

MICHAŁ SADOWSKI
Rzym

CHRZEŚCIJAŃSKA ARABSKOJĘZYCZNA LITERATURA APOLOGETYCZNA BLISKIEGO I ŚRODKOWEGO WSCHODU W OKRESIE ABBASYDÓW (750–1050)

1. Rodzaj literatury – 2. Tematy – 3. Konkluzja

Przyzwyczajenia, jakie kierują naszymi skojarzeniami, niejednokrotnie są przyczyną trudnych do pokonania barier. W mentalności zachodniej przymiotnik „arabski”, odnoszący się do grupy etnicznej, prawie zawsze utożsamiany jest z dwoma innymi — opisującymi afiliację religijną — jak „muzułmański” czy „islamski”. Dlatego też normą stało się utożsamianie wszystkiego, co arabskie, z islamem. Doświadczenie uczy, że sformułowanie „chrześcijaństwo arabskie” zawsze budzi zdziwienie, niezależnie od kraju pochodzenia audytorium. Przyczyną tego stanu jest niska świadomość istnienia Arabów, którzy nie są muzułmanami, a chrześcijanami. Społeczeństwo polskie — w przeciwieństwie do społeczeństw Europy Zachodniej — nie miało styczności z arabskimi chrześcijanami. Ich istnienie nie jest eksponowane w mediach ani podczas wykładów na wydziałach teologicznych. Dlatego trzeba zadać pytanie: Czy chrześcijaństwo arabskie warte jest naszej uwagi i czy ma do zaprezentowania coś, czego jeszcze nie znamy? Celem niniejszego artykułu jest ogólna prezentacja arabskiej apologetycznej literatury chrześcijańskiej: jej źródeł, podziału i najważniejszych tematów. Ramy czasowe, do których ograniczamy niniejsze studium, dotyczą okresu formacyjnego teologii i literatury chrześcijaństwa arabskiego, tj. od połowy VIII do połowy XI w.

Właściwym miejscem narodzin chrześcijańskiej literatury arabskiej jest Palestyna połowy VIII w. W tym czasie, w takich miejscach, jak klasztory Mār Sābā i Mār Chariton, leżące na południu Palestyny, była rozwijana po arabsku teologia chrześcijańska¹. Natomiast pierwszym znanym nam teologiem chrześcijańskim,

¹ Por. K.H. SAMIR, *Pour une théologie arabe contemporaine. Actualité du patrimoine Arabe chrétien*, POC 38 (1988), s. 71; S.H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque* Princeton – London 2008, s. 48.

który w swych pismach odnosi się do islamu, jest bizantyjski mnich YŪHANNĀ IBN MANṢŪR, znany jako Jan z Damaszku (* 650 – † 749). W setnym rozdziale dzieła *O herezjach* spotykamy opis Izmaelitów, który to opis dominował przez wiele wieków głównie w świecie greckim i wywarł tam znaczący wpływ na czytelników. Samo umieszczenie islamu pośród różnych chrześcijańskich herezji odzwierciedla wiedzę, jaką na ten temat posiadali współcześni Janowi z Damaszku. Dzieło to — spisane po grecku — jest ważnym świadectwem wyzwań dla rodzącej się w nowym kontekście religijnym literatury chrześcijańskiej².

W swym dialogu z islamem chrześcijańska literatura arabska ma swoje źródła także w tradycji syryjskiej³. Prawdopodobnie najwcześniejszym znanym nam tekstem jest dialog między jakobickim patriarchą JANEM III SEDRĄ (631–648) a anonimowym emirem (prawdopodobnie ‘Amr b. al-‘As), spisany w niedzielę 9 maja 644 r.⁴ Kolejnym zabytkiem tego typu piśmiennictwa jest debata między mnichem z Bēt Hālē a pewnym arabskim notablem, napisana po syryjsku ok. 720 r.⁵ Innym wartym wzmianki dokumentem jest rozdział dziesiąty dzieła zatytułowanego *Scholion*, autorstwa TEODORA BAR KŌNĪ, powstałego ok. 792 r.⁶ Trzecim przykładem, który należy wspomnieć, jest — często zaliczany do tradycji arabskiej — dialog między patriarchą Asyryjskiego Kościoła Wschodu TYMOTEUZEM I (* 740 – † 823)

² Tekstem, w którym odnosi się do wspomnianej problematyki, jest setny rozdział traktatu *O herezjach*. IOHANNES DAMASCENUS, *De haeresibus*, 100, PG 94, 763A–780D; por. D.J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: the “Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972; R.F. GLEI, *John of Damascus*, w: D. THOMAS, B. ROGGEMA, A. MALLETT, *Christian-Muslim Relations: a bibliographical history*, t. I, Leiden 2009, s. 295–301.

³ Por. S.H. GRIFFITH, *Chapter ten of the Scholion: Theodore Bar Kōnī's Apology for Christianity*, OCP 47 (1981), s. 159.

