

Adam Lelito

Naukowiec niezależny

ORCID 0000-0001-7079-115X

Islam i muzułmanie w pismach św. Tomasza z Akwinu

Abstrakt: Św. Tomasz z Akwinu (1224–1274) interesował się filozofią muzułmańską oraz arabskimi przekładami Arystotelesa, dlatego tematyka wpływu filozofii muzułmańskiej na koncepcje Akwinaty była wielokrotnie poddawana wnikliwej analizie. Obecne opracowanie nie podejmuje tematyki związanej z filozoficznymi inspiracjami, które zaczerpnął Akwinata od myślicieli muzułmańskich, ale stanowi próbę ukazania jego wiedzy i stanowiska, jakie zajmował wobec islamu i muzułmanów. Artykuł bazuje głównie na trzech dziełach Doktora Kościoła: *Summa contra Gentiles* („Suma przeciw poganom”), *De rationibus Fidei* („O racjonalności wiary”) oraz *Summa Theologiae* („Suma teologiczna”). Cel niniejszego artykułu stanowi próba przedstawienia całościowej wizji Akwinaty na temat islamu i jego wyznawców. Artykuł ukazuje również, z jakimi trudnościami mierzyli się średniowieczni teolodzy chrześcijańscy w zetknięciu z islamem.

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, średniowiecze, islam, dialog międzyreligijny, historia teologii katolickiej

1. Wprowadzenie

Św. Tomasz z Akwinu, wybitny teolog i filozof okresu średniowiecza, w swojej twórczości wypowiadał się w różnych kwestiach dotyczących religii, w tym także na temat islamu. Poruszając zagadnienie związków Akwinaty z islamem, można natrafić na liczną literaturę z dziedziny filozofii. Św. Tomasz czytał i oceniał poglądy myślicieli muzułmańskich: Awicenny¹, Awer-

¹ Por. Giacon, „In tema di dipendenze”, 535–544; Wróbel, „Wpływ metafizyki”, 225–230; Judy, „Avicenna’s «Metaphysics»”, 185–226; Gogacz, „O konieczności studiowania”; Burrell, *Knowing*; Black, „Mental Existence”, 45–79; Andrzejuk,

roesa², Al-Ghazalego³ oraz kilku tzw. „filozofów arabskich”⁴. Ich poglądy pomogły mu w udoskonaleniu swoich narzędzi filozoficznych, dzięki którym w sposób znaczący przyczynił się do powstania oryginalnej filozofii scholastycznej.

Znacznie uboższa jest literatura omawiająca spojrzenie św. Tomasza na islam i muzułmanów z punktu widzenia teologii religii. To co Akwinata wiedział na temat wiary i cywilizacji islamskiej, jest przedmiotem analiz jedynie kilku artykułów – w literaturze przedmiotu nie ma całościowego opracowania islamu w piśmiennictwie Akwinaty w aspekcie teologii religii, istnieje jedynie punktowe omawianie konkretnych zagadnień dotyczących: wierzeń⁵, źródeł wiedzy o islamie⁶, moralności⁷, norm postępowania⁸, apologii⁹. Stanowisko Tomasza wobec statusu islamu w kontekście teologii katolickiej nie jest nigdzie poddane wnikliwej analizie, nie dostrzegamy całościowego teologicznego spojrzenia Tomasza z Akwinu na islam. Niewielka ilość literatury źródłowej poświęcona temu zagadnieniu, bogatsze dokonania w tym względzie innych autorów chrześcijańskich okresu średniowiecza oraz niewielki wkład naszego autora w dialog chrześcijańsko-islamski mogły być powodem małego zainteresowania Tomaszem w omawianej problematyce.

Należy zaznaczyć, że sfera zainteresowań Akwinaty dotyczy głównie teologii chrześcijańskiej i obrony jej prawdziwości. Oznacza

„Awiceniańskie źródła”, 525–533; López-Farjeat, „Avicenna’s influence”, 307–337; Houser, „Avicenna and Aquinas”, 17–55; Pasqua, „La réception d’Avicenne”, 189–220; Prokop, „Wpływ filozofii Awicenny”, 47–60.

² Por. Nogales, „Saint Thomas, Averroes”, 161–177; Verbeke, „L’unité de l’homme”, 220–249; Attali, „Raison et foi”, 84; Cerami, „Thomas d’Aquin lecteur”, 189–223; Brenet, „Corps-sujet”, 11–28; Jean-Baptiste Brenet, „S’unir à l’intellect”, 215–247.

³ Por. Burrell, „Maimonides, Aquinas”, 270–287; Rania Shah, „Saint Thomas Aquinas”, 15–29; Akdağ, „God’s omnipotence”, 23–34.

⁴ Por. Forschner, „Natur und Übernatur“, 373–394; Taylor, „Arabic/Islamic Philosophy”, 509–550; Taylor, „Maimonides and Aquinas”, 333–364.

⁵ Por. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 81–95.

⁶ Por. Burrell, „Thomas Aquinas and Islam”, 71–89.

⁷ Por. Winowski, *Innowiercy*; Sieńkowski, „Niewiara”, 79–89.

⁸ Por. Winowski, *Innowiercy*.

⁹ Por. Van Riet, „La Somme”, 150–160; Körner, *Ecclesia coram Islamo*.

to, iż dzieła Akwinaty mają charakter mądrościowy, mówiący jak wspólnie dążyć do prawdy, a nie są nastawione na konfrontację z islamem i nawracanie niewiernych. Św. Tomasz interpretował islam w kluczu chrześcijańskim, z chrześcijańskiej perspektywy, konsekwentnie wierny nauczaniu ówczesnego Magisterium Kościoła. Z troską o obronę chrześcijaństwa, bardziej był apologetą chrześcijaństwa niż inkwizytorem, pieczołowicie zwalczającym innowierców. Odwoływał się w swej apologii do racji rozumowych, akceptowanych zarówno przez chrześcijaństwo, jak i islam.

Wielkość św. Tomasza polega na tym, że nie tyle podaje gotowe rozwiązania, ale wytycza pewien kierunek, w którym powinno zmierzać chrześcijaństwo. Dzisiaj zauważamy wiodącą rolę nauki w zglobalizowanym świecie, który staje się coraz bardziej społeczeństwem wielokulturowym, gdzie chrześcijanie koegzystują z wyznawcami różnych religii. Tomaszowe poszukiwanie argumentów racjonalnych w dialogu chrześcijaństwa z islamem wydaje się być nadal aktualne i dość bliskie współczesnej mentalności. Należy nadal podejmować wysiłek na rzecz bardziej zrozumiałej wykładni doktryny katolickiej dla wyznawców innych religii.

2. Kontekst historyczny

W XIII w. obecność muzułmanów na Bliskim Wschodzie, Północnej Afryce, Sycylii i Półwyspie Iberyjskim przyczyniła się do kontaktów między chrześcijanami a muzułmanami. W dziedzinie militarnej, począwszy od XII stulecia, obserwujemy na Zachodzie Europy przejście od obrony swego stanu posiadania do ofensywy. W 1223 r. dochodzi do wypędzenia z Sycylii ostatnich muzułmanów. Na Półwyspie Iberyjskim rekonkwista wypiera ze znacznych obszarów wyznawców islamu, ograniczając w połowie XIII w. ich terytorium do Królestwa Grenady. Wyprawy krzyżowe na Bliski Wschód nie przyczyniają się do odzyskania Ziemi Świętej, a powstałe chrześcijańskie państwa na terenach podbitych nie były w stanie oprzeć się sile mameluckiego Egiptu¹⁰. Arabska rekonkwista na Bliskim Wschodzie

¹⁰ Zob. Winowski, *Innowiercy*, 12; szerzej: Jamieson, *Wiara i miecz*, 64–87.

doprowadziła do zdobycia przez Saracenów w 1244 r. Jerozolimy, a w 1268 r. do odebrania chrześcijanom Antiochii¹¹.

Obok chrześcijańsko-muzułmańskich napięć militarnych pojawia się wymiana kulturowa między tymi społecznościami. Historia filozofii zachodniej wskazuje na wielką rolę, jaką odgrywały w niej dzieła napisane w języku arabskim. Zainteresowanie medycyną, filozofią naturalną i metafizyką powoduje, że od początku XI stulecia obserwujemy w Europie Zachodniej wzmożony wysiłek tłumaczeniowy z arabskiego na łacinę. Prężne w tym zakresie staje się środowisko akademickie klasztoru benedyktynów z Monte Cassino (XI w.) oraz Toledo, które od połowy XII w. jest najważniejszym ośrodkiem, gdzie dokonuje się przekładów literatury arabskiej na język łaciński¹². Wyrazem zainteresowania Zachodu literaturą arabską tamtego okresu może być wypowiedź Charlesa Burnetta, który stwierdza: „w XIII wieku bariera między nauczaniem arabskim i łacińskim była mniejsza niż kiedykolwiek”¹³.

Kontakty chrześcijan i muzułmanów w przestrzeni militarnej i kulturowej stanowiły pewne wyzwanie dla Kościoła. W 1228 r. została powołana dominikańska prowincja Ziemi Świętej. Mistrzowie zakonu dominikanów w swoich listach do braci często odwoływali się do faktu powstania tej prowincji, by wzbudzać powołania i zachęcać do nauki języków¹⁴. Dominikanie, chcąc przeciwdziałać wpływom islamu, organizują w Barcelonie w połowie XIII w. specjalistyczne *studium arabicum*, przygotowujące dominikańskich misjonarzy do pracy wśród muzułmanów i żydów¹⁵. Obok zapału misyjnego dominikanów obserwujemy również tragiczne historie – Mistrz Humbert de Romans swój list z 1256 r. kończy informacją, że w tym samym roku poganie zabili dwóch braci, a dwóch innych święci Saraceni. Czytając opis zdobycia Antiochii przez sultana Baibara w 1268 r., dowiadujemy się o straceniu pięciu dominikanów, z których jeden był namiestnikiem patriarchy tego miasta¹⁶. Możemy

¹¹ Zob. Torrell, „Saint Thomas”, 35.

¹² Zob. Burnett, „Dzieła arabskie”, 339–342.

¹³ Burnett, „Dzieła arabskie”, 350.

¹⁴ Zob. Torrell, „Saint Thomas”, 36.

¹⁵ Zob. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, 175.

¹⁶ Zob. Torrell, „Saint Thomas”, 36.

być pewni, że te informacje docierały do Tomasza, który był teologiem i duchownym zakonu dominikanów.

3. Literatura źródłowa

Tomasz nie napisał traktatu poświęconego w całości islamowi. W jego dorobku naukowym znajdują się prace, które w mniejszym lub większym stopniu podejmują interesującą nas problematykę. Najważniejsze dzieła Tomasza, dotyczące tematyki islamu, to chronologicznie: *Summa contra Gentiles* („Suma przeciw poganom”), *De rationibus Fidei* („O racjonalności wiary”) oraz *Summa Theologiae* („Suma teologiczna”).

Summa contra Gentiles to czterotomowe dzieło napisane przez św. Tomasza w latach 1258–1265¹⁷. Zgodnie ze starą dominikańską tradycją Tomasz miał je napisać w odpowiedzi na pytania Rajmunda z Penyafort (ok. 1175–ok. 1257), byłego generała zakonu dominikanów (lata 1238–1240) i orędownika w zwalczaniu błędów niewierzących, szczególnie muzułmanów¹⁸. Chociaż nie wiemy, co Rajmund z Penyafort napisał do Tomasza, jest prawdopodobne, iż jego prośbie mogło towarzyszyć nakreślenie głównych kwestii spornych w chrześcijańsko-muzułmańskiej konfrontacji¹⁹. Zdaniem Piotra Marca inicjatorem powstania *Summa contra Gentiles* mógł być Ramón Martí, który razem z Tomaszem studiował u Alberta Wielkiego. Martí był katalońskim misjonarzem, autorem polemicznego

¹⁷ Zob. Torrell, *Wprowadzenie*, 163–167.

¹⁸ Tradycja dominikańska opiera się na tekście brata Piotra Marsilio z klasztoru w Barcelonie, który w dziele *Kronika króla Aragonii Jakuba I*, pochodzącym z początków XIV w., pisze: „Pragnąc gorąco nawrócenia niewiernych, prosił on [Rajmund z Penyafort] znakomitego doktora *in sacrapagina*, mistrza świętej teologii, brata Tomasza Akwinatę z tego samego zakonu, który uważany jest za największego po Albercie filozofa wśród wszystkich osób duchownych na świecie, aby napisał dzieło przeciwko błędom niewiernych, które by zdjęło z ich oczu grubą powłokę ciemności i ukazało naukę prawdziwego światła, tym którzy chcą uwierzyć. Wspomniany mistrz uległ pokornej prośbie owego ojca i napisał dzieło nazywane *Summa contra Gentiles*, o którym się mówi, iż nie ma sobie równych w tej dziedzinie”. Marsilio, *Kronika króla Aragonii Jakuba I*, cyt. za Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, 175.

¹⁹ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 88.

dzieła *Pugio fidei*. Niezależnie od tego, czy Ramón Martí zainicjował powstanie *Summa contra Gentiles*, należy podkreślić, iż wpływ Rajmunda z Penyaafort już wcześniej zaznaczył się u Tomasa w podkreślaniu wagi misyjnej działalności wśród muzułmanów w Hiszpanii i Północnej Afryce²⁰.

Dzieło *Summa contra Gentiles* jest obszernym wykładem katolickich prawd wiary skierowanym do jej przeciwników, a wśród nich muzułmanów. Tomasz, pisząc dzieło, miał podwójny cel polegający najpierw na rozważaniu i głoszeniu prawdy Bożej, a następnie na zwalczaniu błędnej nauki, w tym islamu²¹. Ponieważ znajomość myśli Arystotelesa była powszechna w kręgach uczonych muzułmańskich i żydowskich, w swoim wywodzie św. Tomasz odwołuje się nie tylko do Objawienia, ale także nauki popartej licznymi argumentami²². *Summa contra Gentiles* jest zatem rodzajem apologii systemu myśli chrześcijańskiej przed nauką, grecko-arabską wizją świata, z jaką spotyka się Zachód²³.

Dzieło *De rationibus Fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae* („O racjonalności wiary przeciwko Arabom, Grekom i Ormianom, skierowane do kantora antiocheńskiego”) zostało ukończone niedługo po 1265 r.²⁴ Ten niewielki objętościowo tekst, określany w literaturze jako *opusculum*, czyli „dzieło mniejsze”, został poświęcony apologii chrześcijaństwa przeciw muzułmanom i chrześcijaństwu wschodniemu²⁵. Tomasz odpowiada w nim na podstawowe pytanie teologiczne, dotyczące chrześcijańsko-islamskiego dialogu. Geneza jego powstania wiąże się z pewnym „kantorem z Antiochii”, który postawił Tomaszowi – jako chrześcijańskiemu teologowi – kilka pytań. Tożsamość kantora nie jest nam znana, być może mamy tu do czynienia z jednym ze współbraci Akwinaty, pracującym na Bliskim Wschodzie, lub miejscowym przełożonym Kościoła, którego praworządność była znana

²⁰ Zob. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, 175, z przyp.; Tolan, *Saracens*, 242.

²¹ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 1, s. 19.

²² Zob. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, 175–176.

²³ Zob. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu*, 92.

²⁴ Zob. Torrell, *Wprowadzenie*, 197.

²⁵ Zob. Karas, „Wstęp tłumacza”, 7.

Tomaszowi²⁶. James Waltz twierdzi, iż kantor z Antiochii prawdopodobnie pisze w imieniu swojego dominikańskiego biskupa, Eliasza²⁷.

