



KS. MICHAŁ SADOWSKI\*

WŁOCŁAWEK

TEOLOGIA ARABSKICH CHRZEŚCIJAN. *NOVUM CZY DÉJÀ VU?*DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2014.025>

## 1. WSTĘP

Chrześcijanie, którzy w VII i VIII wieku weszli pod jurysdykcję muzułmanów, spotkali w nich monoteistów całkowicie innych od siebie. Spotkanie to, po dekadach wzajemnej obserwacji, wydało owoce, których poznawcza konsumpcja jest nie tylko ucztą, ale i niezaprzeczalną przygodą. Chrześcijanie języka arabskiego, bo o nich tutaj mowa, nie tylko ubogacili swoim wkładem kulturę islamską, ale także tworzyli tak filozoficzne, jak i teologiczne dzieła w języku arabskim. Teologia arabskich chrześcijan, w szczególności, obejmuje swym zakresem to wszystko, co zostało spisane przez nich w dziedzinie teologii w tym właśnie języku. Teologiczne dzieła arabskojęzyczne to nie tylko tłumaczenia wcześniejszych dzieł patrystycznych należących do różnych teologicznych tradycji wschodnich spisanych po grecku, syryjsku, czy koptyjsku, ale przede wszystkim to teksty o charakterze apologetycznym, komentarze biblijne i koraniczne. Arabscy chrześcijanie wydali licznych uczonych, naukow-

---

\* Ks. dr Michał Sadowski, jest Prefektem Studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz sekretarzem redakcji „Teologia i Człowiek”.

ców, i duchownych, którzy w czasach sobie współczesnych cieszyli się godnym pozazdroszczenia szacunkiem w świecie arabskim<sup>1</sup>. Dla wielu ludzi arabski jest często automatycznie utożsamiany z językiem muzułmanów. Ramię w ramię z taką nieświadomością podąża inna, dotycząca osiągnięć chrześcijan, którzy od ponad tysiąca lat stanowią integralną część społeczeństw arabskojęzycznych muzułmanów na Bliskim Wschodzie. Słaba znajomość tej bardzo bogatej i fascynującej rzeczywistości kulturowo-religijnej w dużej mierze spowodowana jest brakiem zainteresowania studiami chrześcijańsko-arabskimi na Zachodzie do XX wieku, a w późniejszym okresie traktowaniem po macoszemu i zajmowaniem się nią sporadycznie w ramach innych dyscyplin.

Niniejszy artykuł jest próbą przekrojowej charakterystyki zagadnienia w oparciu o źródła oraz opracowania. Ramy czasowe nałożone na prezentowane treści wyznacza data muzułmańskiej konkwisty Bliskiego Wschodu (lata 40. VII wieku), po wiek X. Wymiar geograficzny jest zawężony do Bliskiego Wschodu (Lewant i Mezopotamię), wyłączając Egipt.

## 2. TOŻSAMOŚĆ

Siódmy jak i ósmy wiek przyniosły znaczące zmiany na mapie Bliskiego Wschodu. Chociaż w naszej świadomości istnieje wyraźny obraz konsekwencji militarnych i politycznych, których przyczynę należy upatrywać w inwazji Saracenów na południowo-wschodnie rubieże Cesarstwa Bizantyjskiego, jednakże ich pojawienie się spowodowało także istotne zmiany na polu teologii<sup>2</sup>.

Rollin Armour w książce zatytułowanej *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, tak oto widzi chrześcijan w konfrontacji z najeźdźcą z pustyni: „Jan z Damaszku i inni autorzy greckojęzyczni w reakcji na islam wysunęli serię mylnych wyobrażeń, błędnych interpretacji oraz oskarżeń, które umacniały wprawdzie światopogląd chrześcijański, ale w żaden sposób nie pomagały radzić sobie z istnieniem podstawowych religijno-teologicznych twierdzeń islamu ani z typową dla nich integralnością wiary i życia”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. S.H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque* (dalej *The Church*), Princeton, London 2008, s. 1.

<sup>2</sup> Por. R.G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it*, Princeton 1997, s. 12.

<sup>3</sup> R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, Kraków 2004, s. 89–90.

Przyjrzyjmy się bliżej spostrzeżeniu Armoura. To prawda, że Jan z Damaszku umieścił islam jako setną herezję chrześcijaństwa opisaną w dziele *De haeresibus*<sup>4</sup>, jednak należy zapytać o przyczyny tego stanu wiedzy. Odpowiadając, po pierwsze należy zauważyć, że zarzuty stawiane pod adresem Jana z Damaszku niekoniecznie są prawdziwe<sup>5</sup>. Owszem, uznaje on islam jako wiarę, której nie należy brać na poważnie, a z pewnością jeszcze nie jako siłę, która mogłaby wytyczyć nowe kierunki w wyjaśnianiu doktryny chrześcijańskiej i jej obrony. Po drugie, mimo iż wspomniane dzieło raczej odzwierciedla doktrynalne napięcia międzykonfesyjne, to zasadniczo trzeba uznać dobrą znajomość chrystologii prezentowaną na kartach Koranu. Po trzecie, wydaje się że swoiste niedostrzeżenie zagadnienia islamu, na tym konkretnym przykładzie dzieła chrześcijańskiego, jest odzwierciedleniem identycznej metody przyjętej przez polemistów wczesnego islamu, takich jak Al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī (†860) oraz ʿĪsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq (†864)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. Jan z Damaszku, *De haeresibus*, w: PG 94, kol. 677–780.

<sup>5</sup> Czytając opracowanie setnego rozdziału *De haeresibus* opartego o tekst grecki dowiadujemy się, między innymi, że Jan nazywa muzułmanów izmaelitami, hagarejczykami i saracenami. Według tradycji muzułmańskiej, imiona te są wzajemnie powiązane. Po drugie wspomina o politeistycznym charakterze wierzeń izmaelitów („czcili gwiazdę poranną i Afrodytę, którą nazywali Habar – w ich własnym języku – i pozostawali takimi aż do czasu Herakliusza, gdy pojawił się Mahomet”, PG 94, kol. 764B), co jest zgodne z treścią Koranu oraz muzułmańskimi podaniami. Jego świadomość idola-trzyckiego charakteru religii przedislamskiej Arabii prowadzi do pozytywnego uznania Mahometa jako kogoś, kto przyprowadził swój lud z powrotem na łono monoteizmu. Inne ciekawe stwierdzenie dotyczące znajomości doktryny islamu mówi o jej źródłach: żydowskim, (monoteizm), ariańskim (uznanie Słowa i Ducha za stworzenia), i nestoriańskim (antropolatria – Chrystus uznawany wyłącznie za człowieka), co z kolei byłoby świadectwem na jego gruntowną wiedzę z zakresu teologii i chrystologii Koranu. Grecki święty pisząc o zesłaniu (sic!) Koranu używa terminu γραφή, συγγραφή (księga, pismo), który nawiązuje do koranicznego *kitāb* – księga. Kolejnym niepodważalnym argumentem świadczącym o znajomości serca doktryny islamu, jest przytoczenie słów Mahometa: „Jest jeden Bóg, Stwórca wszystkiego, który ani nie jest zrodzony, ani nie zrodził (λέγει ἓνα Θεὸν εἶναι ποιητὴν τῶν ὅλων, μήτε γεννηθεῖτα μήτε γεγεννηκότα)”, który jest bezpośrednim nawiązaniem do muzułmańskiej *shahada* – wyznanie wiary – oraz Sury 112 (*al-ikhhlās* – Szczerłość Wiary, za Bielawskim), wyrażających esencję islamskiej doktryny o Bogu, czyli Jego jedność. Por. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The “Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972, s. 67–75; A. Davids, P. Valkenberg, *John of Damascus. The heresy of the Ishmaelites*, w: B. Roggema, M. Poorthuis, P. Valkenberg (red.) *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity and Islam*, Louvain 2005, s. 78–82.

<sup>6</sup> Por. D. Thomas, *Christian Theologians And New Questions*, w: E. Grypeou,

Także warto wziąć pod uwagę model relacji na linii kalifat-dhimmi (protegowani)<sup>7</sup>, jaki obowiązywał za życia Jana z Damaszku (†749), czyli zasadę tzw. odizolowanego rozwoju<sup>8</sup>. Nie należy zapominać również o barierze językowej.

Niespodziewanie, ten nowy polityczny, administracyjny i religijny porządek, przyczynił się do specyficznej transformacji świata chrześcijańskiego na wspomnianych terenach. Muzułmanie, zwyciężając kluczową bitwę pod Yarmuk w sierpniu 636 roku, otworzyli sobie drogę do konkwisty chrześcijańskiego Wschodu, leżącego tak w granicach Bizancjum, jak i poza nimi<sup>9</sup>. Chrześcijaństwo, które w granicach Cesarstwa rozwijało się bez poważniejszych problemów zewnętrznych, nagle stanęło w nieznannej dotąd sytuacji, w której zmianie uległa nie tylko władza państwowa, ale także oficjalna religia oraz język. Prawdą jest, że nie była to zmiana rewolucyjna, ale raczej ewolucyjna, wynikająca z charakteru relacji na linii muzulmanie – chrześcijanie, przyjętej za panowania kalifów z dynastii Umajjadów (661–750). Separacja ta charakteryzowała się paralelnym istnieniem obu religii, jednakże bez łączących je pomostów. Chrześcijanie byli wierni swoim lokalnym tradycjom, podczas gdy muzulmanie praktykowali wizję czysto arabskiego islamu. Jednak z czasem sytuacja ta zaczęła ulegać zmianie, bowiem zaczęli oni dostrzegać i rozumieć znaczenie języka arabskiego i stopniowo przystosowywali się zarówno do kultury, jak i do

---

M. Swanson, D. Thomas (red.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, Boston 2006, s. 257–259.

<sup>7</sup> *Dhimma*, to termin używany na określenie swoistego paktu zawartego na czas nieokreślony, na mocy którego społeczność muzulmańska udziela gościnności i ochrony wyznawcom innych religii objawionych (Żydom, chrześcijanom, i sabejczykom), pod warunkiem uznania dominacji islamu. Wszyscy dhimmī byli beneficjentami dhimmy. Status dhimmy był nierozłącznie związany z płaceniem podatków (*jizya*), który następnie został przekształcony w podatek podglówny. Cf. C. Cahen, *Dhimma*, w: B. Lewis – et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1991, tom II, s. 227.

