego uświadomienia sobie znaczącej obecności chrześcijan bez jakiegokolwiek ich dyskryminacji.

1.2. Chrześcijanie

Mówiąc o chrześcijanach, tak w Aleppo, jak i w całej Syrii, zauważa się, że pomimo cech szczególnych każ-

dego kraju i każdego Kościoła w tym regionie jest dużo Kościołów wschodnich, katolickich i prawosławnych – wspólne określenie przybliża je do siebie nawzajem, gdyż wszystkich dotyczy zjawisko globalizacji i współżycia z muzułmanami. Pierwszą koniecznością jest pragnienie przetrwania ze względu na malejącą ilość chrześcijan. Jednocześnie możemy obserwować dwie reakcje: jedną jest tożsamościowe pochylenie się nad własną obrzędowością, wyznawanie własnej wiary. Druga jest mniej widoczna, ale wyraźnie obecna: to solidarność i uczestniczenie w organizacjach pomocy humanitarnej w służbie najsłabszym i bezbronny.

Choć chrześcijanie przynależą do różnych grup-obrządków etniczno-liturgicznych (Ormianie, Bizantyjczycy, Syryjczycy, katolicy, prawosławni, ewangelicy), to właśnie oni są najbardziej narażeni na zjawisko sekularyzacji. Po synodzie Kościoła katolickiego w Aleppo młodzi szefowie skautów bez wahania stwierdzili, że połowa z odpowiedzialnych 17 drużyn w mieście określa siebie jako ateistów lub agnostyków i krytykuje władze Kościoła, biskupów i księży. Do tego widzimy, że część młodzieży opowiada się po stronie opozycyjnej względem rządu, kiedy Kościół ogólnie broni jego działań.

Emigracja na Zachód jest atrakcyjna dla wszystkich Syryjczyków, zwłaszcza dla chrześcijan, z uwagi na poszukiwanie stabilnego życia, pracy, nauki szkolnej i bezpieczeństwa społecznego. Kościół, najogólniej rzecz biorąc, szanuje decyzje poszczególnych ludzi i całych rodzin, ale robi, co tylko możliwe, by zapewnić obecność chrześcijan dziś i w przyszłości. I to właśnie jest wielkim wyzwaniem, którego konsekwencji nie możemy przewidzieć.

Biorąc pod uwagę zasygnalizowane zjawiska, zwłaszcza doświadczenia okrucieństwa wojny, instrumentalne wykorzystywanie religii w służbie polityki strategicznej i ekonomicznej, budzące wątpliwości chrześcijan, a przede wszystkim muzułmanów wobec przyjmowania nowoczesności i zjawiska sekularyzacji, jest rzeczą absolutnie konieczną rozwinięcie teologicznej wizji, która



potrafi bezpiecznie pokierować chrześcijanami Bliskiego Wschodu, aby mogli przejść od systemu separacji do systemu komunii, jaki swego czasu rozwijał Sobór Watykański II. Odczytanie na nowo myśli protestanckiego teologa niemieckiego Paula Tillicha, którego dokonał mons. Jean-Marc Aveline, i odniesienie jej do sytuacji chrześcijan na Bliskim Wschodzie pozwoli nam zmierzać ku nowym horyzontom pojednania i pokoju w wymiarze regionalnym i międzynarodowym.

2. Podejście teologiczne

Znając sytuację chrześcijan w Syrii, bardzo wyjątkową, ale podobną do sytuacji chrześcijan w całym regionie, chciałbym przedstawić ujęcie filozoficzno-teologiczne z zamiarem zdefiniowania teologii religii. Istotnie, zjawisko globalizacji i sekularyzmu, ferment w świecie islamskim, migracja i pobudki tożsamościowe – to sytuacje, które codziennie występują na Bliskim Wschodzie. Wszyscy oczekują chrześcijańskiej odpowiedzi, definicji czy też dokładniej „filarów nośnych”, przyznając chrześcijanom pierwszeństwo do głoszenia słowa nadziei, pojednania i pokoju.

W tym miejscu odwołam się do artykułu mons. Jean-Marc Aveline’a *Paul Tillich et la théologie des religions* („Chemins de dialogue” 37, 2011, pp. 173-194)², który pozwoli nam ubogacić nasz sposób widzenia. Biskup pomocniczy Marsylii, dyrektor Katolickiego Instytutu Śródziemnomorskiego, a aktualnie przewodniczący Rady ds. Dialogu z Islamem we Francji mons. Jean-Marc Aveline zaproponowanym sposobem odczytywania teologii religii według Paula Tillicha, jednego z największych teologów XX wieku, może nam, chrześcijanom bliskowschodnim, otworzyć drogę refleksji teologicznej i działań duszpasterskich. Nie możemy jednak zaniedbywać kontekstu geopolitycznego Francji, dawnego kraju kolonialnego, ani też

² *Paul Tillich e la teologia delle religioni* (“Percorsi del dialogo” 37, s. 173-194).

Marsylii, drugiego co do wielkości miasta Francji, gdzie występuje olbrzymia wspólnota muzułmańska. Uważamy więc, że ta refleksja teologiczna może nam dostarczyć pewnych elementów niezbędnych do określenia sytuacji chrześcijan na Bliskim Wschodzie, poszukujących godnej przyszłości dla swoich dziejów i powołania.