Antiochia, jak Andaluzja, cieszyła się tradycją dysput między muzułmanami a chrześcijańskimi rozmówcami. Odpowiedź Akwinaty, która broni wiary przed muzułmańskimi zarzutami²⁸, jest podyktowana nie tyle podejmowaniem wielkiej debaty, ale raczej sposobem wykorzystania okazji do przedstawienia zwięzłego *resumé* chrześcijańskiej doktryny w kwestiach, które Kantor ukazuje jako newralgiczne dla muzułmanów. Akwinata streszcza niektóre tematy z *Summa contra Gentiles*, by odpowiedzieć na konkretne pytania Kantora. Nie zwraca się wprost do muzułmańskiego rozmówcy, ale próbuje podać Kantorowi strategię udzielania konkretnych odpowiedzi, czyli wykorzystania pojawiających się obiekcji, by bardziej zagłębić się w coś, w co już uwierzyliśmy jako chrześcijanie. Przez przyjęcie takiej taktyki Akwinata pokazuje swój sposób działania względem niewiernych, polegający na posłuszeniu się ich pytaniami w celu znalezienia lepszych dróg dla wyjaśnienia chrześcijańskich prawd wiary. Potwierdza to ocena Bernarda Lonergana na temat teologicznego rozmachu Akwinaty, który nieustannie szukał prawdy rzeczy objawionych²⁹.

Ostatnim dziełem Tomasza jest *Summa Theologiae* („Suma teologiczna”), napisana na przestrzeni lat 1268–1273³⁰. Powstała jako podręcznik dla początkujących teologów, ale ostatecznie przekroczyła konwencję zwykłego wprowadzenia i stała się traktatem teologicznym³¹. *Summa Theologiae* jest najważniejszym, a zarazem najbardziej obszernym dziełem w dorobku naukowym św. Tomasza.

Prowadzenie kampanii na rzecz krucjat oraz konwersji muzułmanów na chrześcijaństwo przebiegało dobrze w miejscach, w których chrześcijanie mieli polityczne wpływy. Wydaje się, że *Summa Theologiae* w interesującej nas kwestii może być uznana za podręcznik dla chrześcijańskich władców w sprawie postępowania

²⁶ Zob. Korner, *Ecclesia coram Islamo*, 91.

²⁷ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 82.

²⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 2, s. 330.

²⁹ Zob. Burrell, „Thomas Aquinas and Islam”, 86.

³⁰ Zob. Torrell, *Wprowadzenie*, 220, z przyp.

³¹ Zob. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, 283.

z niewiernymi. Pojawienie się chrześcijańskich przywódców politycznych jest najlepszą obroną przeciw błędom niewiernych i siłą działalności misyjnej Kościoła³².

Summa Theologiae, mimo iż jest monumentalnym dziełem teologicznym Tomasza, zawiera niewiele informacji na temat islamu. Tomasz, omawiając poszczególne kwestie teologiczne, jedynie pobocznie i okazjonalnie odwołuje się do islamu. Polem jego zainteresowania jest tu spojrzenie na islam w aspekcie moralnymi i prawnym. Natomiast dwa pierwsze dzieła: *Summa contra Gentiles* i *De rationibus Fidei* zawierają więcej myśli Tomasza na temat muzułmanów.

4. Nazewnictwo

Św. Tomasz, mówiąc o muzułmanach, posługuje się wieloma określeniami. Najczęstszym terminem stosowanym przez Doktora Kościoła jest łaciński rzeczownik *Arabs*³³ (Arabowie), oznaczający ludność semicką, zamieszkującą pierwotnie Półwysp Arabski. Łaciński termin *Arabs* wywodzi się z arabskiego *al-'Arab* i zgodnie z etymologią jest wyrazem semickim oznaczającym „pustynię” lub „beduina” – mieszkańca pustyni. Różne plemiona, szczepy i klany arabskie zostały zjednoczone w pierwszej połowie VII w. za pośrednictwem islamu³⁴, co spowodowało, że Arab stał się synonimem muzułmanina. Etnologiczna nazwa „Arabowie”, oznaczająca ludność mieszkającą na Półwyspie Arabskim, stała się w późniejszym okresie również terminem religijnym, określającym wyznawców islamu. Tomasz posługuje się nim 40 razy, głównie w sensie geograficznym, co zauważamy w jego komentarzach biblijnych, ale zdarza się mu 10 razy użyć określenia *Arabs* w odniesieniu do filozofów, których poglądy są odmienne od głoszonych przez Greków³⁵.

³² Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 92.

³³ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 2, cap. 79, n. 15, p. 499.

³⁴ Zob. Szymański, „Arabowie”, 75.

³⁵ Zob. Torrell, „Saint Thomas”, 35.

Tomasz często, bo aż 23 razy, używa terminu *Saraceni*³⁶ (Saraceni), który jest łacińską wersją greckiego rzeczownika *Σαρακηνός* (*Sarakēnos*), oznaczającego człowieka Wschodu lub Araba³⁷. Określenie „Saraceni” sięga korzeniami I w. przed Chr. i było stosowane przez Rzymian i Greków jako nazwa własna Arabów. Następnie terminem tym zaczęto określać wyznawców islamu w Bizancjum, skąd przez krzyżowców zostało rozpowszechnione w Europie³⁸.

Nasz autor pisze także o *Mauris* (Maurach), którym to terminem określa muzułmańskich teologów, jako tych, którzy mówią o prawie Maurów³⁹ „in lege Maurorum”⁴⁰. „Maurowie” to nazwa, jaką w literaturze europejskiej określano Arabów i ludność zarabizowaną (Berberów z północno-zachodniej Afryki oraz terenów arabskiej Hiszpanii). Pochodzenie tej nazwy wiąże się z rzymskim określeniem Berberów jako Mauri. Nazwa ta powstała w Hiszpanii, gdzie Maurami określano ludność przybyłą z północnej Afryki, a w późniejszym czasie także ogólnie muzułmanów, czyli Arabów i Berberów (z hiszpańskiego *Moros* znaczy Maurowie)⁴¹.

Przynajmniej raz użytym przez Akwinatę określeniem muzułmanów był łaciński rzeczownik *Mahumetistae*⁴² (Mahometanie) pochodzący od założyciela tej religii, proroka Mahometa. „Mahometanie” była powszechnie stosowaną w Europie nazwą muzułmanów. Wyznawcy Allaha uważają określanie ich tym terminem za błędne, gdyż sugeruje ono, jakoby islam koncentrował się na oddawaniu boskiej czci prorokowi Mahometowi, co byłoby dla nich bluźnierstwem⁴³.

³⁶ Zob. Thomas Aquinas, *De rat. Fid.*, cap. 1, 7, 8; Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 4, cap. 83, n. 13, p. 264; Torrell, „Saint Thomas”, 34.

³⁷ Zob. „Σαρακηνός”, *Vocabolario*, 1901.

³⁸ Zob. Bocheński, „Saraceni”, 455.

³⁹ Zob. Torrell, „Saint Thomas”, 35.

⁴⁰ Thomas Aquinas, „Quaestiones disputatae de potential”, q. 3, a. 7; Thomas Aquinas, „Quaestiones disputatae de veritate”, q. 5, a. 9, arg. 4; Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 3, cap. 65, n. 10, p. 184; lib. 3, cap. 69, n. 11, p. 202.

⁴¹ Zob. Bocheński, „Maurowie”, 346.

⁴² Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 2, n. 4, p. 79.

⁴³ Zob. „Mahometanin”, 374.

Akwinata posługuje się też wieloznacznymi łacińskimi rzeczownikami: *infideles*⁴⁴ (niewierni) oraz *gentiles*⁴⁵ (poganie), do których zalicza muzułmanów. W odróżnieniu od wymienionych określeń posiadają one znaczenie teologiczne i wskazują na to, że muzułmanie są w opozycji do prawdy objawionej, bo nie uznają prawd wiary chrześcijańskiej.

5. Chrześcijańskie zarzuty wobec islamu

Krytyczne uwagi pod adresem islamu zawarł Tomasz w dziele *Summa contra Gentiles*. Prezentowane w nim zarzuty koncentrują się wokół: prawdy, przemocy, seksu, prorocstwa. Zarzuty prezentowane są w sposób skrótowy, jednostronny i uproszczony. Dostrzegamy w jego wypowiedziach pewną ironię pod adresem Saracenów i niską ocenę ich rozważań teologicznych.

5.1. Deformacja prawdy

Uczony dominikanin wskazuje na istnienie w islamie „przykazań odpowiednich do obietnic”⁴⁶, które zostały pomieszczone „z wieloma bajkami i zupełnie błędnymi naukami”⁴⁷. Mahomet „raczej spaczył prawie wszystkie nauki Starego i Nowego Testamentu opowiadaniem pełnym bajek”⁴⁸. Tomasz wiedział, że muzułmanie nie uznają całej prawdy objawionej w Starym i Nowym Testamencie. Miał świadomość istnienia pewnych Świętych Tekstów islamu, które były zbliżone do nauczania Starego i Nowego Testamentu, a zarazem zawierały również inne (błędne) treści. Znał także roszczenia muzułmanów, domagających się zastąpienia ich własnym Świętym Pismem (Koranem) wcześniejszego objawienia⁴⁹.

⁴⁴ Thomas Aquinas, *De rat. Fid.*, cap. 1, 8.

⁴⁵ Św. Tomasz w dziele *Summa contra Gentiles* omawiał błędy niewiernych, także wyznawców islamu, określając ich wszystkich ogólnym terminem *gentiles* (poganie).

⁴⁶ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 6, n. 7, p. 17; s. 30.

⁴⁷ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 6, n. 7, p. 17; s. 30.

⁴⁸ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 6, n. 7, p. 17; s. 30.

⁴⁹ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 84.

5.2. Przemoc i wojny

Doktor Anielski twierdzi, iż oszustwo i przemoc były elementami składowymi przepowiadania Mahometa i odcisnęły piętno na jego zwolennikach. Muzułmanów uważa Tomasz za niewykształconych „w sprawach boskich i ludzkich” oraz postrzega ich jako ludzi dzikich, mieszkających na pustyni, którzy – posługując się przemocą zbrojną – narzucają innym swoje prawo⁵⁰. Nawracanie na daną religię siłą, czyli kwestionowanie wolności człowieka, jest przez uczonego dominikanina niedopuszczalne⁵¹. Potwierdzeniem takiego stanowiska był sprzeciw Akwinaty względem praktyki udzielania chrztu dzieciom nieposiadającym zdolności używania rozumu, wbrew woli rodziców⁵². Krzewienie wiary wśród inaczej wierzących ma dokonywać się nie wskutek zbrojnego przymusu, ale dzięki sile argumentacji⁵³.

5.3. Permisywizm seksualny

Treść orędzia islamskiego opiera się – zdaniem naszego autora – na hołdowaniu rozkoszom zmysłowym oraz pożądliwościom cielesnym⁵⁴. Mamy tu nawiązanie do praktykowanej przez muzułmanów poligamii, którą Doktor Kościoła ocenia negatywnie. Poligamia jest sprzeczna z monogamią, która w świetle nauczania Akwinaty wynika z prawa naturalnego⁵⁵.

Podkreślanie przyjemności zmysłowych w islamie ma dotyczyć nie tylko świata doczesnego, ale będzie udziałem także zbawionych, przebywających w raju. Saraceni uważają, że po zmartwychwstaniu człowiek będzie rozkoszował się spożywaniem pokarmów oraz współżyciem płciowym⁵⁶. Islamskie przedstawienie bytowania ludzi

⁵⁰ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 6, s. 30.

⁵¹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, z. 10, a. 8, s. 131.

⁵² Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 27, z. 68, a. 10, s. 167 n.

⁵³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, z. 10, a. 12, s. 140 n.

⁵⁴ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 6, s. 30.

⁵⁵ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 3, ks. IV, r. 78, s. 287; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 32, z. 49, a. 2, s. 76; Daniel, *Islam and the West*, 169.

⁵⁶ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 3, ks. IV, r. 83, s. 309; Tomasz z Akwinu, *Wykład Składu Apostolskiego*, 613–614.

zbawionych jako doznających zmysłowych rozkoszy jest pewnym symbolicznym wyrażeniem szczęścia wiecznego zbawionych. Stosowanie takiej, a nie innej, symboliki religijnej wiąże się z mentalnością i kulturą jej odbiorców. Można przypuszczać, iż w opinii św. Tomasza islamskie wyobrażenia egzystencji zbawionych są skażone zmysłowością i nie oddają trafnie rzeczywistości niebieskich. Ponadto, tak prymitywna symbolika może świadczyć – idąc tokiem rozumowania naszego autora – o niskiej kulturze adresatów.

Wynika stąd, iż chrześcijanie, którzy unikali zmysłowych przyjemności, byli na wyższym poziomie życia duchowego niż muzułmanie. Tomasz zaznacza, że szczęście, które jest nagrodą cnoty, nie polega na przyjemnościach ciała, jak nauczali Żydzi i muzułmanie. Podkreśla, że nacisk na zmysłowe przyjemności zahamował bliskie relacje człowieka z Bogiem⁵⁷.

5.4. Mahomet fałszywym prorokiem

Św. Tomasz, omawiając w „Sumie teologicznej” powołanie prorockie, łączy je z trzema elementami: „[...] znają to, co jest niedostępne i dalekie dla zwykłego poznania ludzi”, „[...] pouczeni przez Boga poznają, oznajmniają innym dla ich zbudowania” i „czynienie cudów, które są jakby jakimś potwierdzeniem prorockiego przepowiadania”⁵⁸. Wyznacznikiem bycia prorokiem jest poznanie rzeczy nadprzyrodzonych, przepowiadanie ich dla pożytku słuchaczy oraz czynienie cudów. Można zauważyć w *Summa contra Gentiles*, iż autentyczność misji prorockiej Mahometa zostaje poddana przez Tomasza weryfikacji za pośrednictwem tych trzech znamion.

Odnosząc się do poznania rzeczy nadprzyrodzonych, proroctwa Boże wcześniejszych proroków nie zapowiadają nadejścia Mahometa⁵⁹. Dostrzegalny jest tu sprzeciw Tomasza wobec twierdzeń muzułmanów, głoszących, iż Jezus zapowiedział prorocką

⁵⁷ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 2, ks. III, r. 27, s. 88–92; Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 84.

⁵⁸ Thomas Aquinas, *STh* II^a IIae, q. 171, a. 1, p. 366; s. 9–10.

⁵⁹ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 6, s. 30.

misję Mahometa⁶⁰. Tomasz przyznawał, że Mahomet nauczał jakiejś prawdy⁶¹, ale najprawdopodobniej miał on na myśli proste, dostępne dla naturalnego rozumu rozważania, jak monoteizm, który przyjmują muzułmanie⁶². Akwinata zarzuca Mahometowi wypaczenie Biblii i skażenie jej błędnymi treściami⁶³. Biblia, będąca najważniejszym autorytetem tego, co objawione przez Boga, staje się narzędziem Tomasza w zakwestionowaniu nadprzyrodzonego charakteru prorockiego poznania Mahometa. Św. Tomasz, uznając proroka za człowieka, który wykazuje się „znajomością tego, co odległe czy niedostępne”, zgadza się z Piotrem Czcigodnym⁶⁴.

⁶⁰ Muzułmanie powołują się na surę 61,6: „Oto powiedział Jezus, syn Marii: «O synowie Izraela! Jestem wysłany od Boga do was, aby potwierdzić prawdziwość tego, co przede mną było zesłane w Torze, i zwiastować Posłańca, który przyjdzie po mnie, a którego imię – Ahmad!». Lecz kiedy on przyszedł z jasnymi dowodami, oni powiedzieli: «To są czary oczywiste!»”. Imię Ahmad jest równoznaczne z imieniem Muhammad. Mamy tu paralelę do Ewangelii św. Jana 14,16–26: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. [...] A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem”. Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 84.