<sup>8</sup> Kontakty między muzulmanami a chrześcijanami u schyłku epoki Umajjadów (661–750) należałoby opisać jako „odizolowany rozwój”. Separacja ta charakteryzowała się paralelnym istnieniem obu religii, jednakże bez łączących je mostów. Chrześcijanie byli wierni swoim lokalnym tradycjom, podczas gdy muzulmanie praktykowali wizję czysto arabskiego islamu. Jednak sytuacja ta zaczęła ulegać zmianie. Chrześcijanie zaczęli dostrzegać i rozumieć znaczenie języka arabskiego i stopniowo przystosowywali się zarówno do kultury jak i do języka. To z kolei zaowocowało dyfuzją myśli chrześcijańskiej do systemu muzulmańskiego, jak na przykład zapożyczeniem elementów nowotestamentowych przez islam, do którego doszło choćby poprzez arabski przekład Biblii. Por. K. Kościelniak, dz. cyt., s. 192.

<sup>9</sup> Por. Y. Zahran, *Glhassan Resurrected*, London 2006, s. 143–144.

języka<sup>10</sup>. Zasadniczo zmiana podejścia chrześcijan do języka najeźdźców była po części wymuszona. W latach dziewięćdziesiątych VII wieku rozporządzeniem kalifa 'Abd al-Malika ibn Marwāna (685–705) język arabski zaczął wypierać grekę (oraz język perski), jako język urzędowy, nadto reforma monetarna umocniła w świadomości lokalnej ludności poczucie mocy i tożsamości poprzez bicie monet bez ludzkich podobizn (podobizny cesarza na denarach bizantyjskich), ale z arabskimi inskrypcjami głoszącymi jedyność Boga i prawdziwość religii przyniesionej przez Jego posłańca (arabskie dinary)<sup>11</sup>. Inną, ważną rolę pełniła architektura religijna w jej monumentalnych rozmiarach, które zdawały się głosić, że objawienie przekazane ludzkości przez Mahometa jest ostatecznym, kompletnym i nieustającym. Nowi osiedleńcy starali się też zapuścić swe korzenie nie tylko w ośrodkach miejskich, ale i na prowincji, przejmując często opuszczone posiadłości, jak i ucząc się nowej sztuki agrarnej<sup>12</sup>. To wszystko zaowocowało dyfuzją myśli chrześcijańskiej do systemu muzułmańskiego, jak na przykład zapożyczeniem elementów nowotestamentowych przez islam, do którego doszło choćby poprzez arabski przekład Biblii.

Ujmując problem kulturowo, chrześcijanie, gdziekolwiek się pojawiali, tłumaczyli swoje dzieła na język lokalny, głosząc Ewangelię w mowie, oraz w ramach myślenia charakterystycznego dla nowych okoliczności. Identycznie rzecz się miała w przypadku wspólnot chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie, a także w Hiszpanii, gdzie musiano się zmierzyć z wieloma wyzwaniami, jakie niesło życie pod nowymi rządami muzułmańskimi, jak i w nowej sytuacji podyktowanej językiem arabskim, oficjalnym językiem kalifatu<sup>13</sup>. Sytuacja, w której znaleźli się chrześcijanie omawianego regionu była na wskroś specyficzna. Był to pierwszy i, jak dotychczas, jedyny przypadek w dziejach, kiedy musieli oni stawić czoła nie tylko konieczności tłumaczenia dzieł, ale nade wszystko obrony i prezentowania ich religii w nowym języku, w nowym kontekście kulturowym, lecz w dotychczasowych granicach ich zamieszkania, gdzie w przeciągu kilku wieków większość rdzennych mieszkańców albo wyemigrowała, albo przeszła na islam.

<sup>10</sup> Por. S.H. Griffith, *The Church*, s. 23; K. Kościelniak, dz. cyt., s. 192.

<sup>11</sup> Por. H.A.R. Gibb, 'Abd al-Malik b. Marwān, w H.A.R. Gibb, – et all. (red.), *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1986, tom I, s. 77; <http://islamiccoins.ancients.info/umayyads/readingumayyadcoins.htm> (15.10.2013)

<sup>12</sup> Por. A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, New York, Boston 1992, s. 27.

<sup>13</sup> Por. S.H. Griffith, *The Church*, s. 20.

### 3. DÉJÀ VU INACZEJ

Teologia arabskich chrześcijan rozwijana w tym wymiarze geograficznym ma dwa źródła, greckie i syryjskie<sup>14</sup>. Zgodnie z tym, co zostało wyżej zauważone, początki spotkania chrześcijaństwa z islamem nie były zogniskowane wokół zagadnień religijnych, ale nade wszystko społecznych i politycznych. W Syrii doby VII wieku istniała większa świadomość tego, że powstało nowe imperium (malkutā), aniżeli narodziła się nowa religia<sup>15</sup>.

#### 3.1. TEOLOGIA

Istotną kwestią w kontekście teologii jest mapa wyznaniowa Bliższego Wschodu. Zauważyliśmy na wstępie, że podbite przez muzułmanów tereny nie były próżnią religijną, lecz mozaiką. Z administracyjnego punktu widzenia, na omawianym terytorium wyróżnimy dwie wielkie prowincje kościelne: a) Patriarchat Antiochii, na terenie którego istniały trzy wyznania: α) Kościół melchicki, dominujący w Syrii i w Palestynie, zarządzany przez dwa patriarchaty: Antiochii i Jerozolimy; β) Kościół maronicki, mniejszościowy w Syrii, z siedzibą w Antiochii, następnie w Kefr Hāyy; γ) Syryjski Kościół Ortodoksyjny (zwany jakobickim), dominujący w Górnej Mezopotamii, z siedzibą patriarchy w okolicach Malaty, Amidy (Diyarbakir) i Mardinu; b) oraz Katolikat Orientu, w którym koegzystowały dwa kościoły: α) Asyryjski Kościół Wschodu, dominujący na tym terytorium, zarządzany przez katolikosa z siedzibą w Seleucji-Ktezyfonie (al-Madā'in), a następnie w Bagdadzie; oraz β) Syryjski Kościół Ortodoksyjny, mniejszościowy, pod jurysdykcją katolikosa rezydującego w Tikricie.

Wyznania te są odzwierciedleniem czterech różnych chrystologii<sup>16</sup>. W ich ramach mówimy tutaj o trzech rodzajach dyofizytów, którymi byli: a) ci, którzy wierzyli w istnienie dwóch natur jednej osoby w Chrystu-

<sup>14</sup> Por. S. Brock, *The Syriac Orient: a Third 'Lung' for the Church?*, „Orientalia Christiana Periodica” 71 (2005), s. 5–6.

<sup>15</sup> Por. S. Brock, *Syriac Views on Emergent Islam*, w: G.H.A. Juynboll (red.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale, Edwardsville 1982, s. 13.

<sup>16</sup> Przedstawiony tutaj podział jest dalece uproszczony i odzwierciedla stan wiedzy propagowany przez ówczesnych teologów.

sie, jednej boskiej woli i jednego boskiego działania. Taka doktryna była właściwa Asyryjskiemu Kościołowi Wschodu, zwanemu powszechnie nestoriańskim. Kościół ten akceptował postanowienia dwóch pierwszych soborów powszechnych; b) ci, którzy wyróżniali w Chrystusie dwie natury, ale jedną boską osobę, dwie wole i dwa działania. Ta grupa akceptowała postanowienia doktrynalne soboru chalcedońskiego (451 r.) i należeli do niej melchici; c) ci, którzy wierzyli w istnienie dwóch natur w Chrystusie, jednej boskiej osoby, podwójnej woli i podwójnego działania. Mowa tutaj o maronitach. Byli także i monofizyci, którzy utrzymywali, że Chrystus ma tylko jedną naturę, jedną osobę, jedną wolę i jedno – boskie – działanie. Taka doktryna przyświecała tzw. jakobitom<sup>17</sup>.

### 3.2. JĘZYK

Poruszając kwestię języka arabskiego, jego adaptacji, warto posłużyć się tutaj przykładem Palestyny. Mimo kosmopolitycznego i wielojęzycznego charakteru Palestyny, to greka odgrywała wiodącą rolę w formacji kultury kościelnej regionu w początkach VIII wieku. Taki status tego języka był bez wątpienia związany z arbitralną rolą, jaką odgrywał Kościół grecki na polu ortodoksji<sup>18</sup>. Grecki był językiem administracji, teologii, liturgii, oraz greckiej hierarchii. To nim posługiwano się na soborach oraz synodach, tak generalnych, jak i prowincjalnych. Jednak jako język liturgii i proklamacji Słowa Bożego ustępował z czasem miejsca językowi autochtonów – aramejskiemu<sup>19</sup>. Drugim językiem jest, wspomniany powyżej, język syryjski, rozwijany w monasterach pomiędzy V a VII wiekiem. Język syryjski, inaczej język aramejski Edessy, można zasadniczo podzielić na dwie grupy: zachodnią (używany przez Kościół melchicki, Syryjski Kościół Ortodoksyjny oraz Kościół maronicki) oraz wschodnią (Asyryjski Kościół Wschodu). Język ten odgrywał ważną rolę na całym chrześcijańskim Wschodzie, będąc językiem kościołów przede-

<sup>17</sup> Por. G. Troupeau, *La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIIe siècle*, „Cahiers de Civilization Médiévale” 14 (1971), s. 1–3.