Aby podjąć refleksję Paula Tillicha, streszczoną w analizie Jean-Marca Aveline'a, wyjdziemy od przytoczenia fragmentu zaczerpniętego z artykułu teologa niemieckiego pt. *Znaczenie historii religii dla teologii systematycznej*: „W istocie wszystkich żywych religii jest taki punkt, gdzie religia jako taka traci swoje znaczenie i swój kierunek, zrywa swoją wyjątkowość i wznosi się ku wolności duchowej, która daje jej oglądanie obecności Bożej w innych przejawach ostatecznego znaczenia życia człowieka. Chrześcijaństwo powinno właśnie to odkryć w obecnym dialogu z innymi religiami świata”.

To końcowe stwierdzenie Tillicha prowadzi nas do przyjęcia jego podejścia teologicznego, przedstawionego w artykule Aveline'a. W podejściu teologa podkreślimy aspekty, które dotyczą sytuacji chrześcijan pośród milionów arabskich muzułmanów w regionie.

1) Paul Tillich stara się rozpatrywać teologicznie relacje chrześcijaństwa i innych religii. W tym celu opiera się na dynamicznym pojęciu objawienia, które buduje na stwierdzeniu jedności dialektycznej między religiami, a które zakłada jednocześnie szerokie pojęcie religii, obejmujące kulturę świecką i dialektyczne określenie fundamentalnych elementów doświadczenia religijnego. My skupimy naszą uwagę na znaczeniu kultury świeckiej, a w bliskowschodnim kontekście – kultury arabskiej, jako nośnika islamu, oraz na znaczeniu mistyki muzułmańskiej jako elementu fundamentalnego doświadczenia duchowego. Ponadto Paul Tillich podkreśla chrystologiczny paradoks dotyczący zakorzenienia się podwójnego napięcia ściśle związanego z chrześcijaństwem: z jednej strony między tym, co powszechne a tym, co partykularne, a z drugiej między religią a negacją religii. Jak postępować w kon-



tekście bliskowschodnim, aby ten chrystologiczny paradoks, podstawowe zgorszenie dla islamu, mógł się stać miejscem dociekań i wzrastania tajemnicy Boga i człowieka? Do tego w społeczeństwie muzułmańskim należy przedstawiać relacje między tym, co partykularne a tym, co powszechne, nie jako stwierdzenie bezpośrednie (absolutne), ale raczej jako możliwość komunikowania się wiary i wolności. W końcu religia i negacja religii mogą być miejscem wzajemnego uznania i drogi ku komunii.

2) W drugim punkcie możemy podkreślić wymiar polityczny relacji między religiami, bardziej niż dotąd potrzebny we współczesnym kontekście. Faktycznie, kwestia dialogu między religiami pojawia się coraz częściej na płaszczyźnie politycznej. Zatem teologia będzie musiała coraz bardziej czuwać nad tym, aby przekonania o konieczności dialogu religijnego, który powinien być jednym z wektorów pokoju społecznego, nie sprowadzić do podłoża globalizacji ekonomicznej, która przyjąłaby kształt nowej „quasi-religii świeckiej”! Trzeba koniecznie wykazywać niejednoznaczność wyrażenia «dialog międzyreligijny», które może oznaczać, że władza publiczna może wyznaczyć wierze rolę, jaką kiedyś nada uznaniu religiom, ale też – w odróżnieniu od poprzedniego znaczenia – postawę wierzących, jaką w imię swojej wiary chcą przyjąć wobec wiernych innych religii, różnych od własnej. Pierwsze znaczenie jest wynikiem pewnej społeczno-politycznej teorii religii, natomiast drugie jest efektem refleksji teologicznej i duszpasterskiej (nieobecnej, niestety, w naszych Kościołach wschodnich). Teologia religii, która nie zwróci wystarczającej uwagi na te niejednoznaczności, będzie narażona na utratę dystansu i wolności wypowiedzania czegoś innego niż to, co trzeba powiedzieć w ciasnej przestrzeni „poprawności politycznej”. W refleksji nad związkiem religii z polityką myśl Paula Tillicha może pomóc chrześcijanom na Bliskim Wschodzie docenić swoje powołanie w kontekście muzułmańskim. Zwyczaj nieutożsamiania tych dwóch dziedzin może przyczynić się do realizacji przestrzeni

wolności, gdzie poprzez osobistą rozmowę zachęci się muzułmanów do dialogu.

3) W końcu Jean-Marc Aveline ze swojej analizy teologicznego wkładu Paula Tillicha wyprowadza ważny wniosek. Píše: „W rezultacie nowoczesność w swej krytyce opartej na heteronomii religijnej jest tygłem, który odsyła każdą religię do istoty jej orędzia, kosztem rezygnacji z całej woli potęgi. Pomaga też rzucić światło na fakt, że człowiek jest bardziej spontanicznie religijny niż wierzący; bardziej pragnący osobiście potwierdzić dobrodziejstwa Bożej łaski, niż wierzyć w „przyszłą obietnicę”; bardziej skłonny dostosować się – nie zastanawiając się zbyt – do kierunku rodzinnego czy społecznego otaczającej go religii, niż gotowy do nagłego powstania i opuszczenia swego kraju i ziemi swoich ojców, aby słuchać wezwania czasami delikatniejszego niż szum wiatru”.