⁶¹ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 6, s. 30.

⁶² Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 84.

⁶³ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 6, s. 30.

⁶⁴ Zdaniem Normana Daniela ta definicja jest interpretowana zbyt dosłownie. Należy podkreślić, że Piotr Czcigodny, uważał, że to, co twierdzi Mahomet wykracza poza zakres naturalnego rozumu. Św. Tomasz twierdzi, że istnienie Boga można wydedukować za pomocą naturalnego rozumu. Tymczasem tematem objawień Starego Testamentu – obok istnienia Boga – są również: Sąd Ostateczny, Niebo, Piekło i obowiązki religijne. Wszystkie te komponenty Piotr znajduje w nauczaniu Mahometa, a możliwe jest to do poznania jedynie przez objawienie. Wydają się to być rzeczy „odległe czy niedostępne” dla tych, którzy nie przyjmują Bożego objawienia. Tomasz, odnosząc się do takich zastrzeżeń, dopuszczał możliwość mówienia prawdy w przypadkach „złych duchów”, które swoim naturalnym poznaniem znają rzeczy niedostępne dla ludzkiego umysłu. Proroctwo złych duchów tym różni się od proroctwa Bożego, że złe duchy mówią prawdę czasami, a Duch Święty głosi prawdę zawsze. Ponadto Bóg może posłużyć się czyniącymi zło dla dobrych celów. Zasadniczo Tomasz dopuszcza możliwość mówienia przez „fałszywego proroka” prawdy nie tylko z intencją, by oszukać, ale dla własnego celu. Takim przykładem jest prorok „złych duchów” Balaam, do którego przemawiał

Drugim wyznacznikiem proroctwa jest przepowiadanie prawd objawionych w celu zbudowania (uświęcenia) słuchaczy. Tomasz, koncentrując się na stylu przepowiadania, mówi o stosowaniu przez Mahometa oszustwa i uwodzenia. Mahomet wprowadzał w błąd słuchaczy, zakazując im czytania Starego i Nowego Testamentu, aby – jak twierdzi Akwinata – zabezpieczyć siebie przed zdemaskowaniem jako oszusta. Zarzuca Mahometowi, że „zwałbiał” słuchaczy perspektywą doznawania zmysłowej przyjemności⁶⁵ na ziemi i obietnicą doznawania podobnych rozkoszy w raju⁶⁶. Hedonistyczne nauczanie Mahometa zdaje się przyciągać jedynie „ludzi dzikich”⁶⁷. Domniemana ignorancja i bezmyślność jego słuchaczy jeszcze bardziej dyskredytowała przepowiadanie Mahometa: „ci, którzy uwierzyli [...] nie byli jakimiś uczonymi, wykształconymi w sprawach boskich i ludzkich”; zamiast tego byli to „[...] ludzie dzicy, przebywający na pustyniach i nieznający żadnej nauki boskiej”⁶⁸. Widoczne jest tu dyskredytowanie Mahometa przez bezmyślność odbiorców, a zarazem dowodzenie ich bezmyślności przez wiarę w to, co mówił⁶⁹. Mahomet przepowiadaniem nie tylko nie uświęcił swoich słuchaczy, ale dopuścił się ich deprawacji przez dopuszczanie do rozwiązłości seksualnej i posługiwanie się oszustwem.

Trzecim elementem potwierdzającym misję prorocką jest czynienie cudów. W przeciwieństwie do „prawdziwego” proroka Mahomet nie wykonał „żadnych znaków nadprzyrodzonych”; zamiast tego opierał się na militarnej sile, charakterystycznej dla „rozbójników i tyranów”⁷⁰. Podobne wady cechowały wcześniej „fałszywych” pro-

Bóg; zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 23, z. 1, a. 172,5–6, s. 35–37; Daniel, *Islam and the West*, 90, 368.

⁶⁵ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 6, s. 30.

⁶⁶ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 3, ks. IV, r. 83, s. 309.

⁶⁷ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 6, s. 30.

⁶⁸ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 6, n. 7, p. 17; s. 30. Humbert Rzymianin mówił o muzułmanach jako „dzikich ludziach”. Natomiast Ludolf, mający doświadczenie pielgrzyma, nazywał ich „grubiańskimi ludźmi wędrującymi po pustyni”. Zdaniem Normana Daniela w przytoczonym cytacie, charakteryzującym muzułmanów, Akwinata połączył dwie frazy. Zob. Daniel, *Islam and the West*, 103.

⁶⁹ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 84.

⁷⁰ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 6, s. 30.

roków. Mahomet nie przypisywał sobie żadnych cudów, by „udowodnić” własną misję prorocką⁷¹.

Akwinata podważał muzułmańskie postrzeganie Mahometa jako proroka, który byłby kontynuacją i zwieńczeniem proroków Starego i Nowego Testamentu. Tomasz wykazuje, iż Mahomet nie spełnia kryteriów prorockich. W świetle nauczania naszego autora można by określić Mahometa jako pseudo-proroka.

6. Muzułmańskie zarzuty wobec chrześcijaństwa

Zastrzeżenia muzułmanów wobec chrześcijan ujęte są w dziele *De rationibus Fidei*. Dotyczą one kwestii: Trójcy Świętej, Wcielenia, Odkupienia, Eucharystii i wolnej woli człowieka. Przedstawione tu obiekcje zostają poddane wnikliwej analizie. Tomasz pragnie wykazać, że chrześcijańska doktryna jest zgodna z rozumem.

6.1. Trójca Święta zaprzeczeniem monoteizmu

Chrześcijańska wiara w Trójcę Świętą jest dla muzułmanów równoznaczna z uznaniem trzech bogów. Wiara w jednego Boga w trzech osobach z muzułmańskiej perspektywy stanowi „szaleństwo”⁷². Tomasz ma świadomość tego, że islam nie jest w stanie pogodzić monoteizmu z Trójcą Świętą, która w przekonaniu muzułmanów jest zakamuflowanym politeizmem.

Odpowiadając na zarzuty islamu, Akwinata wyjaśnia stanowisko chrześcijańskie na temat Trójcy Świętej – odwołuje się do natury i relacji. Ojciec, Syn i Duch Święty posiadają tę samą naturę Boską. Różnica osób w Trójcy Świętej dotyczy jedynie relacji, które wynikają z pochodzenia Syna i Ducha Świętego: Syn Boży pochodzi od Ojca, a Duch Święty od Ojca i Syna. W przypadku człowieka natura ludzka przysługuje jednostkom w odrębny sposób w oparciu o podział fizyczny, którego nie ma w Bogu. Oznacza to, że w odniesieniu do trzech osób ludzkich pojawiają się trzy różne liczbowo ludzkie natury, a wspólne jest im jedynie samo pojęcie natury ludzkiej.

⁷¹ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 85.

⁷² Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 1, s. 329.

W przypadku trzech Osób Boskich nie mamy do czynienia z trzema Bóstwami, ale z jednym niepodzielnym Bóstwem, ponieważ Słowo (Syn) i Miłość (Duch Święty) należą do istoty Boga. Chrześcijanie, wyznając wiarę w Trójcę Świętą, wierzą w jednego Boga, gdyż w trzech osobach mamy jedną, niepodzielną Boskość⁷³.

6.2. Jezus Chrystus nie jest Bogiem

Chrystusa nie można nazywać Synem Bożym, bo Bóg nie ma żony, a zatem nie może mieć syna. Tomasz, komentując powyższą uwagę muzułmanów, zarzuca im cielesność, myślenie w kategoriach ciała i krwi, przez co nie potrafią zrozumieć chrześcijańskiego, duchowego zrodzenia Syna przez Ojca⁷⁴. Muzułmanie pojmują chrześcijańską naukę o Wcieleniu w kategoriach biologicznych, jako przekazywanie życia zgodnie z prawami natury.

Akwinata wskazuje na powiązanie sposobu zrodzenia z naturą danej rzeczy, np. w świecie zwierząt rozmnożenie dokonuje się wskutek połączenia osobników różnej płci (samicy i samca), natomiast w świecie roślin przez proces kiełkowania lub pączkowania. Bóg nie posiada natury cielesnej, lecz duchową, rozumną. Zrodzenie Boga związane jest więc z naturą rozumną. Bóg, jako pierwszy i czysty akt, nie posiada niedoskonałości ani żadnych zmian, nie dokonuje się zatem w Nim przejście od możliwości do urzeczywistnienia. Rozum ludzki jest ograniczony, nie potrafi pojąć wszystkiego za pośrednictwem jednego aktu. Człowiek potrzebuje licznych rozumowań, co domaga się wielu słów w jego umyśle. W Bogu poznanie jest jednoczesne i podczas jednego aktu, gdyż poznanie i istnienie są w Nim czymś jednym. Oznacza to, że w Bogu możemy mówić jedynie o jednym Słowie. Ponadto w człowieku istnieje różnica mocy między słowem rozumu a umysłem. Kiedy człowiek coś pojmuje umysłem, to jego umysł może pojmować także inne rzeczy. Słowo umysłu ludzkiego nie jest zatem doskonale i powstają słowa złożone, gdy to z kilku doskonałych słów powstaje kolejne, jeszcze doskonalsze. Tymczasem Bóg i Słowo Boże mają tę samą moc, gdyż Bóg

⁷³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 4, s. 334–335.

⁷⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 1, 3, s. 329, 331.

poznaje wszystko przez własną istotę⁷⁵. Tomasz stwierdza: „Otóż Słowo Boże dorównuje mocy Bożej, gdyż Bóg samą swoją istotą poznaje samego siebie i wszystko inne. Jaka jest więc Jego istota, takie jest Słowo, którym – istotą swoją – obejmuje siebie i wszystko inne. Jest więc ono doskonale i nie złożone, i równe Bogu”⁷⁶.

6.3. Odkupienie przez krzyż obrażeniem wszechmocy Boga

Ukrzyżowanie Chrystusa dla zbawienia ludzkości jest według islamu uchybieniem wobec wszechmocy Boga, który mógł w inny sposób zbawić ludzkość, a także stworzyć człowieka, który nie grzeszy⁷⁷. Widoczny jest sprzeciw islamu wobec śmierci Jezusa na krzyżu⁷⁸ i dokonanego w ten sposób odkupienia⁷⁹.

Akwinata koncentruje się na ukazaniu, że odkupienie dokonane w Jezusie Chrystusie nie uwłacza wszechmocy Boga. Zaznacza, że cierpienie i śmierć Jezusa Chrystusa dotyczą jedynie Jego ludzkiej, a nie Boskiej natury. Wcielenie Chrystusa w ludzką naturę podyktowane jest upadkiem człowieka wskutek grzechu. Człowiek

⁷⁵ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 3, s. 331–333.

⁷⁶ Thomas Aquinas, *De rat. Fid.*, cap. 3; s. 333.

⁷⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 1, s. 329.

⁷⁸ Islam kwestionuje historyczność faktu śmierci Jezusa na krzyżu. Ukrzyżowanie Jezusa jest iluzją graniczącą z bluźnierstwem. Podstawą takiej wiary islamu jest sura 4,157: „[...] i za to, że powiedzieli: «zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga» – podczas gdy oni ani Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało; i, zaprawdę, ci, którzy się różnią w tej sprawie, są z pewnością w zwątpieniu; oni nie mają o tym żadnej wiedzy, idą tylko za przypuszczeniem; oni Go nie zabili z pewnością”. Tradycja muzułmańska podaje wiele szczegółów związanych z próbami pojmania i zabicia Jezusa przez Żydów. Wszystkie nurty islamu są zgodne co do jednego: ukrzyżowany nie został Jezus, lecz ktoś inny. Punktem spornym pozostaje tożsamość tej osoby: czy była ona Żydem, chrześcijaninem, zwolennikiem, zdrajcą, wrogiem? Zob. szerzej Elder, „The Crucifixion”, 242–258.

⁷⁹ Podstawowa zasada islamu głosi, że nikt nie może wziąć na siebie winy innego oraz w chwili zmartwychwstania każdy zostanie sprawiedliwie osądzony za własne czyny. Mamy tu interpretację sury 6,164: „Każda dusza zarabia tylko dla siebie i nie poniesie niosąca ciężar ciężaru drugiej”. Należy zaznaczyć, że islam nie nadaje ukrzyżowaniu Jezusa funkcji zbawczej. Zob. Waldenfels, *Ukrzyżowany*, 40–41.

zauroczony dobrami doczesnymi lekceważy dobra duchowe, dopuszczając się grzechu. Z porządku sprawiedliwości wynika kara za grzechy. Usprawiedliwienie całego rodzaju ludzkiego, który dopuścił się grzechu, może dokonać się tylko przez dobrowolne przyjęcie przez człowieka kary na siebie, by wypełnić Bożą sprawiedliwość. Akwinata wskazuje, że żaden człowiek nie jest w stanie zadośćuczynić Bogu, gdyż nigdy nie dorówna nieskończonemu Majestatowi Bożemu. Grzech człowieka, powodujący naruszenie prawa Bożego, można określić jako nieskończoną niegodziwość. Godne zadośćuczynienie niesprawiedliwości względem Boga domaga się przyjęcia kary za całą ludzkość przez człowieka posiadającego nieskończoną godność. Syn Boży, przyjmując naturę ludzką, jest tym człowiekiem, który przez ofiarę swej śmierci dokonuje zadośćuczynienia Bogu, by oczyścić rodzaj ludzki z grzechów. Tomasz uważa za stosowne zadośćuczynienie Bogu, gdyż wynika ono z porządku sprawiedliwości. Uważa także za stosowne pozwolenie na popełnienie przez człowieka grzechu, gdyż wynika to z porządku natury ludzkiej, gdzie człowiek – jako istota wolna – może wybierać dobro lub zło. Ponadto mamy tu do czynienia z objawieniem miłosierdzia Bożego, które we Wcieleniu i śmierci Syna Bożego dało ludzkości lekarstwo zbawienia, zachęcające do umiłowania prawdy i rozwoju w cnocie⁸⁰. Skoro chrześcijańska koncepcja odkupienia szanuje Bożą wszechmoc, dywagacje na temat innych, alternatywnych wariantów zbawienia ludzkości, są zbędne.

6.4. Eucharystia – pokarm, który uległ już wyczerpaniu

Muzułmanie nie pojmują obecności Chrystusa w Eucharystii. Systematyczne spożywanie przez chrześcijan Ciała Chrystusa powinno spowodować jego spożycie w całości oraz w niedługim czasie i – co się z tym łączy – nic nie powinno zostać dla następnych pokoleń chrześcijan⁸¹. Pojawia się tu znany zarzut Akwinaty odnośnie materialistycznego podejścia muzułmanów, którzy tym razem nie rozumieją przeistoczenia, jakie dokonuje się w czasie Eucharystii.

⁸⁰ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 7, s. 342–346.

⁸¹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 1, 8, s. 329, 347.

Akwinata wskazuje, że w Eucharystii mamy do czynienia nie z podziałem Ciała Chrystusa, lecz przemianą w Ciało Chrystusa, przez co wierni, spożywając je, nie zmniejszą jego ilości. Możliwości zaistnienia przemiany nasz autor obserwuje w prawach natury i Bożej wszechmocy. Obserwując samą naturę, widzimy, że rzecz może zmienić swą formę, czego przykładem jest powietrze przemieniające się w ogień. Tymczasem Bóg wszechmogący jest stwórcą substancji rzeczy i może nie tylko przemienić jego formę, jak ma to miejsce w naturze, ale też dokonać zmiany jednej rzeczy w inną. Doświadczamy tego w Eucharystii, gdzie chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa. Stwórca substancji i przypadłości może zachować istnienie postrzeganych przez zmysły przypadłości, dokonując jednocześnie zmiany ich podłoża w inny byt. Odnośnie tego, że ta przemiana nie jest zarejestrowana przez zmysły, Tomasz wskazuje na Bożą pedagogikę, w której niewidzialne *sacrum* objawia się pod osłoną widzialnego *profanum*⁸².