<sup>18</sup> Por. S.H. Griffith, *From Aramaic to Arabic: the Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods*, „Dumbarton Oak Papers” 51 (1997), s. 11; tenże, *Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the 9th Century; the Example of the ‘Summa Theologiae Arabica’*, „Byzantion” 56 (1986), s. 120; R.P. Blake, *La littérature grecque en Palestine au VIIIe siècle*, „Le Muséon” 78 (1965), s. 367–80.

<sup>19</sup> Por. J. Corbon, *L’Église des Arabes*, Paris 1977, s. 40–1.

feskich (Asyryjski Kościół Wschodu), jak i kościołów przedchalcedońskich (np. Syryjski Kościół Ortodoksyjny), lecz nie miał większego znaczenia właśnie w Palestynie. Przyczyn tego stanu rzeczy może być kilka. Po pierwsze, prawdopodobnie z racji silnych więzów z Konstantynopolem. Po drugie, z powodu triumfu teologii chalcedońskiej w Patriarchacie Jerozolimskim. Po trzecie natomiast, także z racji czysto praktycznych – Jerozolima była celem pielgrzymek z całego ówczesnego świata chrześcijańskiego<sup>20</sup>. Argument ten znajduje silne oparcie w Itinerarium pątniczki Egerii, opisującym realia Jerozolimy końca IV wieku<sup>21</sup>.

Poruszamy tutaj problem Palestyny nie bez powodu, gdyż jej silne konotacje z językiem, kulturą i teologią grecką chalcedońską czyni ten region niegościnnym względem obcych wpływów. Ale to właśnie palestyńskie chrześcijaństwo jest środowiskiem, które jako pierwsze zaczęło używać języka arabskiego w teologii. Prawdopodobną przyczyną tego stanu była posuwająca się arabizacja społeczeństwa. Wyparcie z powszechnego użycia języka greckiego, do którego doszło gdzieś na przełomie VIII i IX wieku, przyspieszyło proces „dojrzewania” Palestyny do konwersji na język arabski także w aspekcie życia religijnego. Sama „konwersja” jako taka nie powinna być postrzegana w kategorii aktu masowego i dokonanego<sup>22</sup>, lecz rozumiana w sensie adaptacji języka i swoistego, wewnątrzchrześcijańskiego samookreślenia wobec kilku innych wspólnot chrześcijańskich zamieszkujących kalifat, zróżnicowanych pod względem wyznania wiary, preferencji językowych oraz teologii. Stąd też pierwsze teksty przełożone na arabski już w VIII wieku, to kluczowe dla funkcjonowania wspólnot chrześcijańskich księgi kościelne, takie jak: Biblia, teksty patrystyczne, homilie, teksty hagiograficzne, wyznania wiary czy kanony prawne regulujące wewnętrzne życie wspólnot. Oprócz tej kategorii pism, należy również wspomnieć o drugiej grupie bardzo istotnych tekstów apologetycznych, także i ich geneza w języku arabskim

<sup>20</sup> Por. S.H. Griffith, *Melkites, Jacobites, and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria*, w: D. Thomas (red.), *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years*, Leiden, Boston, Köln 2001, s. 9, 16; M.M. Bar-Asher, *Le syro-palestiniens – Études grammaticales*, „Journal Asiatique” 76 (1988), s. 33.

<sup>21</sup> Opis liturgii celebrowanych w Jerozolimie pod kątem języka zob. w: Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, W. Szoldrski (tłum.), PSP 6, 226.

<sup>22</sup> Łaciński biskup Akry, Jacques de Vitry (\*1170–†1240), opisuje w swojej *Historii Jerozolimy* liturgię, która sprawowana po grecku, łączy tak Greków jak i „Syryjczyków”, mianem których nazywa on zarabizowanych melchitów. Por. Jacques de Vitry, *The History of Jerusalem: AD 1180*, A. Steward (tłum.), London 1896, s. 68–69.



sięga VIII wieku. Warto zauważyć, że na terenach, gdzie pierwszoplanową rolę odgrywał język syryjski, konwersja na język arabski zachodziła o wiele wolniej, a pierwszymi tekstami, jakie powstały tam w nowej *lingua franca*, są pisma apologetyczne<sup>23</sup>.

Zasadniczo do tego momentu naszych rozważań możemy przyjąć niemal za pewnik, że głównym faktorem, który uległ zmianie w kontekście funkcjonowania kościołów Wschodu, był język. Pojawienie się języka arabskiego nie wpłynęło chociażby na zawartość ksiąg kościelnych, o których mowa powyżej. Kościoły te zachowały też ciągłość tradycji, zarówno w liturgii, jak i doktrynie. Dotychczasowe języki zostały zamieniane na arabski, ale zmianie nie podlegał depozyt wiary<sup>24</sup>. Przejście na nowy język niekoniecznie było podyktowane chęcią interkomunikatywności chrześcijaństwa z islamem, ale koniecznością bycia zrozumiałym przez własnych wiernych, których językiem codziennego życia stał się arabski. Greka, szybciej niż syryjski, zniknęła z przestrzeni życia publicznego. Taki rozwój sytuacji świadczy o tym, że w konfrontacji z nową rzeczywistością chrześcijanie nie utracili swej tożsamości i odrębności. Podwaliny doktrynalne poszczególnych kościołów Bliskiego Wschodu pozostawały nienaruszone i wiernie przekazane przez tradycję teologiczną tychże wspólnot. To ona stała się istotną bazą w nieuchronnej konfrontacji istniejących obok siebie dwóch religii.

#### 4. SPOTKANIE I ODPOWIEDŹ

Teologia arabskich chrześcijan nie była dziełem przypadku. Spotkanie i zapoznanie się z podstawowymi prawdami wiary obu religii wyzwoliło swoistą reakcję łańcuchową w postaci dzieł literatury apologetycznej, tak chrześcijańskiej jak i muzułmańskiej. Chrześcijańska teologia arabska narodziła się prawdopodobnie w I poł. VIII wieku w Palestynie, w mechickich klasztorach Mār Sābā i Mār Chariton, położonych na

---

<sup>23</sup> Por. S.H. Griffith, *The Monks of the Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic*, „The Moslem World” 78 (1988), s. 5–6; tenże, *The Church*, s. 49.

<sup>24</sup> Za przykład można podać wyznanie wiary melchickiego biskupa Ḥarrānu Teodora Abū Qurra (\*VIII w.–†816). Teodor Abū Qurra, *Maymar yuḥaqqiqu anna dīn Allāh alladhī ya'khudhu Allāh bihi l-'ibād yawm al-qiyāma wa-lā yaqbalu minhum dīnan ghayrahu wa-huwa l-dīn alladhī kharajat bihi l-ḥawāriyyūn ilā aqtār al-arḍ wa-jamī' umam al-dunyā wa-huwa rusul al-Masīḥ rabbīnā*, w: I. Dick, *Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra*, „Le Muséon” 72 (1959), 53–67.

południe od Jerozolimy. Charakteryzowała się ona zasadniczo dwoma nurtami: a) patrystycznym, opartym na tłumaczeniu lokalnych tekstów hagiograficznych lub lokalnych historii, np. zdobycie Jerozolimy w 614 r.; oraz b) apologetycznym, który teologia chrześcijańska wypracowała w konfrontacji z islamem<sup>25</sup>. Konfrontacja ta mogła okazać się owocna, po pierwsze, z racji sprzyjającej, intelektualnej atmosfery, która umożliwiała wymianę myśli między chrześcijanami a muzułmanami. Po drugie, z racji muzułmańskiej otwartości na kulturowe wartości chrześcijaństwa<sup>26</sup>.

Czym zatem jest w swej istocie teologia arabskich chrześcijan? Co kształtowało ich tożsamość i było bastionem religijnej niezawisłości?

#### 4.1. TEMATYKA

Warto wspomnieć, że do jednego z pierwszych spotkań chrześcijan z islamem doszło, według tradycji, w Medynie, za życia Mahometa. Chrześcijańska delegacja z Najranu, miasta położonego dziś na saudyjsko-jemeńskim pograniczu, miała przybyć do Mahometa celem pertraktacji ewentualnego przyłączenia się do niego. Spotkanie to miało raczej charakter konfrontacyjny i zorientowany na konwersję. Propozycję tą chrześcijanie odrzucili, a echo tego wydarzenia wybrzmiewa w Surze 3:59–61<sup>27</sup>. Charakter tego spotkania, jak utrwalone w tym tekście, mógł być uważany za swoistą ikonę, model w międzyreligijnych konfrontacjach doby IX i X wieku. Zatem nie będzie uproszczeniem stwierdzenie, że owocem spotkania z teologią islamu są teksty apologetyczne, których nadrzędnym celem powstawania było umocnienie wiary, jak i wiedzy ich pierwszorzędnych odbiorców, to jest samych chrześcijan<sup>28</sup>. Teksty te

<sup>25</sup> Por. Kh. Samir, *Pour une théologie Arabe contemporain. Actualité du patrimoine Arabe chrétien* (dalej *Pour*), „Proche Orient Chrétien” 38 (1988), s. 71.

<sup>26</sup> Zob. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society [2nd-4th/8th-10th centuries]*, London 1998.