Krótko mówiąc, oto apel do nawrócenia na Ewangelię, jakie chrześcijanie powinni zaoferować swoim braciom zgłodniałym i spragnionym Boga. Dzięki temu podejściu Paula Tillicha oraz prezentacji poczynionej przez Jean-Marca Aveline’a chcemy zastanowić się nad znaczeniem wielowiekowej obecności chrześcijan w społeczeństwie arabsko-muzułmańskim. Czy wykażemy się odwagą również w sytuacji rzeczywistości religijnej wstrząsanej przez nowoczesność i czy będziemy w stanie udzielić odpowiedzi wiary, odnowionej nadziei i pokoju?

3. Synod Kościoła katolickiego na Bliskim Wschodzie

Po pobieżnym przestudiowaniu myśli protestanckiego teologa i analizie teologii religii, dokonanej przez mons. Aveline’a, w adhortacji Benedykta XVI *Ecclesia in Medio Oriente*³ możemy znaleźć wskazówki przydatne w naszym dzisiejszym procesie dialogu i nawracania. Adhortacja ta została opublikowana 14 września 2012 roku, na zakoń-

³ Benedykt XVI. *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Medio Oriente* o Kościele na Bliskim Wschodzie, komunii i świadectwie (14.09.2012) [dalej: EMO].



czenie Synodu Kościoła katolickiego na Bliskim Wschodzie. Cechuje ją przede wszystkim niewielki rozmiar. Składa się, zgodnie ze zwyczajem, ze wstępu i zakończenia oraz trzech części centralnych, które rozwijają główny temat Synodu *Kościół katolicki na Bliskim Wschodzie, komunია i świadectwo*.

W pierwszej części papież prowadzi szeroką refleksję nad ekumenizmem (p. 11-17), kładąc nacisk na ducha ekumenicznego rozwijanego przez Sobór Watykański II, jak również na ekumenizm służby, podkreślając rolę Rady Ekumenicznej Kościołów Bliskiego Wschodu. Dalej, w paragrafach 19-30, papież omawia zagadnienie dialogu międzyreligijnego. Mówi przede wszystkim o relacjach między chrześcijanami a muzułmanami, obiektywnie potwierdzając wiarę chrześcijańską i uznając zarazem wartość religijną drugiej strony. W tym kontekście przypomina chrześcijanom ich biblijne korzenie i pokazuje, że to Jezus Chrystus uczynił ich uczestnikami wiary narodu wybranego, a jednocześnie ten sam Jezus jako Chrystus i Zbawiciel jest przyczyną podziałów. Mówiąc o muzułmanach, papież odczytuje *Lumen gentium* i *Nostra aetate* w świetle Synodu. Podkreśla wkład ludzki i naukowy chrześcijan w cywilizację krajów Bliskiego Wschodu. Adhortacja mówi otwarcie o równości, obywatelstwie i wolności religijnej, które pobudzają nas do odczytania na nowo relacji antropologicznej z religią i Bogiem (p. 27).

„Tolerancja religijna istnieje w wielu krajach, ale niewiele zobowiązuje, ponieważ pozostaje ograniczona w zakresie swego działania. Konieczne jest przejście od tolerancji do wolności religijnej. Nie jest to otwarta brama, prowadząca do relatywizmu, jak twierdzą niektórzy. Ten krok, który należy uczynić, nie jest rozwartą szczeliną w wierze, ale ponownym rozpatrzeniem relacji antropologicznej do religii i do Boga. Nie jest on ciosem wymierzonym w «podstawowe prawdy» wiary, gdyż pomimo różnice ludzkich i religijnych jakiś promień prawdy oświeca wszystkich ludzi. Dobrze wiemy, że prawda poza Bogiem nie istnieje jako «sama w sobie». Byłaby wówczas

bożkiem. Prawda może się rozwijać tylko w inności, która otwiera na Boga, która pozwala poznać swoją odmienność poprzez moich braci w człowieczeństwie i w nich. Dlatego niewłaściwe jest twierdzenie w sposób wykluczający: «posiadam prawdę». Prawda nie jest czyjąś własnością, lecz zawsze jest darem, który wymaga wysiłku do coraz głębszego przyswajania prawdy. Prawdę można poznawać i żyć nią tylko w wolności, dlatego nie możemy narzucić prawdy drugiej osobie; objawia się ona tylko w spotkaniu, które przenika miłość⁴.

Część druga omawia zagadnienia wewnętrzne Kościoła katolickiego: jak praktycznie przeżywać komunię i świadectwo. Adhortacja jest skierowana do różnych grup osób: patriarchów (p. 39-40), biskupów (p. 41-44), prezbiterów, diakonów i kleryków (p. 45-50), osób życia konsekrowanego (p. 51-54), świeckich (p. 55-57), rodzin (p. 58-61), młodzieży i dzieci (p. 62-65), i wszystkim podaje wskazówki, podkreślając zadanie komunii każdej z grup.