6.5. Wolna wola człowieka zamachem na wszechmoc Boga

Podejmując zagadnienie antropologiczne, muzułmanie kwestionują chrześcijańskie nauczanie o wolnej woli człowieka. Tomasz przytacza opinię swojego korespondenta, kantora z Antiochii, „[...] że zarówno Saraceni, jak inne narody przypisują czynom ludzkim konieczność, płynącą z uprzedniej wiedzy albo zarządzenia Bożego. Powiadają, że człowiek nie może umrzeć, ani nawet zgrzeszyć, jeśli Bóg tego o człowieku nie zarządził, oraz że każda osoba ma swój los wypisany na czole”⁸³. Ponieważ wyroki Boskie są niezmiennie, to los ludzki jest już na zawsze określony, przeznaczenie człowieka jest zatem wcześniej ustalone przez Boga. Mamy tu przedstawioną islamską doktrynę na temat predestynacji⁸⁴. Kwestia wolnej woli człowieka jest w islamie nierozwiązanym problemem. Tematem

⁸² Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 8, s. 347.

⁸³ Thomas Aquinas, *De rat. Fid.*, cap. 1; s. 330.

⁸⁴ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 86.

wolnej woli zajmują się wszystkie szkoły teologiczne: charydżytów, murdżytów, kadarytów, mutazylitów i dżerytów⁸⁵.

Tomasz uważa za błędne twierdzenie, że ludzkie postępowanie jest niezależne od Bożej przedwiedzy, jak też to, że jest ono przez Bożą przedwiedzę poddane konieczności. Poznanie Boga jest inne od ludzkiego w kwestii czasu. Człowiek poznaje wszystko w czasie, gdzie postrzega coś jako przeszłe, teraźniejsze lub przyszłe. Bóg nie jest ograniczony czasem, bo Jego istotą jest wieczność. Bóg poznaje w wieczności, która pozbawiona jest zmienności, ale jest całą jednocześnie. Bóg postrzega cały bieg czasu jako teraźniejszy, ponadto „Bóg działa we wszystkim”, zgodnie z ich naturą. Do natury człowieka należy rozum, dzięki któremu w sposób wolny może dokonywać wyboru. Bóg kieruje ludzkim postępowaniem w taki sposób, aby nie naruszało ono wolnej woli człowieka⁸⁶.

7. Aspekt moralny

Kwestie niewiary i niewiernych rozpatrywał Akwinata głównie na forum *internum* (wewnętrznym). Odnosząc się do zjawiska niewiary, Tomasz wyróżnia jej dwie postaci: pierwsza oznacza czysty brak wiary. Wynika z tego, że ktoś nieposiadający wiary jest niewierzącym. Taka niewiara nie ma znamion grzechu, lecz jest karą, będącą owocem grzechu pierworodnego. Potępienie takich ludzi dokonuje się z powodu innych grzechów, które nie mogą być odpuszczone bez wiary. Niewiara jest tu niezawiniona i dlatego nie może być przyczyną potępienia. Druga postać niewiary to przeciwieństwo wiary. Sprzeciwianie się wierze lub jej potępienie jest na gruncie moralnym dopuszczeniem się grzechu. Popęlnienie tego grzechu jest sprzeczne z ludzką naturą, która nie sprzeciwia się wewnętrznemu poczuciu prawdy i jej zewnętrznemu głoszeniu⁸⁷.

Rozróżnienie na *infidelitas* i *fides* (niewiara i wiara) – będące w opozycji – wskazuje na odmienny stosunek innowierców do

⁸⁵ Zob. Cyrzan, *Życie ludzkie*, 77.

⁸⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 10, s. 353–355.

⁸⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, z. 10, a. 1, s. 117; Winowski, *Innowiercy*, 26.

rzeczywistości nadprzyrodzonej niż nauczanie Kościoła. W odniesieniu do *fides* wyróżnia Tomasz kilka rodzajów *infidelitas*. Określone błędy, dokonywane przez te grupy ludzi, nazywane są *determinatae*, czego przykładem są: poganie, heretycy i Żydzi. Istnieją także błędy subiektywne jednostki, nieprzypisane do konkretnej kategorii niewiernych⁸⁸. Grzech niewiary – zdaniem Tomasza – może zachodzić na drogach: odrzucenia prawdy jeszcze nieprzyjętej [poganie]; odrzucenie prawdy już przyjętej *in figura* [Żydzi]; odrzucenie prawdy przyjętej [heretycy]. Podział innowierców dokonuje się w oparciu o odpowiedzialność za prawdę. Ostatecznym kryterium podziału jest stopień złej woli w odniesieniu do przyjęcia prawdy. Z tej oceny niewiernych wynika, iż największą winę za grzech niewiary ponoszą heretycy, a następnie Żydzi. Poganie zaś, ponieważ nie przyjęli prawdy i nie posiadają wiary, są tymi, którzy mają niewiarę niezawinioną, a zatem nie posiadają z tego tytułu grzechu⁸⁹. Można powiedzieć, iż poganie reprezentują tych, o których pisze św. Paweł: „Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?” (Rz 10,14). W powyższym rozróżnieniu nie ma mowy o muzułmanach. Zgodnie z nauczaniem Tomasza, które zaprezentujemy w dalszej części artykułu, można wnioskować, że muzułmanie zostali zrównani z poganami, czyli ich niewiara jest niezawiniona, a przez to nie ponoszą winy moralnej.

Na pytanie, czy innowiercy mogą czynić dobro, odpowiedź jest twierdząca. Innowiercy nie posiadają skażonej natury i dlatego ich uczynki mogą mieć pozytywny charakter⁹⁰. Widoczne jest podkreślanie przez Akwinatę, że innowiercy mogą czynić dobro i jego sprzeciw wobec całkowitego potępienia niewiernych. Muzułmanom nie można odmówić dobrych uczynków.

⁸⁸ Zob. Winowski, *Innowiercy*, 26–27.

⁸⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, z. 10, a. 5, s. 123–125; Winowski, *Innowiercy*, 27; Sieńkowski, „Niewiara”, 82–83.

⁹⁰ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, z. 10, a. 1–4, s. 116–123; Winowski, *Innowiercy*, 26.

8. Aspekt prawny

Spotykamy u Tomasza także rozważania odnośnie niewiary i niewiernych na forum *externum* (zewnętrznym) w odniesieniu do życia zbiorowego. Dla ustalenia pewnych norm prawnych, regulujących kwestię niewiernych, Tomasz stawia kilka pytań, które zostaną niżej omówione. Należy zaznaczyć, iż wszystkie pytania dotyczyły ziem znajdujących się w obrębie świata chrześcijańskiego⁹¹.

Czy można zmusić niewiernych do przyjęcia wiary? Niewierni, którzy w przeszłości nie byli chrześcijanami, nie mogą być zmuszani do konwersji. Zawarta jest w tym stwierdzeniu myśl, iż nie można narzucać przemocą wiary, której przyjęcie zależy od wolnej woli człowieka. W dogodnych warunkach wierni mogą przeciwstawiać się, by powstrzymać niewiernych przed stawianiem przeszkód w szerzeniu wiary lub sprzeciwiać się otwartym prześladowaniom wierzących. Dotyczy to innowierców zewnętrznych, z którymi wierni prowadzą wojny. Tomasz dopuszcza stosowanie argumentu siły, by bronić wiarę przed prześladowaniami, a nie celem nawracania niewiernych. Pokonanym i niewolnikom Akwinata zostawia swobodę co do praktykowanej wiary⁹².

Czy może wierny utrzymywać relacje z niewiernymi? Kontakty z innowiercami św. Tomasz uważał za dozwolone, pod warunkiem że wyznawcy posiadają wiarę, która daje nadzieję na nawrócenie niewiernych. Zakaz kontaktów z niewiernymi dotyczy prostaczków i ludzi chwiejnych w wierze. Niewierni, mający za niewolników wierzących od urodzenia, powinni wystawić ich na sprzedaż, a gdy ich niewolnicy zostali ochrzczeni w niewoli, winni zyskać wolność bez jakiegokolwiek odszkodowania. W przypadku ciężkich przewinień niewiernych Kościoł ma prawo zabronić wiernym utrzymywania kontaktów z nimi. Taka forma sankcji – określana jako „ekskomunika pośrednia” – wskazuje, że kontakty wiernych z niewiernymi były regulą, a ich zerwanie stanowiło formę kary⁹³.

⁹¹ Zob. Winowski, *Innowiercy*, 103.

⁹² Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t.15, z. 10, a. 8, s. 129–132; Winowski, *Innowiercy*, 103.

⁹³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, z. 10, a. 9–10, s. 132–137; Winowski, *Innowiercy*, 103, 148–149.

Czy niewierni mogą sprawować władzę nad wiernymi? Z punktu widzenia prawnego Tomasz dopuszcza taką możliwość, wychodząc z założenia, iż władza i własność (*praelatio et dominium*) należą do kategorii prawa ludzkiego, zaś rozróżnienie na wiernych i niewiernych wynika z prawa Bożego. Nasz uczyony wyciąga stąd ważny wniosek: *ius divinum* (prawo Boże) opierające się na łasce, nie znosi *ius humanum* (prawo ludzkie) opartego na przesłankach rozumu. Oznacza to, iż prawo ludzkie reguluje przejawy życia zbiorowego ludzi bez względu na wyznawaną przez nich wiarę. Jakiej władzy sądowniczej podlegają innowiercy? Kościół nie posiada nad innowiercami jurysdykcji duchowej, gdyż do niego nie należą. Akwinata dopuszcza stosowanie wobec nich kar doczesnych, z wyjątkiem ciężkich kar cielesnych⁹⁴.

W kwestii możliwości tolerancji błędu i kultu niewiernych Tomasz wychodzi z założenia, że władza ludzka pochodzi z władzy Boga i dlatego musi ją naśladować. Bóg, będąc wszechmocnym i najwyższym dobrem, dopuszcza istnienie zła dla większego dobra lub by przeciwdziałać powstaniu jeszcze większego zła. W ten sposób niewierni, nawet jeśli grzeszą w swoich obrzędach, powinni być tolerowani, czy to z powodu jakiegoś dobra, jakie z tego czerpią, czy z powodu zła, któremu ono zapobiega. Podstawowym kryterium tolerancji obcych chrześcijaństwu kultów czyni Akwinata element prawdy lub pożytku dla wiernych. Sama tolerancja może także ułatwiać niewiernym stopniowe zmierzanie w kierunku wiary. Dotyczy to zwłaszcza miejsc, w których występuje liczna społeczność niewierzących. Jeżeli nie znajdujemy takich okoliczności, nie ma podstaw do tolerowania tych form kultu. Praktyczne stosowanie powyższych wskazań nie było proste i dawało rządzącym swobodę działania⁹⁵.

Czy prowadzenie wojny wskutek zagrożenia prawa do swobodnego wyznawania wiary jest dopuszczalne bez dodatkowych warunków? Na to pytanie nie znajdujemy wprost odpowiedzi. Można

⁹⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, z. 10, a. 10, s. 134–137; Winowski, *Innowiercy*, 42, 52–53, 103, 149.

⁹⁵ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, z. 10, a. 11, s. 137–138; Winowski, *Innowiercy*, 149.

więc przypuszczać, iż w takiej sytuacji należy stosować zalecenia odnoszące się do prowadzenia wojny sprawiedliwej (*bellum iustum*). Wzgląd na wspólne dobro (*bonum commune*) i słuszny zamiar wskazuje, że warunki wojny sprawiedliwej zdają się być tu spełnione⁹⁶. Ponadto Tomasz, w imię obrony swobody wiary oraz biednych i uciemżonych, dopuszczał możliwość powstawania zakonów rycerskich, co było praktykowane od schyłku XI w. Należy przy tym zaznaczyć, że dzieje zakonów rycerskich działających na pograniczu ziem chrześcijańskich i innowierczych ukazują, iż rozróżnienie działań obronnych od ofensywnych w praktyce było niekiedy bardzo trudne⁹⁷. Historia wypraw krzyżowych pokazuje, że często potrzeba obrony była jedynie pretekstem do grabieży ziem innowierczych.

Akwinata podaje normy prawne, które powinny regulować kontakty chrześcijan z niewiernymi. Można z nich wyprowadzić kilka wniosków w interesującej nas problematyce. Muzułmanów nie należy zmuszać do konwersji na chrześcijaństwo. Można wobec nich stosować argument siły jedynie po to, by bronić chrześcijańskiej wiary przed prześladowaniami z ich strony. Kontakty z nimi winny być podporządkowane dobru wiary katolickiej (nie zagrażać utracie wiary przez katolików), a ich ograniczanie należy traktować jako formę kary za ciężkie przewinienia. Muzułmanie mogą sprawować władzę nad chrześcijanami. Kościół nie posiada nad nimi władzy duchowej. Obrzędy religijne mużulmanów mają być tolerowane, o ile służą prawdzie i pożytkowi wiernych. Prowadzenie walki zbrojnej z mużulmanami opiera się na zasadach wojny sprawiedliwej, uwzględniających dobro wspólne oraz właściwe intencje.

9. Aspekt teologiczny

Istotne z punktu widzenia teologicznego jest określenie statusu islamu. Czy islam jest herezją wyrosłą na gruncie chrześcijańskim czy

⁹⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16, z. 40, a. 1, s. 235–238; Winowski, *Innowiercy*, 104.

⁹⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 23, z. 188, a. 3, s. 312–315; Winowski, *Innowiercy*, 105.

odrębną religią? Przyjrzymy się też prezentowanej przez Akwinatę formie dialogu chrześcijańsko-islamskiego.

9.1. Islam – herezja chrześcijańska czy religia pogańska?

Pojawienie się islamu w przestrzeni religijnej było pewnym wyzwaniem dla teologów chrześcijańskich. Wiara w jednego Boga, szacunek okazywany przez muzułmanów takim postaciom, jak: Abraham, Jezus, Maryja wskazywały na pewne pokrewieństwo z judaizmem i chrześcijaństwem. Wśród chrześcijańskich teologów pojawiała się opinia, że islam jest jedną z herezji chrześcijańskich (Jan Damasceński, Teofanes Wyznawca, Piotr Czcigodny), ale istniały także opinie wskazujące na islam jako odrębną religię ze swoimi wyznawcami, kultem, świętymi pismami (Beda Czcigodny, Otto z Freising, Wilhelm z Trypolisu). Współcześni interpretatorzy Akwinaty zajmują rozbieżne stanowiska w tej kwestii. Jedni skłaniają się do twierdzenia, iż Tomasz traktował islam jako herezję chrześcijańską⁹⁸. Inni zaliczają Tomasza do grona chrześcijańskich teologów postrzegających islam jako odrębną religię⁹⁹. Spróbujemy przedstawić racje przemawiające na rzecz obu stanowisk.

Argumentami przemawiającymi za podejściem, że islam jest herezją chrześcijańską, może być użycie terminu *sectas errorum*, kompozycja dzieł *Summa contra Gentiles* i *De rationibus Fidei* oraz pokrewieństwo ideowe z Piotrem Czcigodnym.