<sup>27</sup> „Zaprawdę, Jezus jest u Boga jak Adam: On stworzył go z prochu, a następnie powiedział do niego: «Bądź!» – i on jest. Prawda pochodzi od twego Pana, nie bądź więc z liczby wątpiących! A kto się będzie z tobą sprzeczał w jej przedmiocie po tym, jak otrzymałeś wiedzę, to powiedz: «Pozwólcie! Wezwijmy naszych synów i waszych synów, nasze kobiety i wasze kobiety, nas samych i was samych, potem będziemy się pokornie modlić i wzywać przekleństwa Boga na kłamców!»” (S 3:59–61)

<sup>28</sup> Por. Kh. Samir, *Pour*, s. 72; I.M. Beaumont, *Christology in Dialogue with Muslims*, Oxford 2005.

prezentują także niekwestionowaną oryginalność, przedstawiają bowiem interior chrześcijańskiej teologii, adresując ją także żyjącym obok muzułmanom. Celem tej apologetyki była obrona racjonalności głównych prawd wiary w kontekście tego samego języka, jaki używany był przez muzułmańskich rozmówców, którzy wsłuchując się w nauczanie Koranu, kwestionowali zasadnicze punkty chrześcijańskiej doktryny. Warto dodać, że chrześcijańska ekspozycja wiary niejednokrotnie osadzana była na schematach wypracowanych przez teologów muzułmańskich promujących wiarę w Koran i tradycje Mahometa<sup>29</sup>. Dyskurs teologiczny skupiający uwagę na rozumowym ujęciu (*kalām*)<sup>30</sup> takich dogmatów jak Wcielenie czy Trójca Święta, brał pod uwagę ówczesny kontekst, w jakim znajdowała się teologia muzułmańska, dzięki czemu własne credo było wyrażane we właściwych tejże teologii, oraz zrozumiałych także przez innych, sformułowaniach.

Tematykę podejmowaną przez apologetów chrześcijańskich ograniczymy do trzech zagadnień zajmujących poczesne miejsce we wspomnianych tekstach, czyli problemu autentyczności Biblii, dogmatu Wcielenia oraz Trójcy Świętej. Do innych tematów podejmowanych w ramach szeroko rozumianego dialogu teologicznego można zaliczyć debatę na temat autentyczności religii chrześcijańskiej oraz muzułmańskiej, chrześcijańską egzegezę Koranu, ewaluację prorockiej misji Mahometa, objawiony charakter Koranu, zagadnienie wolnej woli oraz wyborów moralnych, kult i życie chrześcijańskie, sakramenty, czy też cześć krzyży i obrazów.

---

<sup>29</sup> Por. S.H. Griffith, *The Church*, s. 75.

<sup>30</sup> Z muzułmańskiego punktu widzenia, *kalām* był przede wszystkim rozumowaniem formalnym lub spekulatywnym w religii. Był racjonalnym, konceptualnym i logicznie regulowanym sposobem dyskusji, w którym zasadnicze doktryny były utrzymywane tak, by mogły być rozumowo udowodniane na bazie uniwersalnie akceptowanych założeń i zasad. *Kalām* postrzegany było jako autonomiczna i racjonalnie krytyczna metafizyka. Z punktu widzenia chrześcijańskich *mutakallimūn* – którzy byli apologetami – *kalām* był metodą intelektualnie dowodzącą wiarygodność doktryny chrześcijańskiej w ich odpowiedzi na ataki muzułmańskich adwersarzy. Por. S.H. Griffith, *Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion*, w: Kh. Samir, J.S. Nielsen, *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750–1258)*, Leiden: Brill 1994, s. 3; tenże, *'Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān: Christian Kalām in the First Abbasid Century*, „Le Muséon” 96 (1983), s. 145, 155, 157–8; tenże, *Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īyah, a Christian „mutakallim” of the First Abbasid Century*, „Oriens Christianus” 64 (1980), s. 169–201; M. Sadowski, *Chrześcijańska arabskojęzyczna literatura apologetyczna Bliskiego i Środkowego Wschodu w okresie Abbasydów (750–1050)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 32 (2012), s. 91.

## 4.2. AUTENTYCZNOŚĆ RELIGII

Święta Księga islamu wzmiankuje Torę i Ewangelię. Wypowiada się o nich przyjaźnie, ukazując ich pierwotność i boskie pochodzenie<sup>31</sup>. Na kartach Koranu Bóg poucza wręcz muzułmanów, aby w zwątpieniach zwrócili oczy na „tych, którzy czytają Księgę” (S 10:94)<sup>32</sup>. Obiecującym, z punktu widzenia spotkania, tekstem jest Sura 29:46<sup>33</sup>, jednakże w jej kontekście dojdzie później pomiędzy żydami, chrześcijanami a muzułmanami do konieczności przedstawienia dowodów uwierzytelniających własne pisma<sup>34</sup>. Stąd też Biblii czy Ewangelii należało bronić.

Zawartość Koranu była dla chrześcijan przyczyną wielu wyzwania natury teologicznej. Wysiłki chrześcijańskich apologetów miały na celu ukazanie, że nauczane przez nich treści zasadzone były w Biblii. Jednak napotykali oni tutaj dość poważną trudność w postaci specyficznego stosunku muzułmanów do tekstu biblijnego. Idąc w kierunku analizy treści biblijnych i ich dalszego doktrynalnego rozwoju, istotnym zarzutem stawianym przez muzułmańskich myślicieli była relacja chrześcijańskich dogmatów do soborów powszechnych. Uważali oni, że mimo, iż prawdy wiary znajdowały oparcie w Biblii *implicite*, były one jednak formułowane na soborach, a to zdaniem muzułmanów, podważało ich wiarygodność, jako nieistniejących *explicite* w nauczaniu Jezusa. To sobory, ich zdaniem, ponoszą odpowiedzialność za sfalszowanie orędzia Jezusa<sup>35</sup>. Słowa obrony znajdujemy u Teodora Abū Qurra, według którego

<sup>31</sup> „Jeszcze dawniej została zesłana Księga Mojżesza, jako przewodnik i jako miłosierdzie. A to jest Księga potwierdzająca prawdę – w języku arabskim – dla ostrzeżenia tych, którzy są niesprawiedliwi, i radosna wieść dla czyniących dobro” (S 46:12).

<sup>32</sup> Mowa tutaj o tzw. *ahl al-Kitāb* („Posiadacze Pisma”, „Lud Księgi”). Jest to termin, którym Koran oraz wyrastająca z niego terminologia muzułmańska, opisuje żydów i chrześcijan, depozytariuszy objawionych wcześniej Pism: Tory (*al-Tawrāt*), Psalmów (*al-Zabūr*) i Ewangelii (*al-Injil*). W późniejszym okresie określenie to rozszerzono także na sabejczyków, zoroastrian, a nawet hinduistów. Por. G. Vajda, *Ahl al-Kitāb*, w: H.A.R. Gibb, – et all. (red.), *The Encyclopedia of Islam*, dz. cyt., t. 1, 264.

<sup>33</sup> „I nie sprzeczaćcie się z ludem Księgi inaczej, jak w sposób uprzejmy – z wyjątkiem tych spośród nich, którzy są niesprawiedliwi – i mówcie: «Uwierzyliśmy w to, co nam zostało zesłane, i w to, co wam zostało zesłane. Nasz Bóg i wasz Bóg jest jeden i my jesteśmy Mu całkowicie poddani»”.

<sup>34</sup> „Oni mówią: «Nikt nie wejdzie do Ogrodu, prócz wyznawców judaizmu lub chrześcijan». Takie są ich pragnienia. Powiedz: «Przytoczcie wasz argument, jeśli jesteście prawdomówni!»” (S 2:111).

<sup>35</sup> Por. ‘Abd al-Jabbār, *Tathbit dalā’il al-nabūwah*, G.S. Reynolds, Kh. Samir (red.

wszelkie niejasności i kontrowersje doktrynalne powinny być rozwiązywane właśnie na soborach, poprzez postanowienia których przemawia sam Duch Święty<sup>36</sup>. W kontekście odrzucenia normatywnego charakteru Biblii, należy wspomnieć islamską doktrynę o jej fałszerstwie (*taḥrīf*). Koncepcja ta dotyczyła zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. W opinii jednych należy mówić o zniekształceniu znaczenia tekstu (*taḥrīfal-ma'nā*), inni natomiast mówią o fałszerstwie tekstu jako takiego (*taḥrīf al-nass*)<sup>37</sup>. Muzułmańscy apologeti twierdzili również, że zarówno Tora (*tawrād*), jak i Ewangelia (*inḡīl*) zostały przez chrześcijan sfalszowane, tak pod względem zawartości, jak i interpretacji, stąd też mowa w Koranie o zmianie zawartości oryginalnego przesłania Bożego (por. S 2:75, 4:46, 5:13.41)<sup>38</sup>. Kolejnym zarzutem stawianym przez muzułmańskich pisarzy jest ukrywanie przez chrześcijan niektórych fragmentów Pisma, których treść pozostaje muzułmanom nieznana (S 2:42.140.146.159.174; 3:71.187)<sup>39</sup>. W takiej atmosferze podejrzliwości i nieufności względem chrześcijańskiego przekazu objawienia przebiegał unikalny i ograniczony do tamtego okresu dialog teologiczny pomiędzy chrześcijaństwem a islamem.

#### 4.3. JEDYNOŚĆ BOGA

Interesującym w tym zakresie jest zagadnienie dotyczące obrony dogmatu trynitarnego z jednoczesnym utrzymaniem prawdy o jedności

---

tłum.), *'Abd al-Jabbār. Critique of Christian Origins*, Provo 2010, s. 110–111; S. Griffith, *Muslims and Church Councils; the Apology of Theodore Abū Qurrah*, „*Studia Patristica*” 25 (1993), s. 282–283.

<sup>36</sup> Por. Teodor Abū Qurra, *Maymar fi taḥqīq nāmūs Mūsā l-muqaddas wa-l-anbiyā' alladhīna tanabba'ū 'alā al-Masīḥ wa-l-Inḡīl al-īāhir alladhī naqalahu ilā l-umam talāmīdh al-Masīḥ al-mawlūd min Maryam al-'adhrā' wa-taḥqīq al-urthūduksiyya llati yansubuhā l-nās ilā l-Khalkīdūniyya wa-ibṭāl kull milla tattakhidhu l-Naṣrāniyya siwā hādhi l-milla*, w: C. Bacha (red.), *Mayāmīr Thāwudūrs Abi Qurra usqif Ḥarrān*, Beirut 1904, s. 160–161.

<sup>37</sup> Por. M.A. Sirry, *Early Muslim-Christian Dialogue: a Closer Look at Major Themes of the Theological Encounter*, „*Islam and Christian-Muslim Relations*” 16 (2005), s. 372.