⁴ Syryjski manuskrypt zawierający tekst dialogu datowany jest na lata 712 lub 714 i opisuje 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)?*, OCA 229 (1987), s. 388; G.J. REININK, *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, OC 77 (1993), s. 171–173; F. NAU, *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens*, JA (seria 11), 5 (1915), s. 225–279.

⁵ Pełny tytuł: *Drāshā da-hwā l-had men Tayyāyē ‘am ihīdāyā had b-‘umrā d-Bēt Hālē* (Dyskusja pomiędzy jednym z Arabów a pewnym mnichem z klasztoru Bēt Hālē). Por. B. ROGGEMA, *The Disputation between a monk of Bēt Hālē and an Arab noble*, w: THOMAS, ROGGEMA, MALLETT, *Christian-Muslim Relations*, t. I, s. 268–273; por. THEODORUS BAR KŌNĪ, *Liber Scholiorum* (wersja syryjska), CSCO 55 i 69; THÉODORE BAR KŌNĪ, *Livre des Scolies* (wersja francuska), CSCO 431 oraz 432; GRIFFITH, *The Church in the Shadow*, s. 76; TENZE, *Chapter ten of the Scholion*, s. 158–88; TENZE, *Theodore Bar Kōnī's Scholion: A Nestorian Summa Contra Gentiles From the First Abbasid Century*, w: N. GARSOĪAN, *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, D.C. 1982, s. 53–72.

⁶ Por. S.H. GRIFFITH, *Chapter ten of the Scholion: Theodore bar Kōnī's Apology for Christianity*, OCA 218 (1982), s. 169–191.

a kalifem AL-MAHDIM (775–785), przeprowadzony w Bagdadzie ok. 783 r.⁷ Powstanie Kalifatu Abbasydów (750), a w jego następstwie zmiana polityki państwa wobec zamieszkującej go ludności, w głównej mierze chrześcijańskiej, przyczyniła się do rozwoju dialogu kultur i religii. Narastające znaczenie języka arabskiego oraz arabizacja przestrzeni życia publicznego pociągnęły za sobą skutek w postaci otwarcia się chrześcijaństwa, tradycyjnie bizantyjskiego i syryjskiego, na nową jakość, jaką był islam i język arabski. Wprowadzenie tego drugiego, jako oficjalnego języka kalifatu, było impulsem dla rozwoju teologii chrześcijańskiej Bliskiego oraz Środkowego Wschodu⁸.

1. Rodzaj literatury

Samą literaturę chrześcijańską w języku arabskim zasadniczo możemy podzielić na dwa rodzaje: teksty patrystyczne, zawierające arabskie tłumaczenia dzieł hagiograficznych, oraz teksty apologetyczne, będące odpowiedzią na wyzwania doktrynalne islamu. Niewątpliwie nowością literatury chrześcijańskiej spisanej po arabsku jest jej aspekt apologetyczny, będący rezultatem konfrontacji teologicznej z islamem. W jej ramach można dokonać podziału na kontrowersje i odrzucenia⁹.

II poł. VIII w. przyniosła znaczące zmiany we wzajemnych relacjach między chrześcijanami a muzułmanami. Zauważa się wówczas obustronne zainteresowanie i przenikanie się elementów religii i kultury. Wybitnym tego przykładem jest najstarszy znany nam tekst anonimowego autora chrześcijańskiego, napisany po arabsku, *Sinai Arabic MS 154*, znany w literaturze pod tytułem *Fī tathlīth Allāh al-wāḥid (O Bogu w Trójcy jedynym)*¹⁰. Tekst ten — w głównej mierze poświęco-

⁷ Por. R. CASPAR, *Les versions Arabes du Dialogue entre le Catholicos Timothée I et le Calife Al-Mahdi (Ile/VIIIe siècle)*: „Mohammed a suivi la voie des prophètes”, „Islamochristiana” 3 (1977), s. 107–75.

⁸ Wprowadzenie reformy administracji publicznej, polegającej na zastąpieniu oficjalnego wówczas języka greckiego językiem arabskim, czy też wyraźnym wyartykułowaniem kontroli nad handlem poprzez zastąpienie monet bizantyjskich, monetami z tekstem koranicznym, miało miejsce za piętego kalifa z dynastii Umajjadów, ‘Abda al-Malika ibn Marwāna (685–705). Por. H.A.R. GIBB, ‘*Abd al-Malik b. Marwān*, w: H.A.R. GIBB I IN., *Encyclopedie de l’Islam*, t. I, Leyde 1960, s. 79; S.H. GRIFFITH, *Images, Islam, and Christian Icons: A Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times*, w: P. CANIVET, J.-P. REY-COQUAIS (red.), *La Syrie de la Byzance à l’islam; VIIe–VIIIe siècles*, Damascus 1992, s. 121–138; R. BLACHÈRE, *Regards sur l’acculturation des arabo-musulmans jusque vers 40/661*, „Arabica” 3 (1956), s. 248.