Św. Tomasz, podważając prorocze kwalifikacje założyciela islamu, pisze: „Ci zaś, którzy wprowadzili błędy sekciarskie, postępowali drogą przeciwną, jak to widać u Mahometa [...]”¹⁰⁰. W przytoczonym fragmencie Akwinata posługuje się sformułowaniem *sectas errorum* (błędy sekciarskie). Łacińskiemu słowu „sekta” odpowiadało w klasycznej grece oraz w tekstach Nowego Testamentu określenie *hairesis* (herezja), oznaczające wybór, kierunek. W klasycznej łacinie sektą nazywano odrębny, heretycki

⁹⁸ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 90.

⁹⁹ Zob. Ledwoń, „Średniowieczna apologia chrześcijaństwa”, 208.

¹⁰⁰ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 6, n. 7, p. 17; s. 30.

sposób myślenia. Terminy sekta i herezja były zatem synonimami¹⁰¹. Brak jednoznacznej doktryny w pierwotnym Kościele powodował, iż zdefiniowanie herezji było trudne. Ogólnie herezja oznaczała odstępstwo od jedności i wspólnoty, co prowadziło do odejścia od zdrowych, apostołskich zasad¹⁰². Św. Tomasz charakteryzuje herezję jako tego, „kto spomiędzy prawd głoszonych przez Kościół, przyjmuje, co chce, a odrzuca, co nie chce, ten wcale nie uznaje nauki Kościoła za nieomyślne prawidło, uznaje tylko własną wolę”¹⁰³. Heretyk kwestionuje nieomyślność Kościoła, a zarazem wybiórczo podchodzi do głoszonych przez niego Bożych prawd. Użyty przez Tomasza termin *sectas errorum* może świadczyć o tym, iż dostrzega on w islamie błędy spotykane w herezjach chrześcijańskich.

Kolejnym argumentem jest kompozycja dzieł *Summa contra Gentiles* i *De rationibus Fidei*. Pierwszych 36 rozdziałów *Summa contra Gentiles* z księgi czwartej obala błędy jedenastu wczesnych heretyków, obejmujących Ariusza (zm. ok. 336) i Teodora z Mopsuestii (zm. 428), których poglądy były podobne do głoszonych przez muzułmanów¹⁰⁴. Tomasz, przedstawiając obszernie streszczenia ortodoksyjnych argumentów przeciw wcześniejszym heretykom w obu dziełach, wierzył, że dostarczał trafnej i praktycznej pomocy dla jego korespondentów, którymi byli misjonarze¹⁰⁵ zmagający się z islamem.

Dostrzegalne jest u Akwinaty powiązanie ideowe z Piotrem Czcigodnym (*Venerabilis*) (ok. 1092–1156), opatem z Cluny¹⁰⁶. Na-

¹⁰¹ Zob. Kamiński, *Sekty i nowe ruchy*, 24.

¹⁰² Zob. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska*, I, 75.

¹⁰³ Thomas Aquinas, *STh II^a II^{ae}*, qu. 5, a.3, p. 58; s. 83.

¹⁰⁴ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 3, ks. IV, r. 1–36, s. 15–170; Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 90, przyp. 15.

¹⁰⁵ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 90.

¹⁰⁶ Piotr *Venerabilis* (ok. 1092–1156), właściwie Pierre Maurice de Montboissier, był inicjatorem pierwszych przekładów muzułmańskich źródeł na język łaciński: Koranu, zbioru tekstów wchodzących w skład tzw. Kolekcji toledańskiej („Bajki Saracenów”, „Księga narodzin Mahometa”, „Doktryna Mahometa”, „Apologia” Al-Kindiego) oraz autorem dwóch prac o charakterze apologetycznym: *Summa totus heresis Saracenorum* („Streszczenie całej herezji Saracenów”) oraz *Liber contra sectam sive heresim Saracenorum* („Odrzucenie sekty, czyli herezji Saracenów”). Piotr zainicjował na dużą skalę tłumaczeniowy projekt, by udostępnić Koran

leży zaznaczyć, że ten średniowieczny teolog był autorem dwóch dzieł: *Summa totius heresis Saracenorum* („Streszczenie całej herezji Saracenów”) oraz *Liber contra sectam sive heresim Saracenorum* („Odrzucenie sekty, czyli herezji Saracenów”). Tytuły prac wskazują, że Piotr Czcigodny, idąc śladami Jana Damasceńskiego, interpretuje islam jako herezję chrześcijańską. Wyraża nawet pogląd, iż islam jest sumą herezji chrześcijańskich, bliską pogaństwu w związku z odrzuceniem sakramentalnego porządku Kościoła chrześcijańskiego¹⁰⁷. Autor ten uważał islam za „pozostałości prawie wszystkich starożytnych herezji”¹⁰⁸ i podkreślał, że Mahomet kwestionował Trójcę Świętą, jak Sabeliusz (zm. ok. 217), zaprzeczał boskości Chrystusa, jak Nestoriusz (zm. ok. 451), podważał śmierć Chrystusa, jak Mani¹⁰⁹.

Występowanie dosłownych paraleli między *Summa totius heresis Saracenorum* a *Summa contra Gentiles* I, 6 jest rzadkie, ale identyczność tematów oraz traktowanie ich przez obu autorów jest uderzające i przekonujące. Najważniejsze podobieństwa występujące między tymi dziełami można sprowadzić do następujących zagadnień: muzułmańskie wyobrażenie raju jako miejsca z jedzeniem, piciem, zaspokajaniem zmysłowych przyjemności; postrzeganie Arabów jako „barbarzyńców”, „prostych i niewykształconych”, którzy byli „nieświadomi boskiego i ludzkiego prawa”; uważanie Mahometa za żadnego władcy człowieka, który podszywał się pod proroka, by zostać królem, autora księgi odrzucającej Stary i Nowy Testament. Przytoczone paralele świadczą o uznaniu Tomasza dla

i inne arabskie pisma dla Europejczyków w języku łacińskim, a przez to pomóc w zrozumieniu islamu oraz jego zarzutów odnośnie chrześcijaństwa. Opierał się na „Apologii” Al-Kindiego, opracowanej w IX w., która stała się pomocna przy komponowaniu *Summy*. Praca Piotra umożliwiła chrześcijaństwu łacińskiemu lepszą znajomość islamu i muzułmanów, przez co przyczyniła się do udzielenia Tomaszowi istotnych informacji, czego wyraz odnajdujemy w jego pismach. Zob. Armour, *Islam chrześcijaństwo i zachód*, 131–138; Goddard, *Historia stosunków*, 120 n.; Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 89; Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 88–90.

¹⁰⁷ Zob. Goddard, *Historia stosunków*, 55, 120–121.

¹⁰⁸ Kritzeck, *Peter the Venerable*, 136.

¹⁰⁹ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 90.

Summa totius heresis Saracenorum, co widać w *Summa contra Gentiles* I, 6¹¹⁰.

Dowodem jest też dostrzeżenie podobnej roli *Summa totius heresis Saracenorum* przy argumentowaniu Tomasza w dziele *De rationibus Fidei*¹¹¹. Pokrewieństwo myśli widoczne jest w następujących kwestiach: muzułmańska wiara w Boga oraz ich sprzeciw wobec Trójcy Świętej (istotne *novum*, gdyż obala funkcjonujący dotąd w Europie obraz islamu jako formy politeizmu); biologiczne postrzeżenie ojcostwa w islamie, które sprawia, że Chrystus nie mógł być synem Boga; muzułmańskie zaprzeczenie Wcielenia, pokuty, ukrzyżowania i zmartwychwstania Chrystusa. Należy zaznaczyć, iż Tomasz w dziele *De rationibus Fidei* wyszedł poza relacje Piotra Czcigodnego i przynajmniej część omawianych zarzutów ze strony muzułmanów odnośnie chrześcijańskiej doktryny czerpał z informacji dostarczonych mu przez jego korespondenta, kantora z Antochii¹¹².

Dodatkowym elementem potwierdzającym związku św. Tomasza z Piotrem Czcigodnym jest szukanie w „naturalnym rozumie” wspólnego gruntu do dyskusji z muzułmanami. Tomasz poszukiwał „[...] uzasadnienia moralne i filozoficzne, które uznaliby Saraceni [...]”¹¹³. Dzięki takim argumentom Tomasz sądził, że przeciwników można pozyskać dla naturalnej prawdy, „[...] którą wyznaje wiara i bada rozum [...]”¹¹⁴. Podejście Tomasza do muzułmanów, by na drodze rozumowania dojść do prawdy, nie było odosobnionym przypadkiem wśród mu współczesnych, gdyż taką postawę zapowiada wiek wcześniej Piotr Czcigodny. Należy jednak zaznaczyć, że Tomaszowe użycie rozumu było bardziej dogłębne. Wychodząc z założenia, że Bóg jest intelektem, wnioskował, że ostatecznym celem wszechświata musi być dobro intelektualne, czyli

¹¹⁰ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 89; por. Kritzeck, *Peter the Venerable*, 126–140.

¹¹¹ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 89.

¹¹² Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 90; por. Kritzeck, *Peter the Venerable*, 117–119.

¹¹³ Thomas Aquinas, *De rat. Fid.*, cap. 1; s. 330.

¹¹⁴ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 9, n. 5, p. 22; s. 34.

prawda. Twierdził, iż obowiązkiem mędrców, których sam reprezentował¹¹⁵, jest: „[...] badanie prawdy o pierwszej zasadzie i przekazywanie jej innym, ale i zwalczanie przeciwnego jej fałszu”¹¹⁶. Sprzeciw wobec prawdy Bożej jest uznawany przez Akwinatę za akt przeciwny religijności i traktowany jako bezbożność¹¹⁷.

Boska prawda ma zarówno naturalny składnik dostępny dla ludzkiego rozumu, jak też objawiony komponent, przewyższający ludzki rozum. W przypadku, gdy oponent nie wierzy Boskiemu objawieniu, „[...] nie powinno tu być zamiarem przekonanie przeciwnika dowodami, lecz obalenie argumentów, które on ma przeciwko prawdzie. Rozum przyrodzony bowiem nie może być sprzeczny z prawdą wiary [...]”¹¹⁸. Tomasz podejmuje taki dialog.

Argumentami przemawiającymi na rzecz drugiego stanowiska może być stosowana przez Tomasza terminologia, strategia dialogu międzyreligijnego lub dyscyplina kościelna.

Stosowane przez Akwinatę wobec muzułmanów określenie „niewierni” (*infideles*), czy zaliczanie do pogan mogłoby sugerować, że mamy tu do czynienia z odrębną od chrześcijaństwa religią, a nie herezją chrześcijańską. Średniowieczne pojęcie „niewiernych” nie jest dokładnie sprecyzowane. Przykładem może być tu św. Anzelm (1033–1109), który w wykładzie doktryny chrześcijańskiej umieszcza Żydów i muzułmanów wśród niewiernych pogan lub dziedziców pogaństwa intelektualnego okresu starożytności. Św. Tomasz w dziele *Summa contra Gentiles*, mówiąc o poganach ma na myśli pogan w ogólności. Ponieważ dzieło jest rodzajem reakcji chrześcijaństwa na starożytne pogaństwo, można przypuszczać, że poganami są określani nie tylko muzułmanie, ale także wszyscy filozofowie niechrześcijańscy odwołujący się do filozofii Arystotelesa. Filozofia ta była uważana za mądrość pogańską, która – przenikając do wiary chrześcijańskiej – odpowiadała za liczne błędy i herezje¹¹⁹. Terminy „niewierni” i „poganie” są więc u Tomasza pojemne

¹¹⁵ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 1, s. 18; Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 91; por. Kritzeck, *Peter the Venerable*, 141.

¹¹⁶ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 1, n. 7, p. 4; s. 19.

¹¹⁷ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 1, s. 19.

¹¹⁸ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 9, n. 2, p. 22; s. 34.

¹¹⁹ Zob. Sesboüé, „Faza pierwsza”, 109.

i obejmują zasięgiem nie tylko religie odbiegające od chrześcijaństwa, ale również prądy filozoficzne odpowiedzialne za herezje chrześcijańskie. Tomasz wielokrotnie pisze o poganach, ale nie identyfikuje ich z konkretną społecznością. Dlatego trudno stwierdzić, czy mówi o poganach Nowego Testamentu, czy poganach sobie współczesnych. To raczej kategoria ludzi, której wyznacznikiem jest ich stosunek do wiary. Można powiedzieć, że dla Tomasza poganie są „neutralnymi” niewiernymi¹²⁰; Akwinata wychodzi z założenia, iż skoro poganie nie mają chrztu, nie mogą być zaliczeni do Ludu Bożego¹²¹. Paganie i Żydzi nigdy nie wyznawali wiary Kościoła, a praktykowana przez nich wiara jest wypaczona (*perversam fidem*), stąd nie mogą być uważani za heretyków, gdyż nie są nawet częścią tego, czym jest Kościół¹²².

Istotne dla naszych rozważań jest to, że terminy „niewierni”, „paganie” nie są stosowane przez Akwinatę wprost do heretyków. Trudność stanowi jednak to, że Tomasz raz umieszcza muzułmanów w jednym szeregu z poganami, innym razem odróżnia ich od pogan, co nie ułatwia ustalenia ich statusu.

Kolejnym argumentem na rzecz postrzegania islamu jako odrębnej religii może być teologiczna strategia Akwinaty wobec konkurencyjnych systemów wierzeń, w której stwierdza: „[...] mahometanie i poganie, nie zgadzają się z nami co do powagi Pisma, przez które można by ich przekonać; tak na przykład z Żydami możemy dyskutować, poruszając się na terenie Starego Testamentu, a z heretykami na terenie Nowego. Mahometanie zaś i poganie nie przyjmują ani jednego, ani drugiego”¹²³. Św. Tomasz jest świadomy różnic, jakie występują między Żydami, heretykami a muzułmanami. Status tych ostatnich zdaje się odpowiadać odrębnej religii, zbliżonej do pogaństwa.

Akwinata, mówiąc o dyscyplinie kościelnej wobec inaczej wierzących, dokonuje rozróżnienia na Żydów i pogan oraz heretyków

¹²⁰ Zob. Torrell, „Saint Thomas”, 21; Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, 117.

¹²¹ Zob. Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 18, q. 2, a.3, qc 3, ad. 1; Thomas Aquinas, *In Ps.* 54 nr 12.

¹²² Zob. Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 18, q. 2, a.3, qc 3, ad. 1; Thomas Aquinas, *In Ps.* 54 nr 12.

¹²³ Thomas Aquinas, *ScG*, lib.1, cap. 2, n. 4, p. 6; s. 20.

i apostatów. Pierwszych nakazuje traktować wyrozumiale i nie nawracać siłą, względem drugich domaga się ostrzejszej dyscypliny kościelnej, gdyż odrzucili oni poznaną prawdę objawioną¹²⁴. Muzułmanów – choć ich tu nie wymienia – wydaje się zaliczać Tomasz do pierwszej grupy (zrównując z poganami), których nie należy nawracać przy użyciu siły.