<sup>38</sup> Por. I. Di Matteo, *Il «Taḥrīf» o alterazione della Bibbia secondo i musulmani*, w „*Bressalione*” 38 (1922), s. 64; S.W. Griffith, *Gospel*, w J.D. McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden 2002, vol. II, s. 342–343; R. Caspar, J.M. Gaudeul, *Textes sur le «taḥrīf»*, „*Islamochristiana*” 8 (1980), s. 62; J. Waardenburg (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions: a historical survey*, New York, Oxford 1999, s. 43.

<sup>39</sup> Por. A. Bouamama, *La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle*, Alger 1988, s. 44.

Boga. Koran, a na jego podstawie, cała teologia islamu wyznają ścisłą, numeryczną jedność Boga, odrzucając tym samym Jego rozumienie z punktu widzenia chrześcijańskiego. Wydaje się, że podstawowym tekstem streszczającym całą islamską teologię jest Sura 112 (*al-ikhhlās*). Ten krótki tekst w czterech wersach wyklada naukę o jedyności Boga (*aḥad*), Jego wieczności (*al-ṣamad*), niezrodzoności (*lam yalid*) i niezrodzeniu (*wa lam yūlad*), oraz transcendencji (*wa lam yakun llahu kufiwan aḥadu*). Bóg, zatem, jest niezrodzony, bez początku, jak i sam nikogo nie zrodził. Koran wyraźnie odrzuca pluralistyczne rozumienie rzeczywistości Boskiej oraz zdecydowanie wypowiada się przeciwko Bożemu synostwu<sup>40</sup>.

Do prezentacji swej wiary, jak i jej obrony, średniowieczni arabskojęzyczni autorzy chrześcijańscy wykorzystali do tego celu żywą w VIII i IX w., prowadzoną w kontekście teologii islamu, dyskusję dotyczącą statusu ontologicznego Boskich atrybutów, tzw. koranicznych „imion Boga” (*asmā’ allāh al-ḥusnā*). Cechami takiej strategii były: a) asymilacja trynitarnych hipostaz z Bożymi atrybutami, w szczególności z tymi, które podaje Koran explicite, bądź dającymi się zeń logicznie wyprowadzić; b) twierdzenie, że zasadą doktryny trynitarnej jest uznanie w Bogu trzech fundamentalnych rzeczywistości; c) uznanie każdego atrybutu przymiotnikowego (np. istniejący) za odpowiadający formie rzeczownikowej (np. istnienie), będącej pewną rzeczywistością w Bogu; d) związek pomiędzy biblijnymi imionami „Ojciec”, „Syn”, i „Duch Święty” a takimi atrybutami, jak: „egzystencja” (*al-wujud*), „mowa” (*al-nuṭq*), „życie” (*al-ḥayāt*)<sup>41</sup>.

Islamska doktryna o boskich atrybutach ma swój początek w chrześcijaństwie, które odgrywało znaczącą rolę w formacji teologii muzułmańskiej. Migracja nauki o atrybutach do teologii islamskiej była przyczyną silnej wewnętrznej opozycji, gdyż uznaje się, że jest ona analogiczna do chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej<sup>42</sup>. Zagadnienie to związane jest prawdopodobnie z dwoma kluczowymi terminami używanymi w teologii chrześcijańskiej: *ma’nā* i *ṣifat*. Pierwszy z nich, *ma’nā*, korespondował znaczeniowo w omawianym okresie z greckim terminem *πράγμα*, uży-

<sup>40</sup> Odrzucenie dwóch bogów: S 16:51; odrzucenie współtowarzysza (*sharikun*): S 6:163, 10:18.28.29, 23:91; odrzucenie relacji w Bogu: S 6:100, 16:57, 17:111, 25:2, 112:3; odrzucenie synostwa: S 4:171, 5:73, 19:34.35.

<sup>41</sup> Por. M.N. Swanson, *Are Hypostases Attributes? An Investigation into Modern Egyptian Christian Appropriation of the Medieval Arabic Apologetic Heritage*, „Parole de l’Orient” 16 (1990–1991), s. 239–240.

<sup>42</sup> Zob. Poglądy mutazylitów: A.N. Nader, *Le Système philosophique des Mu’tazila*, Beyrouth 1984.

wanym w odniesieniu do osób boskich. Drugi natomiast *şifat*, to termin wywodzący się od czasownika *waşafa* (*opisywać, przypisywać*). Teologia wczesnego islamu zasadniczo skupiała swą uwagę na trzech koranicznych własnościach Boga: „istniejący” (*al-qayyūn*)<sup>43</sup>, „żyjący” (*al-hayy*)<sup>44</sup> oraz „wiedzący” (*al-‘alīm*)<sup>45</sup>. Oprócz tych, z biegiem czasu dodawano do listy kolejne atrybuty<sup>46</sup>. Niemniej jednak to właśnie te trzy znalazły się w centrum kontrowersji. Istotnym faktem w tym kontekście jest to, że teologia chrześcijańska charakteryzując poszczególne osoby boskie używała takich samych zwrotów jak muzułmańska<sup>47</sup>. Biorąc pod uwagę te opisy wraz z ich różnorodnością, islam w efekcie odrzucił chrześcijańską doktrynę trynitarną. Przeszkodą nie było tutaj przypisanie poszczególnych atrybutów Boskim hipostazom (Synowi i Duchowi), ale uznanie ich za równe „istnieniu” w Bogu, a w konsekwencji uznanie ich bóstwa. Z chrześcijańskiego punktu widzenia atrybuty boskie uznawano za atrybuty esencjalne (*şifat al-dhāt*)<sup>48</sup>, utożsamiając je właśnie z równymi sobie hipostazami<sup>49</sup>, podczas gdy teologia muzułmańska postrzegając te atrybuty za „rzeczy” odwieczne i nieodłącznie istniejące w Bogu, ale Jemu nierówne. Wracając do terminologii, *şifat* był pośrednio używany przez autorów chrześcijańskich w dyskursie trynitarnym na określenie boskiej hipostazy. Teologia trynitarna greckich Ojców Kościoła mówiła o zasa-

<sup>43</sup> S(=Sura) 2:256

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> S 2:30.

<sup>46</sup> Por. Shahrastāni, *Livre des religions et des sectes*, D. Gimaret, G. Monnot (tłum.), Peeters 1986, s. 178–179.

<sup>47</sup> Tutaj wymienić można następujące: Ojciec: „dobroć”, „istota”, „auto-egzystencja”, „egzystencja”; Syn: „życie”, „mądrość”, „wiedza”, „rozum”; Duch: „życie”, „mądrość”, „wiedza”, „moc”. Por. H.A. Wolfson, *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, „Harvard Theological Review” 49 (1956), s. 14–15.

<sup>48</sup> Obok nich należy wymienić atrybuty aktu (*şifāt al-fi‘l*), takie jak: stworzenie czy zmartwychwstanie.

<sup>49</sup> Por. Yahya Ibn ‘Adī, *Maqālah fi şihhāt i’tiqād al-Naşārā fi l-Bārī ‘azza wa-jalla annahu jawhar wāhid dhū thalath şifāt*, w: A. Périer, *Petits traités apologétiques de Yahyā ben ‘Adī*, Paris 1920, s. 22, 44; Al-Mu‘taman bin al-‘Assāl w dziele zatytułowanym *Summa Theologiae (Mağhmū’ usūl al-Dīn)*, pisze on o Trójcy Świętej następująco: „*bismi Allahi al-wāhidi bi-dhatihi, al-muthallath bi-şifātihi*”. Podobne wyrażenie znajdujemy w tekście Al-Şafi‘ego Ibn al-‘Assāl’a: „*al-bay‘atu al-Masīhiyatu ta‘ataqidu anna al-barī‘a ta‘ālī jawharun wāhidun, mawşūf bi-şifāt al-kamāl: wa annihu yūşafu bi-thalāthati aqānīmi: wa huwa al-ab wa al-ibn wa al-rūh al-quddus*”. Kh. Samir, *Date de composition de la Somme Théologique d’ al-Mu‘taman b. al-‘Assāl*, „Orientalia Christiana Periodica” 50 (1984), s. 101; tenże, *Al-Şafi ibn al-‘Assāl. Brefs chapitres sur la Trinité et l’Incarnation*, *Patrologia Orientalis*, tom 42, s. 684.

dzie rozróżnienia (ιδιότηες) boskich hipostaz, którą w języku arabskim oddano za pomocą liczby mnogiej rzeczownika *ṣifāt*, korespondującym także z greckim terminem τὸ χαρακτηριστικόν. W teologii chrześcijańskiej wyróżnia się następujące charakterystyki poszczególnych boskich hipostaz: „niezrodzoność” (*lā walādat*) Ojca, „zrodzoność” (*al-walādat*) Syna i „pochodzenie” (*al-inbithāq*) Ducha Świętego<sup>50</sup>. Dodatkowo do tych tytułów arabscy chrześcijanie dodawali kolejne, wśród których są też i te cytowane przez Koran. Dla przykładu można wymienić: „istniejący” (*al-qa'im*), „słowo” (*al-kalimat*), „duch” (*al-rūh*)<sup>51</sup>; „dobry” (*al-jawād*), „mądry” (*al-ḥakīm*), czy „pełen mocy” (*al-qādir*)<sup>52</sup> itd.