Natomiast część trzecia kładzie nacisk na aspekt świadectwa, podkreślając środki, jakie Kościół od samego początku daje nam, abyśmy mogli być świadkami i ewangelizatorami. Wszelkie te kościelne skarby muszą być odkrywane, uznawane przez chrześcijan i używane w służbie wszystkim ludziom. Ta część rozpoczyna się od położenia nacisku na zagadnienie słowa Bożego w kraju Biblii (p. 68-74; por. p. 70-71) i jego znaczenia dla Bliskiego Wschodu. Następnie (p. 75-81) rozwinięty zostaje temat liturgii, Eucharystii i sakramentów, ze szczególnym zwróceniem uwagi na potrzebę głębokiej odnowy:

„Przez całą historię liturgia była dla wiernych Bliskiego Wschodu istotnym elementem jedności duchowej i komunii. Rzeczywiście, liturgia w sposób uprzywilejowany świadczy o Tradycji Apostolskiej, kontynuowanej i rozwijanej w specyficznych tradycjach Kościołów Wschodu i Zachodu. Dokonanie odnowy tekstów i celebracji liturgicznych, tam gdzie jest to konieczne, może umożliwić

⁴ Tamże p. 27.



wiernym lepsze przyswojenie sobie tradycji oraz bogactwa biblijnego i patrystycznego, teologicznego i duchowego liturgii, w przeżywaniu misterium, w które wprowadzają. Należy tego dokonać, w miarę możliwości, we współpracy z Kościołami, które nie są w pełnej komunii, ale są współdziedzicami tych samych tradycji liturgicznych. Odnowa liturgiczna musi być oparta na słowie Bożym, na tradycji właściwej każdemu Kościołowi oraz na nowych chrześcijańskich przesłankach teologicznych i antropologicznych. Przyniesie ona owoce, jeśli chrześcijanie nabędą przekonania, że życie sakramentalne głęboko wprowadza ich w nowe życie w Chrystusie (por. Rz 6,1-6; 2 Kor 5,17), źródło komunii i świadectwa⁵.

W tej części, skupiającej się – jak powiedzieliśmy – na świadectwie Kościoła na Bliskim Wschodzie, podkreślone zostały dalsze zagadnienia: sposób przepowiadania i przeżywania wiary chrześcijańskiej. W paragrafach 82-84 adhortacja szeroko rozwija temat modlitwy i osobistej kontemplacji. Nie chodzi o praktykę o wymiarze społecznym, ale o osobistą relację z Chrystusem, która przekształca serce człowieka od wewnątrz. Świadectwo wyraża się więc już od kontemplowania postaci Chrystusa na modlitwie:

„Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów poświęcone Bliskiemu Wschodowi mocno podkreśliło konieczność modlitwy w życiu Kościoła, tak aby pozwolił się on przekształcić przez swojego Pana i aby każdy wierny pozwolił Chrystusowi, żeby w nim żył (por. Ga 2,20). Rzeczywiście, jak ukazał to sam Jezus, odchodząc na modlitwę w decydujących chwilach swego życia, skuteczność misji ewangelizacyjnej, a tym samym świadectwa odnajduje swe źródło w modlitwie. Wierzący, otwierając się na działanie Ducha Bożego, przez swoją modlitwę osobistą i wspólnotową sprawia, że w świat przenika bogactwo miłości i światło nadziei, które są w Nim (por. Rz 5,5). Niech w Pasterzach Kościoła i w wiernych wzrasta pragnienie modlitwy, aby ich kontemplacja oblicza Chrystusa coraz

⁵ *Tamże* p. 75.

bardziej inspirowała ich świadectwo i działania! Jezus radził swoim uczniom, aby modlili się nieustannie i nie zniechęcali (por. *Lk* 18,1). Sytuacje po ludzku bolesne spowodowane egoizmem, niesprawiedliwością czy żądzą władzy, mogą budzić znużenie i zniechęcenie. Mimo to Jezus zaleca nieustanną modlitwę. Jest ona prawdziwym «namiotem spotkania» (por. *Wj* 40,34), uprzywilejowanym miejscem komunii z Bogiem i z ludźmi. Nie zapominajmy o znaczeniu imienia Dziecięcia, którego narodziny zapowiedział Izajasz i które przynosi zbawienie: Emmanuel, «Bóg z nami» (por. *Iz* 7,14; *Mt* 1,23). Jezus jest naszym Emmanuel, prawdziwym Bogiem z nami. Żarliwie Go przywołujmy!⁶

Również w paragrafie 83 adhortacja kładzie nacisk na osobistą kontemplację jako doświadczenie nawrócenia i poszukiwania Boga. Benedykt XVI rozwija bardzo bliski mu temat nawrócenia, które staje się drogą do naśladowania Chrystusa:

„Bliski Wschód, ziemia biblijnego objawienia, bardzo wcześniej stał się dla wielu chrześcijan przybywających z całego świata szczególnym celem pielgrzymek. Chcieli oni umocnić swą wiarę i przeżyć głębokie doświadczenie duchowe. Była to praktyka pokutna, odpowiadająca na prawdziwe pragnienie Boga. Dzisiejsze pielgrzymki biblijne powinny powrócić do tej pierwotnej intuicji. Pielgrzymka do miejsc świętych i apostoelskich, odbywana w duchu pokuty, w celu nawrócenia się lub szukania Boga, prowadząc po ziemskich śladach Chrystusa i Apostołów, może być autentyczną *sequela Christi* [podażaniem za Chrystusem]. Ponadto pozwala ona również wiernym bardziej nasycić się wizualnym bogactwem historii biblijnej, która odtwarza przed nimi wielkie momenty ekonomii zbawienia. Z pielgrzymką biblijną należy również wiązać pielgrzymkę do sanktuariów męczenników i świętych, w których Kościół czci Chrystusa, źródło ich męczeństwa i świętości⁷.”