Odnosząc się do argumentów przemawiających za postrzeganiem islamu jako herezji chrześcijańskiej, należy stwierdzić, że są one mało przekonujące. Użycie przez Tomasza sformułowania *secta errorum* (błędy sekciarskie) nie musi oznaczać argumentu na rzecz traktowania islamu jako herezji. Trzeba dodać, iż w starożytności i średniowieczu język teologiczny nie był jeszcze tak precyzyjny, jak obecnie. Tomasz, pisząc *Suma contra Gentiles*, miał na uwadze nie tylko pogan (co sugeruje tytuł), ale także Żydów, muzułmanów i heretyków. Należy być ostrożnym w posługiwaniu się współczesnymi rozróżnieniami w odniesieniu do św. Tomasza, gdyż – jak twierdzi badacz jego myśli François Daguet: „Chodzi o to, by nie wmówić Tomaszowi czegoś, czego nie powiedział, albo wmówić coś innego niż powiedział”¹²⁵. Akwinata dostrzegał w islamie błędy spotykane w herezjach chrześcijańskich, ale nie musi to oznaczać, że uważał islam za herezję. Kompozycja *Suma contra Gentiles* i *De rationibus Fidei* również może mieć inne uzasadnienie. Umieszczenie w tych dziełach islamu na tle różnych herezji, począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa, wpisywałoby się w ogólną koncepcję tworzonego przez niego dialogu ze światem „niekatolickim”. Współczesne analizy *Summa contra Gentiles* zdają się potwierdzać uniwersalny, dialogiczny charakter tego dzieła. Pokrewieństwo ideowe z Piotrem Czcigodnym i pewne podobieństwa występujące między dziełami obu autorów nie musi oznaczać, iż Akwinata w całości akceptował jego punkt widzenia. Dowodzą tylko jego znajomości dzieł polemicznych opata z Cluny. Mimo istniejących paraleli widoczne jest u Tomasza rozwijanie pewnych tematów w sobie właściwy sposób, a nie bezrefleksyjne przyjmowanie czyichś koncepcji.

¹²⁴ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, z. 10, a. 8, 130–131.

¹²⁵ Daguet, *Myśl polityczna*, 454.

Argumentem przemawiającym na rzecz islamu jako religii jest umieszczenie muzułmanów i pogan w tej samej perspektywie prowadzonego dialogu międzyreligijnego, w której racje rozumowe są decydujące (w odróżnieniu do heretyków, gdzie fundamentalne znaczenie ma Nowy Testament). Islam uznaje więc Akwinata za odrębną religię, czasami utożsamianą lub stawianą na równi z religią pogańską.

9.2. Zasada dialogu międzyreligijnego – dwie prawdy (*duplex veritas*)

Podejście św. Tomasza do dialogu chrześcijańsko-islamskiego jest odmienne od jego poprzedników, co możemy zaobserwować na przykładzie Piotra Czcigodnego. W odróżnieniu od Piotra, który domagał się obalenia islamu, Tomasz idzie w kierunku wyjaśniania chrześcijaństwa. Piotr zapraszał do lektury tekstów podstawowych islamu lub tego, co skłoni muzułmanów do nawrócenia, Tomasz chce pomóc wiernym w zrozumieniu chrześcijańskiego stanowiska w kwestiach podważanych przez muzułmanów. Piotr domaga się zniewalającej racjonalności chrześcijańskiej nauki, Tomasz jej rozumności¹²⁶, co wyraża w słowach: „[...] abyśmy mianowicie na drodze rozumowej wykazywali, że to co wyznaje wiara katolicka, nie jest fałszem¹²⁷”. Tomasz podkreśla, że nie zmierza w kierunku udowodnienia, lecz uzasadnienia wiary chrześcijańskiej¹²⁸. Akwinata powołuje się tu na apostoła Piotra¹²⁹: „[...] bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15). Mamy tu komunikat skierowany do chrześcijan, by wziąć na siebie odpowiedzialność za wiarę, a nie przeprowadzanie dowodu¹³⁰.

Cel dialogu międzyreligijnego Tomasz modyfikuje w stosunku do swoich poprzedników. Zastępuje ofensywne podejście defensywnym nastawieniem. To ograniczenie polega w jego *Summa*

¹²⁶ Zob. Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 91.

¹²⁷ Thomas Aquinas, *De rat. Fid.*, cap. 2; s. 330.

¹²⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 2, s. 330; Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 91.

¹²⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, p. 1, s. 330.

¹³⁰ Zob. Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 91.

contra Gentiles na przedstawieniu nauki o *duplex veritas* (podwójna prawda): mamy dwa rodzaje prawdziwych wypowiedzi: część rzeczywistości jest dostępna rozumowemu badaniu przez człowieka, dalsza nie, gdyż przekracza możliwości ludzkiego rozumu¹³¹. Jak człowiek może dojść do prawdy odebranego mu zasięgu rzeczywistości? On nie może nic uczynić¹³², o ile nie „[...] objawił to Bóg”¹³³. Bóg może to zrobić za pośrednictwem cudów poświadczonych w Piśmie Świętym. Część rzeczywistości poznawalna jest już przez rozum, inna rozpoznawalna dopiero przez objawienie¹³⁴.

Przyczyną błędu pogan (*gentiles*) i trudności teologicznej rozmowy z nimi jest wykluczanie przez nich nadprzyrodzoności¹³⁵. Tym, co łączy chrześcijan i Saracenów nie są księgi objawione, ale wspólne dziedzictwo filozoficzne, które staje się minimalnym wymogiem dla rozumowania. Tomasz uważał, iż muzułmanie nie uznają autorytetu Pisma Świętego i dlatego chrześcijanie nie mogą go używać w obronie swej wiary¹³⁶. Akwinata, mimo iż odróżnia

¹³¹ Zob. Thomas Aquinas, *ScG*, t. 1, ks. I, r. 9, s. 33–34.

¹³² Zob. Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 91.

¹³³ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 9, n. 3, p. 22; s. 34.

¹³⁴ Zob. Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 91.

¹³⁵ Zob. Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 92.

¹³⁶ Jak trafnie ujął to Pim Valkenberg, w tej kwestii Akwinata ma rację, a zarazem jej nie ma. Teoretycznie nie ma racji, gdyż muzułmańska koncepcja objawienia zakłada, że Bóg objawił swoje orędzie wielu prorokom, wśród nich Mojżeszowi i Jezusowi na kartach kilku ksiąg. W Koranie jest mowa o przyjęciu tych ksiąg i proroków, czego potwierdzeniem może być sura 3 zatytułowana Al Imran (Rodzina Imrana). Mahomet jest tutaj adresatem słów: „On zesłał Księgę z prawdą, stwierdzając prawdziwość tego, co już było przed nią. On zesłał niegdyś Torę i Ewangelię jako drogę prostą dla ludzi i On zesłał rozróżnienie” (sura 3,3). W teorii Akwinata jest w błędzie, bo Koran akceptuje Torę i Ewangelię jako objawienie Boże, ale w rzeczywistości ma rację, ponieważ w późniejszej myśli teologicznej islamu zaczęto rozszerzać pojęcie *naskh*, zgodnie z którym tekst w Koranie uchyla moc prawną wcześniejszego tekstu. W polemicznym nastawieniu muzułmanie zaczęły twierdzić, że Żydzi i chrześcijanie zmienili tekst (*tahrif al-nass*) lub interpretację (*tahrif al-ma’ani*) ich pism świętych w celu wykluczenia aluzji odnośnie pochodzenia proroka Mahometa. Zdaniem muzułmanów istnieje różnica między Ewangelią, jaką Bóg objawił Jezusowi, a przekazywaną w tradycji chrześcijańskiej. Tak więc Tomasz, gdy mówi, że islam nie uznaje Starego i Nowego Testamentu, z historycznego punktu widzenia ma rację. Istnieje zatem wzajemna, polemiczna

muzułmanów od pogan, podstawą dialogu czyni tylko naturalny rozum. Czy podział Akwinaty na część rozpoznawalną przez człowieka i rzeczywistość ujawnioną dopiero po objawieniu jest faktycznie najlepszym podejściem?¹³⁷

Pozytywnym elementem takiego podziału jest to, że czyni on zrozumiałym, dlaczego przeciwnicy chrześcijańskiej teologii uznają wprawdzie egzystencję Boga, ale nie przyjmują prawdy o Trójcy Świętej czy synostwie Bożym Jezusa; pod tym względem niewiele różnią się od „filozofów” lub Żydów¹³⁸.

Pojawiają się tu pewne trudności w zakresie akceptacji takiego podziału. Należy pamiętać, że podział na kwestie naturalnie rozpoznawalne i objawione niesie ze sobą szereg problemów. Wiara chrześcijańska nie może być przedstawiana przekonująco w szczególności tam, gdzie jest ona czysto chrześcijańska. Nie można wówczas argumentować za koniecznością zbawienia w chrześcijaństwie. Powoływanie się na objawienie staje się więc argumentem autorytatywnym. Dopóki zajmujemy się tym, co jest naturalnie rozpoznawalne, trzeba będzie to przedstawiać bez komponentów czysto chrześcijańskich. Taka teologia, argumentowana racjonalnie, wyraża się przykładowo o Bogu Jedynym [*de Deo uno*] w Trójcy Świętej, ale nie może ukazywać sensu Boskiej jedności, występującej tylko w chrystologii i soteriologii, o której dowiadujemy się z Pisma Świętego. Jedność Boga nie stoi w sprzeczności ze stworzeniem, lecz w integracji ze wszystkim, co jednostkowe. Światowi „naturalnemu” należy odmówić pełnego objawienia, a Pismu Świętemu nadać funkcję informacyjną, trafną w zakresie stwarzania z zewnątrz. Rozważania między orędziem chrześcijańskim a filozofią i naukami przyrodniczymi będą wtedy tworzyły jedną całość. Ta teologiczna perspektywa wymaga akceptacji tego, co zostało objawione

tradycja fałszerstw. *Sacrum* Pisma Świętego nie może stanowić wspólnej płaszczyzny dla teologicznego dialogu, ponieważ zostało sfalszowane po otrzymaniu go jako autentycznego objawienia od Boga – jak muzułmanie mówią o Biblii – lub stanowi plagiat z autentycznego Pisma Świętego, dokonany przez kogoś, kto udawał proroka, jak mówią chrześcijanie o Koranie. Zob. Valkenberg, *Can We Talk Theologically?*, 136–141.

¹³⁷ Zob. Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 92.

¹³⁸ Zob. Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 91.

w sposób zrozumiąły jedynie w chrześcijaństwie. Wykluczone jest rozumienie oparte na obserwowalnych regularnościach, które same w sobie pomagają zrozumieć to, co zostało zaobserwowane. Przykładowo, zjawisko opisane przez Pawła jako grzech można uznać za podwójną skłonność człowieka do pozostania sobą i wykroczenie poza siebie: odwrotnie, to opis Pawła umożliwi także zdanie sobie sprawy z tego ludzkiego doświadczenia. Podwójna prawda (*duplex veritas*) Tomasza nie przewiduje takich odniesień¹³⁹.

Istnieją u Tomasza dwa różne sposoby ustalania stanu rzeczy. Pierwszy sposób określa stan rzeczy przez coś podobnego jako regularny wzór, drugi uznaje go za niepowtarzalny. Decydującą kwestią jest jednak, w jaki sposób to, co niepowtarzalne, staje się znaczące. Tomasz nie zaprzecza, że coś niepowtarzalnego może mieć decydujące znaczenie. Opinie są podzielone także w innej kwestii: czy coś niepowtarzalnego można przedstawić jako rzeczywiste? Tutaj można – zdaniem Felixa Körnera – argumentować, że metody badań historycznych pozwalają na uzyskanie znacznej pewności w odniesieniu do pojedynczego zdarzenia. Tak więc punktem wyjścia w wyjaśnianiu muzułmanom wiary chrześcijańskiej nie byłoby objawienie Pisma Świętego, lecz – jak chce Tomasz – wydarzenia, które mogą być ukazane w procesie historycznym. Taki pogląd spełnia wymagania Tomasza, by w dialogu z poganami posługiwać się wyłącznie wiedzą naturalną. Dzięki metodzie badań historycznych możemy przyczyny dwóch odmiennych obszarów zjawisk wyjaśnić bez autorytetu formy pisemnej. Wadą takiego przekonania jest to, że jego fundament jest tak bezpieczny, jak nasza wiedza o wydarzeniach, a ponieważ wydarzenia, których dotyczy wiara chrześcijańska, odnoszą się nie tylko do przeszłości, ale także przyszłości, fundament ten jest kwestionowany nie tylko historycznie, ale i uprzedzająco¹⁴⁰.

Współcześnie poznanie obu religii, ich świętych pism, tradycji i historii jest o wiele głębsze, co czyni dialog chrześcijańsko-islamski profesjonalnym. Mimo to Sobór Watykański II zwraca się do chrześcijan i muzułmanów, by „[...] czynili szczere wysiłki,

¹³⁹ Zob. Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 92.

¹⁴⁰ Zob. Körner, *Ecclesia coram Islamo*, 92–93.

zmierzające do wzajemnego zrozumienia [...]”¹⁴¹. Można stwierdzić, iż dzisiaj, tak samo jak w czasach św. Tomasza, poszukiwanie racjonalnego wyjaśnienia chrześcijańskiej wiary nadal jest aktualne i domaga się dalszego studium.

10. Zakończenie

Analiza literatury źródłowej dowodzi, że Tomasz nie napisał dzieła w całości poświęconego muzułmanom i islamowi. W odniesieniu do muzułmanów stosuje terminy: Arabowie, Saraceni, Maurowie, Mahometanie, niewierni, poganie. Można stwierdzić, że terminologia, jaką posługuje się w określaniu muzułmanów nie odbiega od średniowiecznych standardów wyznaczonych przez wyprawy krzyżowe, legendy i baśnie, teologiczne pisma polemiczne. Akwinata i inni średniowieczni pisarze chrześcijańscy nie używali popularnych dziś słów „islam” i „muzułmanie”, gdyż słowa te weszły do języków zachodnich (poza pewnymi wyjątkami) dopiero w XVI stuleciu¹⁴².

W oskarżeniach przeciw muzułmanom posługiwano się argumentami chrześcijańskimi, takimi jak: stosowanie przemocy, swoboda seksualna¹⁴³, brak wykształcenia. Mahomet przedstawiony został jako uzurpator nienależnej mu misji prorockiej, fałszujący Pismo Święte i zakazujący jego czytania. Prawdą jest, że Koran zawiera zniekształcone fragmenty Biblii, ale Mahomet nie zabraniał współwyznawcom jej czytania, raczej zakazywał im rozmawiania z niewierzącymi. Akwinata nie wykazuje sympatii dla islamu¹⁴⁴. Nawet osobiste studium pism arabskich filozofów nie wpłynęło na zmianę postrzegania przez niego wyznawców islamu. Można się jedynie zastanawiać, jak św. Tomasz – ceniący takich myślicieli muzułmańskich, jak Awicenna i Awerroes – mógł wystawić tak niską ocenę

¹⁴¹ Sobór Watykański II, *Nostra aetate*, nr 3.

¹⁴² Wyjątek w języku łacińskim stanowią dzieła: *Notitia de Machometo* Wilhelma z Trypolisu (XIII w.) oraz *Dialogi contra Iudaeos* Petrusa Alfonsiego (1110 r.). W języku angielskim termin „islam” występuje po raz pierwszy w 1613 r., a „muzułmanin” w 1615 r. W języku francuskim termin „islam” pojawia się w 1697 r., zaś „muzułmanin” w XVI w. Zob. Tolan, *Saracens*, XV, 284, przyp. 1.

¹⁴³ Zob. Armour, *Islam chrześcijaństwo i zachód*, 156.

¹⁴⁴ Zob. Torrell, „Saint Thomas”, 39.

etyczną i intelektualną wyznawcom Allaha. Dostrzec tu można elementy polemiki antyislamskiej.