#### 4.4. WCIELENIE

Zadanie definicji wiary w bóstwo i człowieczeństwo Jezusa, mimo, że w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim było zasadniczo pozbawione takich terminologicznych niuansów, które w starożytności stały się przyczyną rozłamów wewnątrzchrześcijańskich, nie było jednak zadaniem prostym do wykonania. Rdzeniem problemu jest fakt posiadania przez islam własnej chrystologii, własnej optyki w patrzeniu na osobę Jezusa i Jego rolę w teologii muzulmańskiej. Koraniczny Jezus jest głosicielem radykalnej, numerycznej jedyności Boga oraz swojego człowieczeństwa. Stąd też powracającym tematem w muzulmańskich pismach traktujących o chrześcijaństwie jest analiza treści podających, że w Chrystusie, odwiecznym i nieskończonym, Bóstwo stało się jednością z czasowym i dającym się opisać człowiekiem. Głównym problemem dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego jest odrzucenie przez chrystologię Koranu idei synostwa Bożego oraz śmierci Chrystusa na krzyżu<sup>53</sup>. Nie ma tam także

<sup>50</sup> Por. Teodor Abū Qurra, Maymar, dz. cyt., s. 56; Abū Rā'īta, *Risāla fi ithbāt dīm al-naṣraniyya wa-ithbāt al-Thālūth al-muqaddas* (dalej *Risāla fi ithbāt*), w: S.T. Keating, *Defending the "People of Truth" in the Islamic Period. The Apologies of Abū Rā'īta*, Leiden 2006, s. 114.

<sup>51</sup> Por. Elias z Nisibis, *Al-majlis al-awwal fi al-tawhīd wa al-tathlith*, w: Kh. Samir (red.), *Entretien d'Elie de Nisibe avec le Vizir Ibn 'Alī al-Mağribī, sur l'Unité et la Trinité, „Islamochristiana”* 5 (1979), s. 87n, 136. Zob. S 2:37, 2:256, 4:171, 15:29, 21:91.

<sup>52</sup> Por. Yaḥya Ibn 'Adī, *Maqālah yatabayyanu fiḥā ghalat Abi Yūsuf ibn Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī fi l-Radd 'alā al-Naṣārā*, „Revue de l'Orient Chrétien” 22 (1920–1921), s. 5. Zobacz także: S 6:65, 31:27, 46:2, 46:33, 57:1, 75:40.

<sup>53</sup> Zob. M. Swanson, *Folly to the Hunafā': The Cross of Christ in Arabic Christian-Muslim controversy in the 8th & 9th centuries A.D.*, Roma 1992.



miejsca na tytuł „Syn Boży”, ani śmierć krzyżową, której Jezus miał uniknąć, dostępując wniebowzięcia<sup>54</sup>. Taka chrystologia odrzuca całkowicie nie tylko aspekt wcielenia ale także zbawienia i odkupienia. Odpowiedź na tego typu zarzuty teoretycznie mogła obrać trzy następujące kierunki. Po pierwsze, uznać islam za fałszywą ideologię, stosując agresywną strategię propagowania chrześcijańskiej prawdy przy jednoczesnym ignorowaniu poglądów strony przeciwnej. Po drugie, zdystansować się względem muzułmanów i unikać wspomnianej, kontrowersyjnej tematyki. Po trzecie, zdać sobie sprawę z różnic w rozumieniu osoby Chrystusa, uznać muzułmanów za ludzi dobrej wiary, którym chrześcijański punkt widzenia powinien być przedstawiony jako wartościowy. Kierunek rozwoju teologii arabskich chrześcijan potoczył się tą ostatnią, prawdopodobnie, optymalną drogą. Pójście nią przysparzało kolejnych komplikacji, bowiem bliskowschodnie chrześcijaństwo było podzielone właśnie w zagadnieniach chrystologicznych. Od końca VIII w. notuje się dużą aktywność pisarską arabskich teologów, których dzieła chrystologiczne charakteryzuje teologiczna finezja. Obraz Chrystusa, jaki prezentuje nam Koran, mimo że miejscami zbieżny z Biblią (syn Marii, Mesjasz, posłaniec, Słowo Boga, sługa)<sup>55</sup>, to w części zasadniczej odrzuca najistotniejszą prawdę biblijną o Bożym synostwie Jezusa<sup>56</sup>.

Głównym oskarżeniem formułowanym przez teologów muzułmańskich w kontekście chrystologii była, według nich, niemożliwość i nielogiczność istnienia Boga posiadającego syna, uczestniczącego w Jego bóstwie. Według muzułmańskiego myśliciela, Al-Qāsima ibn Ibrāhima al-Rassī (†860), Bóg – aby być Bogiem – musi być jeden i oddzielony od innych istnień. Istota, która posiada syna (*walad*), nigdy nie jest jednością, natomiast istota, która generuje potomstwo, nie jest wieczna. Ponadto podkreśla on, że Jezus posiadał wszelkie cechy ludzkie i był zrodzony

---

<sup>54</sup> „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 zdaowało; 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. Przeciwnie! Wyniósł Go Bóg do Siebie! Bóg jest potężny, mądry!” S 4:157–158.

<sup>55</sup> Por. Syn Marii (*ibnu Mariama*) i Mesjasz (*al-Masih*): S 2:87; 3:45; 4:171; 5:17; 5:72.75. Posłaniec (*al-rasūl*): S 3:45–46.59.84;4:157.163.172; 5:110–118; 6:85; 19:22–35; 42:13; 43:57–64; 57:27; 61:6–14. Słowo Boga (*al-kalimatu Allāhi*) 3:45 ;4:171. Sługa (*‘abd*): S 19:30; 43:59.

<sup>56</sup> Por. Syn Boży (*ibnu Allāhi*): S 3:59; 4:171; 5:17; 5:72.75; 9:30–31;19:34–35; 61:6–14.

z Marii, tak jak każdy człowiek<sup>57</sup>. Interesującej odpowiedzi udzielił tutaj Yahya Ibn 'Adī (†974), twierdząc, że unia Boga z człowiekiem nie jest niemożliwa, a jej postawą jest ich wzajemna kompatybilność wynikająca z faktu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga<sup>58</sup>. Z kolei dla emira 'Amr bin al-'Aṣa (†664), adwersarza patriarchy Jana III Sedry (631–648)<sup>59</sup>, niewyobrażalna byłaby wszechmoc Jezusa w okresie prenatalnym<sup>60</sup>. Innym ważnym przykładem jest oskarżenie chrześcijan o *ṣāḥiba*, czyli przypisywane Bogu „towarzystwa”, które znajdujemy choćby w wypowiedzi kalifa al-Mahdiego podczas dyskusji z patriarchą Asyryjskiego Kościoła Wschodu Tymoteuszem I (†823).<sup>61</sup> Z kolei Teodor Abū Qurra (†816), melchicki biskup Harrānu, przywołuje cuda Jezusa jako dowód na Jego bóstwo i Boże synostwo<sup>62</sup>, a Chrystus jest zrodzony z Ojca przed

<sup>57</sup> Por. D. Thomas, *Christian Theologians and New Questions*, w: E. Grypeou, M.N. Swanson, D. Thomas (red.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden 2006, s. 260–261.

<sup>58</sup> Por. Yahya Ibn 'Adī, *Maqāla fī wujūd al-ta'annus al-ilāhī al-mukarram*, w: A. Périer, dz. cyt. s. 74.

<sup>59</sup> Tekst ten znajduje się w syryjskim manuskrypcie datowanym na lata 712 lub 714 i opisującym spotkanie pomiędzy Janem I (Samir: Jan III), a emirem 'Amr b. al-'As (Samir: 'Amr ibn Sa'd) – zarządcą Egiptu w latach 642–644 i 657–664. Tekst ten dotyczy takich zagadnień, jak podstawy chrześcijańskiej wiary, zaprezentowane przez jakobickiego hierarchę, który – co interesujące – wypowiada się w imieniu wszystkich chrześcijan. Por. N.A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection of Documents From the First Three Islamic Centuries (632 – 900 A.D.). Translations with Commentary*, Hatfield 1993, s. 11–46; Kh. Samir, *Qui est l'interlocuteur musulman du Patriarche syrien Jean III (631–648)?*, „Orientalia Christiana Analecta” 229 (1987), s. 388; G.J. Reinink, *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, „Oriens Christianus” 77 (1993), s. 171–3; F. Nau, *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens*, „Journal Asiatique” 11 (1915), s. 225–79.

<sup>60</sup> Por. Egartā d-Mār(y) Yohānnan paṛiyarkā meṭṭul mamllā d-mallel 'am amirā da-Mhaggrāyē, w: N.A. Newman, dz. cyt., s. 25. Zob. także *The Letter of 'Umar 'Abd al-'Aziz to Leo, King of the Christian infedels*, w: J.-M. Gaudeul, *The Correspondence between Leo and 'Umar. 'Umar's Letter re-discovered?*, „Islamochristiana” 10 (1984), s. 145.

<sup>61</sup> Por. Tymoteusz, *Al-muḥāwarah al-dīniyya allatī jarat bayna l-khalīfat al-Mahdī wa-Ṭimāthāwus al-jāthlī*, w: R. Caspar (red. i tłum.), *Les versions Arabes du Dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Calife Al-Mahdī (Ile/VIIIe siècle): «Mohammed a suivi la voie des prophètes»*, „Islamochristiana” 3 (1977), s. 125–126.

<sup>62</sup> Jest to ważny kontrargument w kontekście polemiki dotyczącej boskiego posłannictwa Mahometa. Por. Teodor Abū Qurra, *Maymar fī tahqīq nāmūs Mūsā l-muqaddas wa-l-anbiyā' alladhīna tanabba'u 'alā al-Masīḥ wa-l-Injīl al-ṭāhir alladhī naqalahu ilā l-umam talāmiḍh al-Masīḥ al-mawlūd min Maryam al-'adhrā' wa-tahqīq al-urthūdhuksiyya llatī yansubuhā l-nās ilā l-Khalkidūniyya wa-ibṭāl kull milla tattakhidhu l-Naṣrāniyya siwa hādhi l-milla*, w: C. Bacha (red.), dz. cyt., s. 151.

wszystkimi wiekami (*al-mawlūd min Allah qabl kulli al-dahūr*)<sup>63</sup>. Teodor, podobnie jak Tymoteusz, rozróżnia dwa zrodzenia: odwiecznie zrodzony Syn zamieszkiwał (*ħalla*) w łonie dziewicy Marii (*fī raħimi Maryama al-‘adhrā’*) i z jej ciała (*jasadan*) uformował własne (*jabalahu*)<sup>64</sup>. Inny melchicki pisarz, Buṭrus ibn Nastās al-Bayt Ra’s, autor *Księgi Dowodu* (*Kitāb al-Burhān*), błędnie przypisywanej Eutychiuszowi z Aleksandrii, stwierdza, że Chrystus, zarówno przed jak i po wcieleniu, pozostaje jeden (*fā-l-Masīħ waħid min qabl al-tajassud wa min ba‘da al-tajassud*)<sup>65</sup>. Celem dalszej argumentacji powołuje się także na opis przemienienia Jezusa (Mt 17,4–9) i podsumowuje, że Chrystus jest Synem Bożym według rodzaju (*genus*) i z Boskiej natury (*ibn Allahi bi-l-jins wa-l-kayān al-lāhiyy*), jak i Synem człowieczym według rodzaju i z ludzkiej natury (*ibn al-insāni bi-l-jins wa-l-kayān al-nāsiyy*)<sup>66</sup>.