⁶ *Tamże* p. 82.

⁷ *Tamże* p. 83.



W paragrafach 85-91 znajdujemy szerokie rozwinięcie tematu przekazywania wiary i nowej ewangelizacji. Rzeczywiście, pragnienie, aby nasz Kościół był Kościołem misyjnym, było wielką troską ojców synodalnych. Z tego powodu adhortacja (p. 88) wyraźnie przypomina Kościołom bliskowschodnim obowiązek odnalezienia misyjnego rozmachu, jaki leżał u podstaw ich ekspansji.

„Każdy z Kościołów katolickich obecnych na Bliskim Wschodzie, będąc dziedzicem gorliwości apostołskiej, która przyniosła Ewangelię do odległych krain, jest też zachęcany do odnowienia ducha misyjnego, poprzez formację i posłanie osób dumnych ze swej wiary w Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, i zdolnych do odważnego głoszenia Ewangelii zarówno w regionie Bliskiego Wschodu, jak i w krajach diaspory, lub w innych krajach świata. W kontekście nowej ewangelizacji Rok Wiary, jeśli będzie przeżywany z intensywnym przekonaniem, stanie się doskonałym bodźcem, by krzewić wewnętrzną ewangelizację Kościołów regionu i umocnić świadectwo chrześcijańskie. Obowiązkiem konstytutywnym Kościoła i niezbędną odpowiedzialnością każdego ochrzczonego jest sprawianie, by został poznany Syn Boży, który umarł i zmartwychwstał, jedyny Zbawiciel wszystkich. «Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy» (1 Tm 2,4). W obliczu tego pilnego i wymagającego zadania, a także w kontekście wielokulturowym i wieloreligijnym, Kościół cieszy się asystencją Ducha Świętego, darem zmartwychwstałego Pana, który nadal wspiera swoich uczniów, oraz skarbem wielkich Tradycji duchowych, które pomagają poszukiwać Boga. Zachęcam eparchie i diecezje, zgromadzenia zakonne i ruchy do rozwijania autentycznego zapału misyjnego, który będzie dla nich zadatkiem odnowy duchowej. W tym zadaniu Kościół katolicki na Bliskim Wschodzie może liczyć na wsparcie Kościoła powszechnego»⁸.

Ta część kończy się nawiązaniem (p. 93) do zasadniczych tekstów *Katechizmu Kościoła katolickiego* i *Kompen-*

⁸ Tamże p. 88.

dium nauki społecznej Kościoła. Kończąc naszą refleksję nad adhortacją Benedykta XVI *Ecclesia in Medio Oriente* stwierdzamy, że Ojciec Święty patrzy prosto w oczy tragicznym sytuacjom politycznym i ekonomicznym krajów Bliskiego Wschodu, bez lęku, ale z miłością i zaufaniem. Prosi wszystkich ludzi, aby byli szerzycielami pokoju, daru Boga dla ludzkości przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Pomimo różnych trudności, konfliktów wewnętrznych czy zewnętrznych w Kościele, nie znajdujemy w tym tekście żadnego ducha polemicznego, przeciwnie, papież zachęca nas do osobistego nawrócenia otwartego na przyjaźń, gdzie każdy może poczuć się adresatem tej prośby, zachęcony, by być sobą, by dać się porwać Duchowi Świętemu dla dobra wszystkich!

4. Kultura arabska, droga komunii

Po rozważaniach nad adhortacją Benedykta XVI zatrzymamy się bardziej szczegółowo nad wkładem cywilizacji kulturowej świata arabskiego. W tym punkcie zajmiemy się rolą chrześcijan w społeczeństwie i w świecie kultury, światem arabskim i islamem oraz drogą komunii. Nikt bowiem nie może zaprzeczyć wewnętrznym związkom między religią muzułmańską a językiem arabskim. Około tuzina wersetów Koranu kładzie nacisk na to, że jest on napisany w języku arabskim. Z powodu Koranu język ten stał się w pewnym sensie świętym, czczonym przez Arabów, ale też ogólnie przez muzułmanów. Dzięki niemu mogą oni docierać do serca swojej wiary.

Trzeba dodać, że w czasach zrodzenia się islamu język arabski był językiem semickim. Chrześcijanie Wschodu, którzy w większości posługiwali się językiem aramejskim, czyli również semickim, tym łatwiej mogli przyswoić język arabski, skoro różne ludy chrześcijańskie mówiły tym językiem jeszcze zanim pojawił się islam. Możemy powiedzieć, że właśnie dlatego, by być z innymi i dla innych – co wynika z ich powołania – przyjęli język arabski i uczynili z niego język swojej kultury, zachowując jed-



nocześnie szczególne cechy językowe i dostosowując go do własnej liturgii czy do własnych przynależności etnicznych. W czasach wielkiej ekspansji kultury i cywilizacji arabskiej chrześcijanie, którzy prezentowali konkretną religijność, przyczynili się do powstawania tej cywilizacji i rozwoju nauki na różnych płaszczyznach, zwłaszcza poprzez przekłady dzieł z dziedziny filozofii greckiej czy medycyny. Chcemy powiedzieć, że do dziś kultura arabska, łącznie z islamem, może być rozległym polem dla chrześcijańskiego humanizmu.