O ile zarzuty kierowane pod adresem islamu nakreślone zostały w sposób powierzchowny i skrótowy, to oskarżenia kierowane przez muzułmanów wobec chrześcijan są omawiane szczegółowo i objętościowo, zajmują też więcej miejsca w pismach św. Tomasza. Systematycznie omówiono prawdy wiary chrześcijańskiej, dotyczące Trójcy Świętej, Bóstwa Jezusa Chrystusa, odkupienia, Eucharystii i wolnej woli człowieka. Muzułmański sprzeciw wobec podstawowych prawd wiary nie jest odbierany przez Akwinatę jako odzwierciedlenie irracjonalności chrześcijańskiej doktryny, ale wskazuje na irracjonalną, „zmysłową” naturę muzułmanów¹⁴⁵. Interesujący jest także „ton” jego wypowiedzi. Kiedy mówi o Chrystusie, Jego Męce, wyborze przez Niego życia uboższego i wzgardzonego, można powiedzieć, że wyraża się w powściągliwy sposób, czyniąc z nich osobiste wyznanie wiary. Tomasz wydaje się być poruszony wypaczeniem chrześcijańskich prawd wiary przez muzułmanów, a w odpowiedzi na ich zarzuty używa języka dialogu¹⁴⁶.

Akwinata rozpatruje islam na płaszczyznach: moralnej, prawnej i teologicznej. Musimy mieć świadomość, iż stosunek Doktora Anielskiego do islamu wyraża się przez pryzmat teologii katolickiej okresu scholastycznego. Na gruncie etycznym wyznawcy islamu, na równi z poganami, dopuszczają się niezawinionej niewiary, za co nie ponoszą winy moralnej, a ich czyny mogą być dobre. Z prawnego punktu widzenia kontakty z muzułmanami powinny być podporządkowane dobru wiary chrześcijańskiej. Na gruncie teologicznym islam wydaje się być odrębną religią, stawianą na równi lub tożsamą z religią pogańską. Punktem wyjścia w dialogu chrześcijańsko-islamskim czyni Akwinata rozum, a nie Boże objawienie. Wynika to z przekonania naszego autora, iż wspólną płaszczyzną porozumienia, akceptowaną przez obie strony, może być odwołanie się do rozumu; dąży bardziej do wyjaśniania chrześcijaństwa niż podważania islamu.

¹⁴⁵ Zob. Tolan, *Saracens*, 244.

¹⁴⁶ Zob. Torrell, „Saint Thomas”, 41.

Znajomość islamu przez Tomasza jest niewielka. Przyznaje, iż nie zna „[...] dobrze bluźnierczych twierdzeń każdego z błędzących [...]”¹⁴⁷. Wiedza Akwinaty w zakresie tej religii stanowi jedynie pewną syntezę istniejących w średniowiecznej Europie opinii. Mamy tu próbę przedstawienia doktryny islamu, ale jest to wiedza bardzo ogólna, bez wnikania w konkretne zasady doktrynalne. Podstawową trudność stanowi brak znajomości Koranu. Nie znajdujemy dowodów na to, by Akwinata czytał Koran, gdyż nigdzie go nie cytuje. W dziełach naszego autora nie znajdujemy nawet próby szczegółowych analiz choćby wybranych tekstów Koranu¹⁴⁸. Musimy pamiętać, iż tłumaczenia Świętej Księgi islamu na język łaciński były już dostępne w Europie Zachodniej. Pierwszych całościowych tłumaczeń Koranu na język łaciński dokonali dwaj średniowieczni znawcy języka arabskiego: Robert z Ketton w 1143 r. (dla Piotra Czcigodnego, opata z Cluny)¹⁴⁹ i Marek z Toledo w 1210 r. (dla Rodrigo Jiméneza de Rady, arcybiskupa z Toledo)¹⁵⁰. Opierając się na współczesnej krytyce tekstu, można wykazać, iż łacińskie tłumaczenie Koranu przez Roberta Kettona nie było wiernym przekładem arabskiego oryginału¹⁵¹. Niemniej jednak dostępne wówczas łacińskie tłumaczenia Koranu mogły dostarczyć Tomaszowi wielu

¹⁴⁷ Thomas Aquinas, *ScG*, lib. 1, cap. 2, n. 3, p. 6 [s. 20].

¹⁴⁸ Zob. Sesboüé, „Faza pierwsza”, 109; Dubois, „Zamysł Boży”, 52; Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 87; Tolan, *Saracens*, 243.

¹⁴⁹ Pierwsze tłumaczenie Koranu na język łaciński Robert z Ketton zakończył między 16 czerwca a 15 lipca 1143 r. Precyzyjną datę można ustalić na podstawie zamieszczonej w rękopisie informacji ukończenia przekładu, według poczwórnego systemu datowania: „Roku Pańskiego 1143, roku Aleksandra 1403, roku hidzry 537, roku perskiego 511”. Praca translatorska została więc ukończona między 16 czerwca, kiedy to rozpoczyna się początek perskiego roku 511, a 15 lipca, gdy zaczyna się muzułmański rok 538. Zob. Goddard, *Historia stosunków*, 120.

¹⁵⁰ Zob. szerzej Cecini, „Some Remarks”, 579–605; De la Cruz Palma, Starczewska, „O tłumaczeniach Koranu”, 18–19.

¹⁵¹ Problem dotyczył m.in. tłumaczenia słowa „muzułmanin”, którego Ketton unikał lub posługiwał się omówieniami, wykorzystując w tym celu czasownik „wierzyć” (*credere*). Nie wiedział, że „wierny” w islamie oznacza “powierzenie, oddanie się Bogu”. Zob. Iogna-Prat, *Ład i wykluczenie*, 507; Szerzej na temat łacińskich tłumaczeń Koranu dokonanych przez Roberta z Ketton i Marka z Toledo zob.: Cecini, „Some Remarks”, 579–605.

cennych informacji na temat islamu. Ponadto Akwinata nie mógł konfrontować się z prawem szariatu¹⁵² czy hadisami¹⁵³. Nie znał też dziejów islamu¹⁵⁴. Trzeba przyznać, iż niemożliwe jest kompetentne omówienie doktryny danej religii bez znajomości jej świętych tekstów, prawa, historii. Tomasz, słynący z rzetelności swojego warsztatu naukowego, wykazuje tu znaczące uchybienia. Można przypuszczać, iż Akwinata znał doktrynę islamu jedynie pośrednio, z ustnych przekazów, korespondencji, istniejących dzieł polemicznych.

Wiemy już, że wiedza Akwinaty na temat islamu była dość powierzchowna. Pojawia się w związku z tym pytanie: dlaczego Akwinata podjął się interpretacji tej religii bez sięgania do muzułmańskich źródeł? Tomasz miał dostęp do największych bibliotek średniowiecznej Europy; wydaje się, iż odpowiedzi na to pytanie należy szukać w stworzonej przez Akwinatę koncepcji polemiki chrześcijaństwa z innowiercami.

Najważniejszym dziełem Tomasza poruszającym tematykę islamu jest *Summa contra Gentiles*. R.A. Gauthier, opierając się na genezie powstania oraz analizie tekstu, wykazuje, że nie jest to dzieło polemiczne czy podręcznik misyjny, ale dzieło mądrościowe¹⁵⁵.

¹⁵² Szariat (arab. *šari'a*) jest to prawo regulujące życie muzułmanów. Swym zasięgiem obejmuje: praktyki religijne, etykę i moralność, podstawy religii, funkcjonowanie władzy religijnej i świeckiej, normy życia jednostki i społeczeństwa, relacje polityczne i międzywyznaniowe. Opiera się na źródłach prawa, którymi są: Koran, *sunna*, *kijas* (rozumowanie na podstawie analogii) oraz *idźma* (zgodna opinia autorytetów lub całej wspólnoty). Prawo muzułmańskie ukształtowało się w III–IV w. *hidżry* (X–XI w.). Zob. Landowski, *Islam nurty odłamy*, 316–317; Por. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, I, 213–234.

¹⁵³ *Hadisy* (arab. *ahādīṭ*) są to spisane opowieści dotyczące czynów, słów i wydarzeń z życia proroka Mahometa (szyyci mówią również o *hadisach* w odniesieniu do opowieści odnoszących się do działalności i życia pierwszych imamów). Wchodzą w skład *sunny* (tradycji), stanowiącej – razem z Koranem – najważniejsze źródło prawa muzułmańskiego oraz teologii dla sunnitów. Weryfikacja *hadisów* odnośnie pochodzenia i treści trwała do końca VIII stulecia. Zob. Landowski, *Islam nurty odłamy*, 313–314. Por. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, I, 87, 93, 95–98.

¹⁵⁴ Zob. Waltz, „Muhammad and the Muslims”, 87.

¹⁵⁵ Gauthier twierdzi, iż przekonanie o misyjnym i polemicznym charakterze tego dzieła zrodziło się na kanwie jego powstania z rzekomej inspiracji Rajmunda z Penyafor, byłego generała zakonu dominikanów, zaangażowanego w zwalczanie

Widać w nim różnice na tle innych dzieł polemicznych, jakie piszą później dominikanie, co dodatkowo wskazuje, iż nie miało ono wymiaru istotnego dla pracy misyjnej. Odwoływanie się do filozofów arabskich jak Awicenna czy Awerroes, wskazuje na teoretyczny i neutralny zmysł Akwinaty. Guillaume z Trypolis, ówczesny ekspert w dziedzinie islamu, opisywał Saracenów jako ludzi prostych, wobec których argumenty filozoficzne nie miały większego znaczenia. Nadto oddziaływanie Awicenny i Awerroesa w świecie islamu miało ograniczony zasięg. Ich poglądy kwestionowały władze polityczne, czego przejawem było wykluczenie ich ze społeczności pod naciskiem wpływowych nauczycieli Koranu. Mimo krytyki, jaką obserwujemy ze strony Tomasza pod adresem filozofów arabskich, nie mamy w *Summa contra Gentiles* argumentów przydatnych dla misjonarzy w ich pracy z muzułmanami. Zamyśl tego dzieła jest spekulatywny. Prowadzenie dyskusji z filozofami arabskimi ma wymiar dialektycznego poszukiwania prawdy, której celem jest stworzenie dzieła mądrościowego¹⁵⁶.

Zdaniem Gauthiera nieporozumienie dotyczące polemicznego charakteru tego dzieła mogło wynikać z tytułu „Suma przeciw poganom”. Tymczasem z analizy treści wynika, że nie dotyczy ono

błędów innowierców. Źródłem takiej tezy jest tekst *Commentarium de gestis regis Aragonum Jacobi primi, libris quatuor* kronikarza Peirre’a Marsili. Gauthier podaje w wątpliwość wiarygodność Peirre’a Marsili, który to wydarzenie spisał po 35–40 latach. Ponadto inni współcześni wówczas autorzy, pisząc o Rajmundzie i Tomasz, nie wspominają o takiej inspiracji. Sam Tomasz milczy na ten temat. Gdyby taka prośba Rajmunda miała miejsce, to zgodnie z obowiązującym zwyczajem należało zadedykować mu to dzieło. Okazuje się, że tradycja rękopisu *Summa contra Gentiles* nie zawiera takiej dedykacji. Gauthier odwołuje się także do analizy tego dzieła, które nie wykazuje charakteru polemicznego z islamem, gdyż nie ukazuje błędów Koranu i teologów muzułmańskich. Dzieło to jest pisane na innej płaszczyźnie i z odmiennej perspektywy. Kwestie doktryny muzułmańskiej są omawiane przy okazji konkretnych zagadnień, np. szczęścia niebieskiego. Podobnie jak w kwestii znajomości Koranu, nie dostrzegamy u Tomasza większego zainteresowania doktryną teologów, kaznodziejów czy komentatorów muzułmańskich. Znajdujące się w dziele aluzje do religijnych poglądów islamu są nieistotne i można by je pominąć, nie wyrządzając szkody samemu dziełu. Zob. Dubois, „Zamyśl Boży”, 50–53.

¹⁵⁶ Zob. Dubois, „Zamyśl Boży”, 50–53.

tylko pogan, ale także Żydów i heretyków¹⁵⁷. Pewne fragmenty sugerują, że tytuł powinien być zmieniony i brzmieć: „Księga prawd wiary katolickiej przeciw błędom niewiernych”¹⁵⁸. Gauthier wykazuje, iż pod pojęciem „niewierni”, których poglądy Tomasz odrzuca, należy rozumieć nie tylko ludzi jemu współczesnych, ale także żyjących w przeszłości. Fakt ten wskazuje, iż celem dzieła nie było nawracanie innych, widoczny jest tu jego ponadczasowy wymiar, co wskazuje, że nie mamy do czynienia z dziełem typowo polemicznym¹⁵⁹.

Albert Patfoort proponuje zmianę tytułu dzieła na „Szkoła przedstawiania wiary niewiernym”¹⁶⁰. Autor ten podkreśla, iż celem i metodą Akwinaty było ukazanie niewiernym wiary chrześcijańskiej, potwierdzonej prawdą i poszanowaniem sposobu, w jaki oni do niej dochodzą. Mamy tu zatem do czynienia z dziełem mądrościowym, którego pewność wynika ze światła wiary, a zamysłem jest wyjście ku drugiemu człowiekowi, by spotkać się z nim na poziomie wspólnej prawdy lub przedstawić mu w sposób zrozumiały przedmiot wiary. Patfoort uważa, iż *Summa contra Gentiles* to dzieło dla chrześcijan, którzy są powołani do nawiązywania relacji z niewiernymi. Chrześcijanie mają podejmować dyskusję z zarzutami niewiernych i tak przedstawiać doktrynę chrześcijańską, by ukazać, że zarzuty te jej nie dotyczą, a doktryna chrześcijańska nie stoi w sprzeczności z ich przekonaniem. Mamy tu pierwsze próby dialogu chrześcijan z niewiernymi¹⁶¹.

W dialogu z islamem Tomasz dostrzega wspólną płaszczyznę w rozumie, posługuje się licznymi argumentami. Pojawiające się w księdze IV pojęcia i odłamy chrześcijańskie z przeszłości wskazują, zdaniem Patfoota, że ponadczasowość sporów ma wymiar pedagogiczny w poszukiwaniu prawdy. *Summa contra Gentiles* nie jest zbiorem argumentów przeciw innowiercom w aktualnych debatach, lecz planem strategicznym, jakim należy posłużyć się w dyskusji.

¹⁵⁷ Zob. Dubois, „Zamysł Boży”, 54.

¹⁵⁸ Dubois, „Zamysł Boży”, 54; por. Sochoń, „Rozmawiać z nie-wierzącym”, 212.

¹⁵⁹ Zob. Dubois, „Zamysł Boży”, 55.

¹⁶⁰ Dubois, „Zamysł Boży”, 57.

¹⁶¹ Zob. Dubois, „Zamysł Boży”, 57.

Dzieło to może mieć także wymiar misyjny i polemiczny w tym znaczeniu, że służy umacnianiu katolika w wierze i przygotowuje go na spotkanie z innymi, jest adresowane do wszystkich ludzi szczerze poszukujących mądrości. Jego polemiczny wymiar może odnosić się do płaszczyzny konfrontacji między prawdą a błędem¹⁶².

Akwinata zapleczem dialogu chrześcijańsko-islamskiego czyni nie tyle znajomość świętych tekstów obu religii, ale wspólną, racjonalną filozofię, możliwą do zaakceptowania przez dwie strony. Szuka nie tego, co dzieli, lecz tego, co łączy. Przy omawianiu Bożych tajemnic odwołuje się do objawienia, bez którego człowiek nie byłby w stanie ich sobie nawet wyobrazić¹⁶³.