#### 4.5. TERMINOLOGIA

Spotkanie chrześcijaństwa z islamem zaowocowało nie tylko nowością na polu podejmowanych zagadnień teologicznych. *Novum*, jakim było użycie języka arabskiego, jako języka wspólnot chrześcijańskich, natrafiło na niemały problem w postaci braku odpowiedniej teologicznej terminologii, a biorąc pod uwagę fakt, że do VIII wieku nie był on językiem ani filozofii ani teologii, stąd podjęto wysiłek by taką terminologię opracować. Przedstawiony powyżej tematyczny zarys zakresu dialogu teologicznego chrześcijaństwa z islamem domagał się zastosowania specjalistycznego języka. Przedsięwzięcie takie niejednokrotnie polegało na zapożyczeniu słów z języka potocznego, które nie miały wiele wspólnego

<sup>63</sup> Użyte przez Abū Qurra cytowane powyżej wyrażenie jest arabskim tłumaczeniem Credo nicejsko-konstantynopolańskiego (=τόν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων). Por. Teodor Abū Qurra, *Questions on the Son of God*, w: C. Bacha (red.), dz. cyt., s. 85; Z racji tego, że oryginały tytuł dzieła został utracony, cytuję jego angielską wersję za: J.C. Lamoreux, *Theodore Abū Qurra*, w: D. Thomas, B. Roggema, A. Mallett (red.), *Christian-Muslim Relations: a bibliographical history*, Leiden 2009, vol. I, s. 458–459; H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996, s. 150; *Mu‘jam al-muṣṭalahāt al-kanasiyyat*, al-Qāhirah 2003, vol. III, s. 115.

<sup>64</sup> Por. Teodor Abū Qurra, *Questions on the Son of God*, s. 85.

<sup>65</sup> Por. Eutychiusz z Aleksandrii, *Kitāb al-Burhān*, w: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (dalej CSCO) 192, s. 81, n. 130.

<sup>66</sup> Por. Eutychiusz z Aleksandrii, *Kitāb al-Burhān*, w: CSCO 192, s. 99, n. 164.

z nadanym im znaczeniem teologicznym<sup>67</sup>. Dodatkowym utrudnieniem była tutaj islamizacja istniejących terminów, polegająca na nadaniu im wykluczających, z perspektywy teologii chrześcijańskiej, znaczeń. Za przykład może posłużyć arabskie słowo *jawhar*, oznaczające perłę, klejnot, natomiast w kontekście filozoficzno-teologicznym tłumaczone jako *substancja* (οὐσία)<sup>68</sup>. W odpowiedzi na specyficzne muzułmańskie rozumienie pojęcia substancja (*jawhar*), asyryjski metropolita Nisibi, Elias (975), zarzuca jego stosowanie na rzecz terminu wywodzącego się z języka syryjskiego – arabskie *kiyān* (syr. *kiōn*)<sup>69</sup>. Obok wspomnianego tu, chrześcijańscy pisarze używali zamiennie jeszcze dwóch innych terminów w ogólnym znaczeniu substancji. Są to: *ṭabī'a*, „natura”, *dhāt*, „esencja”, czy *māhīyah*<sup>70</sup>, „istota”. Na równoznaczność tych terminów w tradycji patrystycznej powołuje się Jan z Damaszku, Butrus al-Bayt Ra's, czy Ibn al-Faḍl<sup>71</sup>.

Nieco inaczej wyglądała sytuacja w przypadku trynitarnego terminu osoba. Brakowało słownictwa arabskiego, które mogłoby być uznane przez większość autorów. Sięgnięto zatem do tradycji syryjskiej. Najbardziej rozpowszechnionym terminem, będącym synonimem greckiego ὑπόστασις, jest arabska transliteracja syryjskiego *qnūmō* – *uqnūm*, *qnūm*, w liczbie pojedynczej, oraz *aqanīm*, w liczbie mnogiej. Inne terminy, szczególnie arabskie natywne słowa, nie cieszyły się tak powszechnym zastosowaniem. Obok wyżej wspomnianego można tutaj wymienić także: *wajh*<sup>72</sup>, dosłownie: „twarz”, „oblicze”, „πρόσωπον”; czy *qiwām*, „ὑπόστασις”,

<sup>67</sup> Por. S.H. Griffith, *The Church*, s. 94.

<sup>68</sup> Słowo pochodzenia perskiego, wywodzące się od słowa *guhār*. Zarabizowana forma *jawhar shayf* oznacza istotę rzeczy, substancję. Por. F. Steinglass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1963, s. 1107; E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1863, vol. II, s. 275–276.

<sup>69</sup> Termin *jawhar* był szeroko używany w tekstach chrześcijańskich. W kontekście dyskusji teologicznej dotyczącej dogmatu trynitarnego Elias odrzuca jednak ten termin bowiem jego rozmówca rozumie każdą substancję (*jawhar*), jako rzecz materialną (*jism*). Stąd też, celem uniknięcia dwuznaczności, patriarcha posługuje się dalej zarabizowanym terminem pochodzenia syryjskiego (*kiyān* – „substancja”), który określa jako to wszystko, co istnieje, a nie jest przypadłością. Elias z Nisibi, *Maqāla fī kalimatān kiyān wa-ilāh*, w Kh. Samir, *Un traité nouveau d'Elie de Nisibe sur le sens des mots kiyān et ilāh*, „Parole de l'Orient” 14 (1987), n. 20–21, s. 137.

<sup>70</sup> Por. Abū Rā'īṭa, *Risāla fī ithbāt*, s. 106.

<sup>71</sup> Por. Jan z Damaszku, *Expositio fidei*, I, 8, w: PG 94, kol. 824B; Eutychiusz z Aleksandrii, dz. cyt., s. 7–8, n. 8; R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes* (750–1050), Paris 1985, s. 141.

<sup>72</sup> Używane przez Teodora Abū Qurra głównie w odniesieniu do człowieka, lecz

„subsystemacja”<sup>73</sup>. Apologeci arabscy używają także takich terminów jak: *shakhs*<sup>74</sup>, „indywiduum”, czy *jahat*<sup>75</sup>, „aspekt”.

Innym ważnym słowem, które pośrednio zostało zastosowane do wyrażenia troistości Boskich hipostaz, jest wspomniane już *ma'nā*<sup>76</sup>. Za jego popularyzatora można uznać Yaḥya Ibn 'Adī, dla którego było ono zasadniczym terminem stosowanym w rozumieniu hipostazy<sup>77</sup>. Samo słowo *ma'nā* w sensie teologicznym należy rozumieć jako „rzeczywistość”, natomiast w języku arabskim nieteologicznym rozumie się je jako „znaczenie”, „pojęcie”. *Ma'nā* w swej naturze nawiązuje do innego, znanego z teologii greckiej, terminu *τρόπος ύπαρξεως*, czyli „sposobu istnienia”<sup>78</sup> i jest rozumiane w arabskiej teologii chrześcijańskiej jako zasada rozróżniająca Boskie hipostazy<sup>79</sup>.

także w opisie Trójjedynego Boga. Por. Teodor Abū Qurra, *Maymar yuḥaqqiqū annahu lā yulzamu l-Naṣārā an yaqūlū thalātha āliha idh yaqūlūna l-Āb ilāh wa-l-Ibn ilāh wa-Rūḥ al-Qudus (ilāh) wa-anna l-Āb wa-l-Ibn wa-Rūḥ al-Qudus ilāh wa-law kāna kull wāḥid minhum tāmm 'alā ḥidatilihi*, w: C. Bacha (red.), dz. cyt., s. 33–35, 43.

<sup>73</sup> Butrus al-Bayt Ra's używa tego terminu w *Kitāb al-Burhān*. Abū Rā'īta dopełnia go słowem *dhāt* (esencja), mówiąc określając *hypostasis* właśnie jako „subsystemację esencji” (*qiwām dhāti*). Wg. Kazimirskiego, słowo to pochodzi od rdzenia *qāma* oznaczającego: powstać z kimś, stać obok kogoś, co zasadniczo pokrywa się z zakresem znaczeniowym greckiego ἵστημι. Por. Eutychiusz z Aleksandrii, dz. cyt., n. 32, s. 24–25; Abū Rā'īta, *Risāla fī ithbāt*, s. 106; tenże, *Al-risāla al-ūlā fī l-Thālūth al-muqaddas*, w: S.T. Keating, dz. cyt., s. 184–186; A. De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*, Paris 1860, vol. II, s. 837–838.

<sup>74</sup> Por. Abū Rā'īta, *Risāla fī ithbāt*, s. 112; Ibn al-Ṭayyib, *Maqāla fī l-tathlith wa-l-tawḥīd*, w: G. Troupeau, *Traité du docte Abū l-Farağ 'Abd Allāh ibn al-Ṭayyib sur la Trinité et l'Unité*, „Bulletin d'Etudes Orientales,” 25 (1972), s. 109; E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1872, vol. IV, s. 1517; A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā*, Paris 1938, s. 156.