Prawdę mówiąc, dzisiejsze nauki humanistyczne mogą ożywić kulturę arabską od środka i ukierunkować ku bardziej krytycznym niż ideologicznym badaniom rzeczywistości społecznej i religijnej. Arabscy chrześcijanie, jak i kultura arabska, mają wrażliwość wschodnią i są zdeterminowani do ocalenia swej chrześcijańskiej tożsamości w komunii ze współobywatelami, przez bogactwo tej kultury. Jakie są warunki rozwoju dla tego nowego humanizmu arabskiego czy też – jeśli chcemy dziś go inaczej nazwać – dla kultury arabskiej?

Mamy na myśli kulturę arabską, nie nacjonalistyczną, jak to było w XIX i XX wieku, ani nie kulturę arabską, która pozwala się wciągnąć w dogmatyzm religijny, czego chcą niektóre odłamy integrystyczne. Roztropnie korzystając z nauk humanistycznych i patrząc z szacunkiem na islam i jego związek z językiem arabskim, chrześcijanie mogą stanowić idealne miejsce otwarcia i pomyślności dla wszystkich. Ta cecha, której poszukują chrześcijanie Bliskiego Wschodu, opiera się przede wszystkim na podwójnym odrzuceniu: uważania się za *dhimmi* (w dosłownym znaczeniu: *poddani niemuzułmańscy*), chronionymi przez islam, oraz wynoszenia się ponad społeczeństwo muzułmańskie w imię wyższej wiary czy cywilizacji, co samorzutnie klasyfikowałoby ich przez Zachód czy cały świat.

To podwójne odrzucenie prowadzi do umocnienia się, które pomaga wyrazić tożsamość chrześcijan Bliskiego Wschodu, wychodząc od kultury arabskiej. Chcemy bowiem podkreślić wewnętrzną relację islamu z językiem

arabskim do tego stopnia, że w przypadku muzułmanów można mówić o tożsamości islamu i „arabskości”. Jeśli arabscy chrześcijanie traktują poważnie kulturę arabską jako humanizm, sposób zamieszkiwania świata i mówienia o Absolutie i Bogu, wówczas mogą wprowadzić różnice w łono tej kultury. Nie chodzi o bezpośrednie utożsamienie się z islamem i arabskością, aby być chrześcijanami, ale o lepsze otwarcie na inność, a zatem na uniwersalizm. Rozpoczynając od nauk humanistycznych, z pełnym szacunkiem dla kultury arabskiej, chrześcijanie mogą przyczynić się do modernizacji islamu oraz ułatwić krytyczne i pozytywne podejście do nowoczesności. Być innym i zaznaczać odmiennność to droga pokory dla chrześcijan Bliskiego Wschodu, która uwalnia od pokusy lęku, wykluczenia, zniechęcenia i emigracji, jak również od myślenia o zachodniej potędze, wyższości oraz bezwarunkowej i nieodpowiedzialnej pewności siebie.

Odczytanie na nowo wkładu chrześcijan Bliskiego Wschodu w rozwój cywilizacji arabskiej i muzułmańskiej pozwana nam odkrywać drogę otwarcia, zaufania i nawrócenia. Ze względu na ograniczenia tego artykułu nie możemy rozwodzić się nad wkładem arabskich chrześcijan w okresie Omajadów (640-750), Abbasydów (750-1258) czy w końcu w Odrodzeniu, *Al Nahda* (XIX-XX). W tej rozległej dyskusji między wiarą a rozumem, między islamem a kulturą chrześcijanie nie byli tylko obserwatorami, ale zdobyli sobie przestrzeń wolności i możliwość komunikacji między wiarą a rozumem w strukturze arabsko-muzułmańskiej. Do kultury arabskiej, która utożsamia się bezpośrednio z objawieniem koranicznym, arabskim Koranem, należy podchodzić z wielkim szacunkiem i powagą, co pozwoli w przyszłości podjąć temat prawdy oraz budowania autentycznych dróg do uniwersalizmu.

Ta różnica przeżywana jako dynamika wolności, bez uważania siebie za *dhimmi* i bez kompleksu wyższości oraz wyalienowania w stosunku do Zachodu, jest sama w sobie miejscem dialogu, a nie konfliktu. Istotnie, muzułmanie, a zwłaszcza ci, którzy zaznajomili się z filozofią



i teologią, znajdują wśród arabskich i bliskowschodnich chrześcijan środowisko, gdzie mogą zastanawiać się nad swoją wiarą i tradycją koraniczną. Wysuwając zarzut „zafałszowania” pod adresem naszego Pisma Świętego, poszukując kontekstu historycznego dla opowiadań koranicznych zaczerpniętych z Biblii i Ewangelii, nie mogą nie wychodzić od krytyki racjonalnej. W końcu ta chrześcijańska „inność”, zamiast być prowokującą, niewierną, „asocjacyjną”, może stać się doświadczeniem duchowym i zarazem ludzkim. Ponadto dla części muzułmanów pojawia się problem chrześcijaństwa arabskiego, które oparło się islamowi w VII wieku. Innym, mniej licznych, pociąga chrześcijaństwo arabskie, dające świadectwo relacji osobowej między człowiekiem a Bogiem oraz między ludźmi, relacji zakorzenionej w Ewangelii. Czy tradycja mistyczna islamu nie starała się szukać Boga, pomijając wszelki dogmatyzm, stając się w ten sposób miejscem dialogu i komunii?