Dlaczego w polemice z muzułmanami Tomasz zatrzymał się tylko na takim etapie uwzględniania ich poglądów? Ponieważ jego strategia uprawiania polemiki posiadała o wiele szerszy zakres, koncentrujący się na prawdzie. Polemika miała być narzędziem dochodzenia do prawdy objawionej w Biblii. Założeniem Tomaszowej strategii było wykazanie muzułmanom, iż wiara chrześcijańska nie stoi w sprzeczności z prawdą. Dialog ze światem islamu był jedynie częścią jego wielkiego systemu polemiki ze światem pozachrześcijańskim, ponadto polemika ta miała mieć ponadczasowy charakter, pomagający chrześcijanom wszystkich czasów przygotować się na konfrontację ze światem pogańskim. Dlatego Tomasz nie zagłębia się w niuanse doktrynalne islamu, ale omawia – jego zdaniem – najważniejsze błędy muzułmanów wobec prawdy objawionej, ufając w tym względzie swoim korespondentom i dziełu Piotra Czcigodnego. Dialog religijny z islamem sprowadza Tomasz w znacznej mierze do dialogu człowieka posiadającego prawdę z człowiekiem błędzącym, który jej jeszcze nie odkrył.

Islam and the Muslims in the Writings of St. Thomas Aquinas

Abstract: St. Thomas Aquinas (1224–1274) was interested in Muslim philosophy and Arabic translations of Aristotle. Therefore, the subject of the influence of Muslim philosophy on Aquinas' concepts has been analyzed in depth many times. The present study does not take up the subject of the philosophical inspirations which Aquinas

¹⁶² Zob. Dubois, „Zamysł Boży”, 58–59, 61.

¹⁶³ Zob. Sochoń, „Rozmawiać z nie-wierzącym”, 214.

took from Muslim thinkers but is an attempt to show his knowledge and the position he took towards Islam and the Muslims. The article is mainly based on three works of the Doctor of the Church: *Summa contra Gentiles* (Summa against the Gentiles), *De rationibus Fidei* (On the Rationality of Faith) and *Summa Theologiae* (Theological Summa). The purpose of this article is to present Aquinas' overall vision of Islam and its followers. The article also shows what difficulties medieval Christian theologians faced when confronted with Islam.

Keywords: Thomas Aquinas, Middle Ages, Islam, interreligious dialogue, history of Catholic theology

Bibliografia

- Akdağ, Ö., „God's omnipotence in al-Ghazal and Thomas Aquinas”, *ULUM: Journal of Religious Inquiries* 1/1 (2018) 23–34.
- Andrzejuk, A., „Awiceniańskie źródła egzystencjalnej koncepcji bytu Tomasza z Akwinu”, *Arabowie. Islam. Świat* (red. M.M. Dziekan – I. Kończak; Łódź: Wydawnictwo Ibidem 2007) 525–533.
- Armour, R., *Islam chrześcijaństwo i zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji* (tłum. I. Nowicka; Kraków: Wydawnictwo WAM 2004).
- Attali, J., „Raison et foi: Averroès, Maïmonide, Thomas d'Aquin”, *Conférences et Études* (Paris: Editeurs Bibliothèque nationale de France 2004) 84.
- Black, D.L., „Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Medieval Studies* 61 (1999) 45–79.
- Bocheński, F., „Maurowie”, *Mały słownik kultury świata arabskiego* (red. J. Bielawski; Warszawa: Wiedza Powszechna 1971) 346–347.
- Bocheński, F., „Saraceni”, *Mały słownik kultury świata arabskiego* (red. J. Bielawski; Warszawa: Wiedza Powszechna 1971) 455.
- Brenet, J.B., „Corps-sujet, corps-objet. Notes sur Averroès et Thomas d'Aquin dans le De immortalitate animae de P. Pomponazzi”, *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations* (red. J. Biard – Th. Gontier; Amsterdam: B.R. Grüner 2009) 11–28.
- Brenet, J.B., „S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au coeur du thomisme”, *Arabic Sciences and Philosophy* 21/2 (2011) 215–247.
- Burnett, C., „Dzieła arabskie tłumaczone na łacinę: recepcja filozofii arabskiej w Europie Zachodniej”, *Historia filozofii arabskiej* (red. P. Adamson – R.C. Taylor; tłum. K. Pachniak; Kraków: Wydawnictwo WAM 2015) 339–365.
- Burrell, D.B., *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1986).
- Burrell, D.B., „Maimonides, Aquinas and Ghazali: distinguishing God from world”, *Scottish Journal of Theology* 61/3 (2008) 270–287.

- Burrell, D.B., „Thomas Aquinas and Islam”, *Modern Theology* 20/7 (2004) 71–89.
- Cardini, F., *Europa i islam. Historia nieporozumienia* (tłum. B. Bielańska; Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006).
- Cecini, U., „Some Remarks on the Translation of Proper Names in Mark of Toledo’s and Robert of Ketton’s Latin Qur’ān Translations”, *Al-Qanṭara* 35/2 (2014) 579–605.
- Cerami, C., „Thomas d’Aquin lecteur critique du Grand Commentaire d’Averroès à *Phys. I,1*”, *Arabic Sciences and Philosophy* 19/2 (2009) 189–223.
- Chenu, M.D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia* (tłum. A. Ziemnicki – W. Szymona; Kraków: Znak 1997).
- Cyrzan, H., *Życie ludzkie jako wartość w świętych księgach i tradycji judaizmu, chrześcijaństwa, islamu* (Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2004).
- Daguet, F., *Myśl polityczna św. Tomasza z Akwinu* (tłum. T. Pękala; Monografie teologii politycznej 10; Warszawa: Teologia Polityczna Instytut Tomistyczny 2021).
- Danecki, J., *Podstawowe wiadomości o islamie* (Świat orientu; Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2002) I. Daniel, N., *Islam and the West. The Making of an Image* (wyd. 6; Oxford: Oneworld Publications 2009).
- De la Cruz Palma, Ó. – Starczewska, K.K., „O tłumaczeniach Koranu na łacinę”, *Przegląd Tatarski* 1 (2011) 18–20.
- Dubois, M., „Zamysł Boży wobec Żydów według św. Tomasza”, *Collectanea Theologica* 66/2 (1966) 49–78.
- Elder, E.E., „The Crucifixion in the Koran”, *Muslim Word* 13 (1923) 242–258.
- Forschner, M., „Natur und Übernatur. Moses Maimonides und Thomas von Aquin über Glauben und Wissen”. *The Trias of Maimonides – Die Trias des Maimonides. Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge – Jüdische, arabische und antike Wissenskultur* (red. G. Tamer; Studia Judaica 30; Berlin – New York: Walter De Gruyter 2005) 373–394.
- Giacon, C., „In tema di dipendenze di S. Tommaso da Avicenna”, *L’homme et son destin, Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale. Louvain–Bruxelles, 28 août–4 septembre 1958* (Louvain – Paris: Nauwelaerts 1960) 535–544.
- Goddard, H., *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich* (tłum. S. Zalewski; Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2009).
- Gogacz, M., „O konieczności studiowania metafizyki Awicenny”, https://www.katedra.uksw.edu.pl/awicenna/o_koniecznosc_studiowania_awicenny.pdf (dostęp 11.03.2024).

- Houser, R.E., „Avicenna and Aquinas: Essence, Existence, and the Esse of Christ”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 80/1 (2013) 17–55.
- Iogna-Prat, D., *Lad i wykluczenie. Cluny i społeczność chrześcijańska wobec herezji, judaizmu i islamu (1000–1150)* (red. M.P. Chojnacki – M.T. Gro-nowski; tłum. W. Kosiorek; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynskie 2013).
- Jamieson, A.G., *Wiara i miecz. Historia konfliktu islamsko–chrześcijańskiego* (tłum. J. Wolak; Kraków: Wydawnictwo WAM 2009).
- Judy, A., „Avicenna’s «Metaphysics» in the *Summa contra Gentiles* (III)”, *Angelicum* 53/2 (1976) 185–226.
- Kamiński, I., *Sekty i nowe ruchy religijne w 365 pytaniach i odpowiedziach* (Warszawa: Vocatio 2013).
- Karas, M., „Wstęp tłumacza”, w: Tomasz z Akwinu, *Taka jest nasza wiara* (tłum. M. Karas; Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2006) 7–16.
- Koran* (tłum. J. Bielawski; Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986).
- Körner, F., *Ecclesia coram Islamo. Theologie des interreligiösen Zeugnisses* (Freiburg: Univ. Diss. 2007).
- Kritzcek, J., *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1964).
- Kubacki, Z., *Kościół, religie i zbawienie* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2016).
- Landowski, Z., *Islam nurty odłamy sekty* (Warszawa: Książka i Wiedza 2008).
- Ledwoń, I.S., „Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 29 (2015) 197–212.
- López-Farjeat, L.X., „Avicenna’s influence on Aquinas’ early doctrine of creation in *In II Sent.*, D. 1, Q. 1, A. 2”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 79/2 (2012) 307–337.
- „Mahometanin”, *Religia. Encyklopedia PWN* (red. T. Gadacz – B. Milerski; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002) VI, 374.
- Marsilio, P., *Kronika króla Aragonii Jakuba I*, cyt. za Weisheipl, J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło* (tłum. C. Wesołowski; Poznań: W Drodze 1985).
- Mayer, H.E., *Historia wypraw krzyżowych* (tłum. T. Zatorski; Kraków: WAM 2008).
- Nogales, S.G., „Saint Thomas, Averroes et L’averroisme”, *Aquinas and problems of his time. Mediaevalia Lovaniensia series I studia V* (red. G. Verbeke – D. Verhelst; Leuven – Hague: Leuven University Press – Martinus Nijhoff 1976) 161–177.
- Pasqua, H., „La réception d’Avicenne dans l’œuvre de saint Thomas d’Aquin”, *Noesis* 32 (2018) 189–220.

- Pelikan, J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny. I. Powstanie wspólnej tradycji (100–600)* (tłum. M. Höffner; Mysterion; Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008).
- Prokop, M.P., „Wpływ filozofii Awicenny na metafizykę Tomasza z Akwinu. Przegląd źródeł i opracowań”, *Rocznik Tomistyczny* 8 (2019) 47–60.
- Rania Shah, R., „Saint Thomas Aquinas and Imam Al-Ghazālī on the Attainment of Happiness”, *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 6/2 (2015) 15–29.
- Sesboüé, B., „Faza pierwsza. Od początku do soboru Trydenckiego. Apologia wiary i metody dyskursu dogmatycznego”, *Słowo zbawienia. Doktryna Słowa Bożego, usprawiedliwienie i dyskurs wiary, Objawienie i akt wiary, Tradycja, Pismo Święte i magisterium* (red. B. Sesboüé – Ch. Théobald; tłum. P. Rak; Historia dogmatów 4; Kraków: Wydawnictwo „M” 2003) 13–112.
- Sieñkowski, M., „Niewiara w rozumieniu św. Tomasza z Akwinu”, *Civitas et Lex* 22/2 (2019) 79–89.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965).
- Sochoń, J., „Rozmawiać z nie-wierzącym, ateistą, wyznawcą innych religii!”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 14 (2001) 207–215.
- Szymański, E., „Arabowie”, *Mały słownik kultury świata arabskiego* (red. J. Bielawski; Warszawa: Wiedza Powszechna 1971) 75–76.
- Taylor, R.C., „Arabic/Islamic Philosophy in Thomas Aquinas’s in IV *Sent.*, D. 49, Q. 2, A. 1”, *The Thomist* 76 (2012) 509–550.
- Taylor, R.C., „Maimonides and Aquinas on Divine Attributes: The Importance of Avicenna”, *Maimonides’ Guide of the Perplexed in translation. A History from the Thirteenth Century to the Twentieth* (red. J. Stern – J.T. Robinson – Y. Shemesh; Chicago, IL: University of Chicago Press 2019) 333–364.
- Thomas Aquinas, *De rationibus Fidei* (corpusthomicum.org), <https://www.corpusthomicum.org/ocg.html> (dostęp 3.12.2022).
- Thomas Aquinas, *In psalmos Davidis expositio*, ps. 52–54 (corpusthomicum.org), <https://www.corpusthomicum.org/cps52.html> (dostęp 3.12.2022).
- Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4 d. 18–19 (corpusthomicum.org), <https://www.corpusthomicum.org/snp4018.html> (dostęp 3.12.2022).
- Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3 (corpusthomicum.org), <https://www.corpusthomicum.org/qdp3.html> (dostęp 3.12.2022).
- Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5–7 (corpusthomicum.org), <https://www.corpusthomicum.org/qdv05.html> (dostęp 3.12.2022).

- Thomas Aquinas, *Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M. VIII. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M., X* (Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide 1895, 1899) (= *STh*); tłum. pol.: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. 15. *Wiara i nadzieja* (2–2, qu. 1–22) (tłum. P. Belch). 16. *Miłość* (2–2, qu. 23–46) (tłum. A. Głazewski). 23. *Charyzmaty. Szczególne dary i powołania w Kościele* (2–2. 171–189) (tłum. P. Belch). 27. *Sakramenty w ogóle chrzest bierzmowanie* (3. 60–72) (tłum. P. Belch). 32. *Małżeństwo* (*Suppl.* 41–68) (tłum. F.W. Bednarski; London: Veritas 1966, 1963, 1982, 1984, 1982).
- Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M., XIII, XIV, XV* (Romae: Typis Riccardi Garroni 1918, 1926, 1930) (= *ScG*); tłum. pol.: Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzycami* (tłum. Z. Włodek – W. Zega; Poznań: W Drodze 2003, 2007, 2009) I–III.
- Tolan, J.V., *Saracens. Islam in the medieval European imagination* (New York, NY: Columbia University Press 2002).
- Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?* De rationibus Fidei, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane* (tłum. J. Salij – K. Suszyło – M. Starowieyski – W. Giertych; Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki 1999) 329–355.
- Tomasz z Akwinu, „Wykład Składu Apostolskiego czyli «wierzę w Boga»”, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane* (tłum. J. Salij – K. Suszyło – M. Starowieyski – W. Giertych; Kęty: Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki 1999) 576–617.
- Torrell, J.P., „Saint Thomas et les non-chrétiens”, *Revue thomiste* 106/1–2 (2006) 17–49.
- Torrell, J.P., *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło* (tłum. A. Kuryś; Poznań – Warszawa: W Drodze 2021).
- Valkenberg, P., „Can We Talk Theologically? Thomas Aquinas and Nicholas of Cusa on the Possibility of a Theological Understanding of Islam”, *Rethinking the Medieval Legacy for Contemporary Theology* (red. A.K. Min; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2014) 131–166.
- Van Riet, S., „La Somme contre les Gentils et la polémique islamo-chrétienne”, *Aquinas and problems of his time. Mediaevalia Lovaniensia series I studia V* (red. G. Verbeke – D. Verhelst; Leuven – Hague: Leuven University Press – Martinus Nijhoff 1976) 150–160.
- Verbeke, G., „L’unité de l’homme: saint Thomas contre Averroès”, *Revue Philosophique de Louvain* 58/58 (1960) 220–249.

- Waldenfels, H., *Ukrzyżowany i religie świata* (tłum. P. Pachciarek; Warszawa: Verbinum 1985).
- Waltz, J., „Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas”, *The Muslim Word* 66/2 (1976) 81–95.
- Weisheipl, J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło* (tłum. C. Wesołowski; Poznań: W Drodze 1985).
- Winowski, L., *Innowiercy w poglądach uczonych Zachodniego Chrześcijaństwa XIII–XIV wieku* (Wrocław: Ossolineum 1985).
- Wróbel, J., „Wpływ metafizyki «Awicenny» i «Księgi o przyczynach» na filozofię Tomasza z Akwinu”, *Studia philosophiae Christianae* 10/2 (1974) 225–230.
- „Σαρακηνός”, *Vocabolario della lingua greca* (red. F. Montanari et al.; Torino: Loescher 2004) 1901.