<sup>75</sup> Aspektów tych nie należy rozumieć w sensie „aspektów myślnych,” ale jako synonim πρόσωπον. „*wa inna al-qawāmāt allatī hiya al-jahāt tamīzu bilā iftirāq wa tajam'm'a bilā ikhtilāf. wa hiya al-ab wa al-ibn wa al-rūḥ al-quddus: asmā' thalatha al-jahāt thalatha fī jawhari ilahi wāḥidi*”. Eutychiusz z Aleksandrii, dz. cyt., s. 27, n. 36.

<sup>76</sup> O błędnej interpretacji znaczenia tego terminu, nadanego mu przez A. Périer zob. E. Platti, *Yahyā ibn Adī, Théologien Chrétien et Philosophe Arabe*, Leuven 1983, s. 80–81; R. Haddad, dz. cyt., s. 169.

<sup>77</sup> Zob. także: Ibn al-Ṭayyib, dz. cyt., w: G. Troupeau, dz. cyt., s. 119.

<sup>78</sup> Por. Bazyl Wielki, *Adversus Eunomium* IV, w: PG 29, kol. 681A; Jan z Damaszku, *Expositio fidei* VII, w: PG 94, kol. 816C–817A.

<sup>79</sup> Por. Yaḥya Ibn 'Adī, *Maqālah fī ṣiḥḥat*, w: A. Périer, dz. cyt., s. 16; tenże, *Jawāb 'an masā'il sa'anahā 'anhā sā'il fī l-aqānim al-thalathah al-ilāh al-wāḥid*, w: A. Périer, dz. cyt., s. 41.

Termin *khawāṣṣ* wprowadzony przez arabskojęzycznych teologów, ma swe korzenie, prawdopodobnie, w dziełach Jana z Damaszku. *Khawāṣṣ*, podobnie jak *ma'nā*, jest rozumiany jako „zasada rozróżniająca” trzy hipostazy, „właściwość esencjalna” tychże (ekwiwalent używanego przez Jana z Damaszku terminu ἰδιότητες). Warto zauważyć, że autorzy arabscy czasami utożsamiają *khawāṣṣ* także z *aqānīm*<sup>80</sup>.

## 5. DIALOG

Samo zagadnienie dialogu jest interesujące i raczej niespotykane w dotychczasowej historii chrześcijaństwa. Konwersacja z islamem była urozmaicona, przybierała różne formy. Dość często spotykamy narracje będące zapisem publicznej debaty, w której chrześcijański mówca, w obecności przedstawicieli muzułmańskich władz oraz uczonych, miał za zadanie bronić swej wiary. Oprócz wymiaru historycznego, pisma te odgrywają, przede wszystkim, ważną rolę literacką i społeczną, z racji ich cyrkulacji w kręgach chrześcijańskich. Tego typu narracje zapraszały niejako czytelnika do wirtualnego uczestnictwa w debacie, postawienia siebie w niełatwej sytuacji konfrontacji, wymagającej umiejętności prezentacji swej wiary. Sprawne obchodzenie się z prezentowanymi zagadnieniami oraz zdobycie przewagi nad adwersarzem są tutaj ważnymi wskazaniem metodologicznymi<sup>81</sup>. Mamy także formę opartą na pytaniach i odpowiedziach, która zyskała dużą popularność w literaturze doby IX wieku, odzwierciedlając często warunkowy styl pytań, charakterystyczny dla islamskich tekstów *kalām*<sup>82</sup>. Trzecią formą wpisującą się w dialog, jaką znamy, jest bardzo popularny rodzaj apologetyki, jakim była wymiana listów. Korespondencja taka zazwyczaj rozpoczynała się zaproszeniem do przyjęcia swojej religii przez adresata, po którym następowała przedsta-

<sup>80</sup> Por. Jan z Damaszku, *Expositio fidei*, I, 8, w: PG 94, kol. 824B; Yaḥya Ibn 'Adī, *Maqālah fi ṣiḥhat*, w: A. Périer, dz. cyt., s. 22; należy wspomnieć także Ibn al-Muqaffa' czy Eliasza I. Zob. H. Rachid, dz. cyt., 179.

<sup>81</sup> Do najważniejszych pism tego rodzaju należy zaliczyć następujące dialogi: patriarchy Jana I z emirem 'Umayr ibn Sa'd al-Anṣārī; mnicha z Bēt Hālē z anonimowym arabskim notabłem, patriarchy Tymoteusza I z kalifem al-Mahdī, Abrahama z Tyberiady z 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimī, czy słynne senase (*majlis*) Eliasza z Nisibi.

<sup>82</sup> Na uwagę zasługują tutaj: *Scholion* Teodora Bār Kōni, tzw. *Summa Theologiae Arabica* (przypuszczalnie autorstwa Teodora Abū Qurra), czy *Kitāb al-masā'il wa al-ajwibat* autorstwa 'Ammāra al-Baṣṣī.

wienie racji<sup>83</sup>. Warto zauważyć, że istnieje prawdopodobieństwo, że duża część tego typu tekstów została skomponowana w ramach jednego dzieła, nie mając nic wspólnego z realną korespondencją<sup>84</sup>. W konwersacji były pomocne także systematyczne traktaty, czy też listy (*risālat*), w których poruszane były wszelkie tematy teologicznego dialogu między chrześcijanami a muzułmanami. Są one istotne również z tego względu, że odzwierciedlają kulturę intelektualną adresatów oraz dostarczają informacji na temat wiedzy, jaką chrześcijanie posiadali o teologii muzułmańskiej<sup>85</sup>.

Wymienione formy interakcji są kolejnym *novum* jakie teologia arabskich chrześcijan zdaje się wносить do jej dziedzictwa sensu largo. Potrzeba obrony a także otwartość i znajomość panujących w teologii muzułmańskiej trendów, były niewątpliwym atutem, mądrością i pomostem, który łączył wyznawców obu religii we wzajemnym zrozumieniu i poszanowaniu.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Konwersacja chrześcijaństwa z islamem, była zjawiskiem teologicznie bogatym, tak aspekcie treści, jej nośnika, jak i formy prezentacji. Również zbiór adresatów należy uznać za urozmaicony. Trzeba pamiętać, że apologie, które stanowiły dużą część arabskiej myśli chrześcijańskiej, nie były wymierzone jedynie w ofensywną doktrynę islamu, ale nade wszystko, były opracowane na potrzeby poszczególnych wspólnot chrześcijańskich celem umocnienia wiary, lepszej jej znajomości oraz obrony. Nie sposób więc przejść obojętnie obok chrześcijańskiej tradycji teologicznej wyrażonej w języku arabskim. Język ten stał się nie tylko nośnikiem treści, której źródła tkwią w spotkaniu i wymianie myśli, ale był także i medium, które to spotkanie uczyniło w ogóle możliwym. Wyjaśnienie partykularnych teologii, które poszczególnym elementom mozaiki bliskowschodniego chrześcijaństwa nadawały tożsamości i odrębności, było

---

<sup>83</sup> Dla przykładu: korespondencja między cesarzem Leonem III a kalifem 'Umarem II, lub między ibn al-Munaggim, Hunayn ibn Ishāq i Qustā ibn Lūqā.

<sup>84</sup> Zob. S.H. Griffith, *The Church*, s. 88.

<sup>85</sup> Najstarszym znanym nam zabytkiem literatury tego typu jest dzieło anonimowego autora *Fi tathlith Allāh al-wāhid* (*O Bogu w Trójcy jedynym*). Po nim można wymienić pisma Teodora Abū Qurra, Buṭrusa ibn Nasṭās al-Bayt Ra's, Abū Rā'īta, czy Pawła z Antiochii.

jednym z pierwszych owoców wypowiedzi w nowej *lingua franca*. Warto także wspomnieć, że pojawienie się islamu przyspieszyło również proces tłumaczenia Biblii na arabski, bowiem jej istnienie w czasach przed-islamskich jest ciągle sprawą dyskusyjną<sup>86</sup>.

**Streszczenie. Teologia arabskich chrześcijan. *Novum* czy *déjà vu*?** Historia chrześcijaństwa arabskiego ma swoją genezę w muzułmańskiej konkwiście Bliskiego Wschodu. Teologia spisana po arabsku jest wypadkową dotychczasowych kościelnych tradycji obecnych na omawianym terenie, greckiej i syryjskiej, oraz teologii muzułmańskiej. Nie jest ona hybrydą, trzecią drogą, ale swoistą odpowiedzią na stawiane wyzwania i zagrożenia natury teologicznej. Teologia arabskich chrześcijan nie jest produktem wtórnym, czy inną wersją językową rodzimych tradycji. Jest ona nową jakością. Nowość ta osadza się na podejmowaniu zagadnień teologicznych w dialogu z islamem, z uwzględnieniem jego retoryki, kreatywnością w zakresie terminologii arabskojęzycznej oraz różnorodnością form obrony wiary i jej prezentacji.

**Słowa kluczowe:** Arabscy chrześcijanie, islam, Biblia, Koran, Trójca św., Wcielenie, język arabski, dialog.

**Abstract. The theology of Arab Christians. *Novum* or *déjà vu*?** The history of Arab Christianity has its roots in the Muslim conquest of the Middle and the Near East. The Arab Christian theology that emerged is a result of both Greek and Syriac traditions but also as a response to Muslim theology. This situation came about from the challenges of the mingling of the cultures of the time and also responses to the misconceptions that arose. Further, it is also worth noting that this theology that emerged was not merely a by-product of something else, or even another language version of a local tradition, but it should be considered something completely new. This becomes evident in the theological dialogue with Islam, when we see that this Christian theology makes use of Islamic rhetoric, it is also seen in its creativity with respect to theological Arabic terms, and in the different forms in which it presents the faith and the way it defends it.

**Keywords:** Arab Christians, Islam, Bible, Quran, Trinity, Incarnation, Arabic language, dialogue.

---

<sup>86</sup> Por. S.H. Griffith, *The Bible in Arabic*, Princeton 2013, s. 91–96.