Antropologia, socjologia, psychologia, egzegeza, które opierają się na lekturze tekstów, są obszarami, w których duch może prowadzić krytyczną lekturę rzeczywistości człowieka, aby móc powiedzieć słowo uściślenia, a zatem prawdy. Z pewnością dyscypliny te wyklada się na naszych uniwersytetach, ale uważamy, że bardzo często pozostają one na poziomie teoretycznym, a brak im pola zastosowania z obawy przed krytyką, która może zaszkodzić ustalonym relacjom prawdy religijnej i politycznej. Cały ten ruch w poszukiwaniu godności, wolności i sprawiedliwości chce wykrzyczeć skorumpowanemu ustrojowi: „Chcemy większego rygoru, który jednak osiąga się nie inaczej, jak tylko przez prawdziwą naukę”. Zarazem mówią nowoczesności i globalizacji, które kołaczą do ich bram i codziennie pojawiają się na ich małych ekranach: „Chcemy być obywatelami świata jak wszyscy, a zarazem chcemy w godny sposób pozostać sobą!”.

Kultura arabska, którą posiadają chrześcijanie i muzułmanie arabskiego świata, jest miejscem bogatym

w nowe siły. Aby przypodobać się Arabom, trzeba nie tyle nabywać ich ropę naftową, ile raczej docenić ich bogactwo jako ludzi, w misterny sposób skrywane w ich ogromnej spuściznie arabskiej. Arabscy chrześcijanie, dzieci tej ziemi, dzięki instynktowi i empatii znają całe pragnienie świata arabsko-muzułmańskiego oraz jego znaczącą gotowość do ufnej i braterskiej rozmowy o drodze sprawiedliwości i pokoju dla wszystkich.

Oto na zakończenie tej części kilka propozycji, które dokładnie i praktycznie przedstawia powołanie bliskowschodnich chrześcijan w sercu dzisiejszej kultury arabskiej.

1) To oczywiste, że w obliczu nowoczesności i globalizacji świat arabsko-muzułmański czuje się zagrożony i traci zaufanie do samego siebie oraz do innych. W takim kontekście chrześcijanie Bliskiego Wschodu, zamiast pozwolić spychać się na margines i wybierać drogę emigracji, są wezwani, aby być protagonistami dziejów, by odnajdywać dla siebie samych i dla swej społeczności wspólne drogi zaufania, odrzucając tym samym zepchnięcie w psychologię „ofiary”. Dlatego powinni uwolnić się od swoich lęków i dać dowód szczerości w tym, co dotyczy ich relacji z Europą oraz Stanami Zjednoczonymi, starając się wytłumaczyć Zachodowi oczekiwania muzułmanów, a islamowi zagadnienia współczesnego myślenia.

2) To prowadzi nas do stwierdzenia, że jako chrześcijanie nie powinniśmy przede wszystkim myśleć o strategiach stawiających opór rozwojowi islamu, ale przeciwnie, w społeczeństwie wielokulturowym mamy być wrażliwi na prowadzenie wielowymiarowych rozmów i skuteczne działanie na rzecz rozwoju islamu i jego modernizacji w duchu przyjaźni i zaufania. Ponadto taki rozwój społeczno-kulturalny może realizować się jedynie przez wspólną pracę. W końcu prawdziwy islam powinien zrozumieć, że nie będzie mógł wejść w nowoczesność inaczej, jak tylko przez pokój z chrześcijanami. Droga pokoju doprowadzi go do uwolnienia się od wszelkich kompleksów lękowych przed tym, co inne.



3) Chrześcijanie Bliskiego Wschodu za pośrednictwem myślicieli muzułmańskich mogą odczytać historię filozofii arabskiej, uwypuklając znaczenie wymiaru racjonalnego i krytycznego. Dzięki takiej pracy umysłowej, do której swój wkład wniesie wielu chrześcijan, świat muzułmański odnajdzie swoją jedność narodową i powszechną, o ile odważy się uwolnić od fundamentalizmu i nawoływania do przemocy, które coraz częściej prowadzą do śmierci. W dziejach Kościoła chaldejskiego oraz Towarzystwa Jezusowego są dwie znaczące postacie Odrodzenia: o. Louis Cheikho (1859-1927) i o. Paul Nwiya (1925-1980).

4) Chrześcijanie bliskowschodni mogą przyczynić się do odrodzenia społeczeństwa zróżnicowanego religijnie, zachęcając do dialogu, a przez to umożliwiając obiektywne poznanie religii drugiej strony. W ten sposób muzułmanie i chrześcijanie mogą odnaleźć świecką demokrację, posługując się nowym językiem, językiem „cywilizacji życia wspólnego” w łonie kultury arabskiej.

5) Wychodząc od tego, co zostało powiedziane powyżej, powołanie chrześcijan Bliskiego Wschodu może stać się pomostem czy też wzorem komunii pomiędzy chrześcijańskim Zachodem a światem muzułmańskim. Znaczenie zachowuje apel Synodu, który zacytowaliśmy na początku. Naszą refleksję nad zagadnieniem roli chrześcijan bliskowschodnich w kontekście kultury arabskiej chcemy zakończyć, cytując fragment artykułu Oliviera Roya, który ukazał się w dzienniku „Le Monde” 12 lutego 2011 roku. Po wnikliwej analizie wszystkich ruchów narodowych, jakie wstrząsają światem arabskim, autor zachęca, abyśmy uważali na to, co kultura może jeszcze powiedzieć w naszych czasach:

„To, co się dzieje dzisiaj pokazuje, że lokalni uczestnicy odrobili lekcję ze swojej historii. My z pewnością nie skończyliśmy się wraz z islamem, a demokracja liberalna nie jest «końcem historii», ale teraz trzeba przemyśleć islam w kontekście jego autonomii w odniesieniu do kultury nazywanej «arabsko-muzułmańską», która tak dziś, jak i wczoraj, nie zatrzymuje się na sobie.

Podsumowanie

Postaramy się podsumować naszą refleksję. Zadanie trudne, ale konieczne, aby zobaczyć znaczącą przyszłość dla Kościoła Bliskiego Wschodu.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II (1962-1965) oraz Synodu dla Kościoła katolickiego na Bliskim Wschodzie (2010) jest dla bliskowschodniego Kościoła katolickiego bogactwem teologicznym i duszpasterskim, którym należy podzielić się ze wszystkimi chrześcijanami, zwłaszcza z prawosławnymi, a jednocześnie z muzułmanami. Ta spuścizna teologiczna i duszpasterska zachęca nas, abyśmy nie bali się otworzyć drzwi, dając też chrześcijanom impuls do przeżywania swej wiary w świecie z innymi i dla innych. Przyjęcie pozytywnych wartości nowoczesności (wolność sumienia, prawa osoby ludzkiej, nauka społeczna Kościoła, dialog ekumeniczny i dialog międzyreligijny) pozwalają widzieć Boga działającego w świecie. Dzielenie się doświadczeniem chrześcijanina z Bliskiego Wschodu jest sposobem na pokonanie naszego lęku i wzbogacenie naszej egzystencji o zdolność do wdzięczności i wzajemnego poszanowania. To dzięki naszemu świadectwu, zwłaszcza w stosunku do muzułmanów, potrafimy być ludźmi wiary i modlitwy, ludźmi szanującymi innych, a zarazem – pomimo naszych słabości – zdolnymi odnajdywać bezinteresowność miłości Boga oraz szanować to, co określa prawo islamu, aby ukazywać oblicze Boga, który objawił się w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym dla wszystkich!

Mamy wrażenie, że przyszłość chrześcijan na Bliskim Wschodzie będzie polegała na umiejętności uwolnienia się od wszelkiego pragnienia mocy dzięki poszukiwaniu wsparcia kogoś silniejszego. Rozwiązanie leży w naśladowaniu Chrystusa, w służeniu Jemu, kochaniu Jego w ludzkości i za ludzkość spragnioną sprawiedliwości i wolności. Tak samo konieczne będzie nieuleganie manipulowaniu religiami, narodowościami i polityką. Jako uczestnik Festiwalu Nauki Społecznej Kościoła chciałbym



położyć nacisk na znaczenie nauki społecznej Kościoła w naszym syryjskim kontekście, jak i na całym Bliskim Wschodzie, w poszukiwaniu obywatelstwa i swoistej „pozytywnej świeckości”: takiego wyrażenia użył papież Benedykt XVI w adhortacji o Kościele katolickim na Bliskim Wschodzie.

W kryzysie politycznym, jaki przeżywa dziś świat arabsko-muzułmański, a zwłaszcza w obliczu rozbrzmiewania światowości i coraz to bardziej zsekularyzowanego społeczeństwa politycznego, refleksja i praktyka wypływająca z nauki społecznej Kościoła może być przydatna i skuteczna dla myślenia chrześcijan oraz pomocna do przemyślenia tego, jak być obywatelami, oraz do stosowania jej w życiu politycznym i społecznym. Faktycznie, jedną z trudności naszego syryjskiego społeczeństwa jest kwestia fundamentalizmu, bardzo tożsamościowego, który z jednej strony może pomóc ludziom w akceptacji różnic, ale z drugiej może być elementem podziałów i konfliktów. Nauka społeczna Kościoła, oparta na godności osoby ludzkiej, solidarności, dobru wspólnym i zasadzie pomocniczości, może pomóc Kościołowi i chrześcijanom w stawianiu czoła przedstawionym powyżej trudnościom, obiektywnie i z pewną swobodą. Chrześcijanie muszą przede wszystkim myśleć o swojej odpowiedzialności za przyswajanie nauki społecznej Kościoła i jej stosowanie.