⁹ Por. R. HADDAD, *La Trinité divine chez les theologiens arabes (750–1050)*, Paris 1985, s. 26.

¹⁰ Precyzyjna data powstania tego dokumentu jest trudna do określenia. Mimo że sam tekst wymienia datę swej kompozycji na 746 lat, licząc od powstania chrześcijaństwa, jednak przyjmuje się, że mógł zostać napisany około 755 r. Por. KH. SAMIR, *The Earliest Arab Apology for Christianity*, w: J.S. NIELSEN, KH. SAMIR (red.), *Christian Arabic Apologies During the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden 1994, s. 61–64; M.N. SWANSON, *Some considerations for Dating of Fī tathlīth Allāh al-wāḥid (Sinai Ar. 154) and Al-ġāmīʿ wuġūh al-īmān (London, British Library or. 4950)*, ParOr 18 (1993), s. 117–118; GRIFFITH, *The Church in the Shadow*, s. 89; THOMAS, ROGGEMA, MALLETT, *Christian-Muslim Relations*, t. I, s. 331.

ny problematyce chrystologicznej — zawiera nie tylko liczne cytaty koraniczne, ale także posługuje się islamską terminologią teologiczną¹¹.

1.1. Kontrowersje

Kontrowersje odegrały kluczową rolę w spotkaniu islamu z chrześcijaństwem¹². Rozpatrując tę kategorię, należy zadać pytanie o jej rozumienie. Kontrowersje zrodziły się przy okazji dyskusji między stroną chrześcijańską a muzułmańską i dopiero po nich zostały spisane. Publiczne i półpubliczne debaty, które od początku były obecne w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim, przyczyniły się nie tylko do znacznego rozwoju arabskiej apologetycznej literatury chrześcijańskiej, ale także do rozwoju teologii chrześcijańskiej po arabsku. Kontrowersje są więc wynikiem dysput, jakie prowadzili teolodzy chrześcijańscy z muzułmańskimi rozmówcami. Do tej kategorii bez wątpienia zaliczyć należy wspomniany już wcześniej dialog TYMOTEUZA I z kalifem AL-MAHDIM (783), który stał się jego najbardziej rozpowszechnionym tekstem¹³. Kolejnym przykładem jest dyskusja mnicha bizantyjskiego IBRĀHĪMA AL-ṬABARĀNĪEGO prowadzona z emirem ‘ABD AL-RAḤMĀNEM AL-HĀSHĪMIM w Jerozolimie ok. 820 r.¹⁴ Warto również wspomnieć niejakiego ABŪ ZAKARIYYĀ’ DENKHA († 940), który w Bagdadzie i Takricie, ok. 925 r., publicznie debatował na różne tematy teologiczne z muzułmaninem AL-MAS’ŪDĪM († 956)¹⁵. Z kolei w drugim tysiącleciu spotykamy filozofa należącego do Asyryjskiego Kościoła Wschodu, ELIASZA Z NISIBI (975–1046), który znany jest z uczestnictwa w publicznych dyskusjach prowadzonych z wezyrem ABŪ AL-QĀSIM AL-MAGHRIBIM (987–1021)¹⁶. Zarówno według źródeł chrześcijańskich, jak i muzułmańskich, „teolodzy” (*mutakallimūn*)¹⁷ często spotykali się na tzw. *majlis*, czyli seansach, posie

¹¹ Por. M. SADOWSKI, *The Trinitarian Analogies in the Christian Arab Apologetic Texts of the Middle and Near East During the Abbasid Period (750–1050) and Their Doctrinal Significance*, Rome 2012, s. 56–57, 154–157 (nieopublikowana praca doktorska).

¹² Por. A.T. KHOURY, *Polémique byzantine contre l’Islam: (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden 1972, s. 47.

¹³ Por. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*, s. 30; M. HEIMGARTNER, *Timothy I*, w: THOMAS, ROGGEMA, MALLETT, *Christian-Muslim Relations*, t. I, s. 522–526.

¹⁴ Por. G.B. MARCUZZO, *Le dialogue d’Abraham de Tibériade avec ‘Abd al-Rahmān al-Hāsimī à Jérusalem vers 820: étude, édition critique et traduction annotée d’un texte théologique chrétien de la littérature arabe*, Rome 1986, 127–133; NEWMAN, *The Early Christian-Muslim Dialogue*, s. 269–353.

¹⁵ AL-MASUDI, *Le livre de l’avertissement et de la revision*, Paris 1897, s. 213; HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*, s. 33.

¹⁶ Tekst arabski: L. CHEIKHO, *Majālis Ilīya Muṭrān Nusaybīn*, w: „al-Mashriq” 20 (1922), s. 33–44, 112–122, 267–272, 366–377, 425–434.

¹⁷ Termin *mutakallim* (pl. *mutakallimūn*) zazwyczaj odnosi się do muzułmańskich dialektyków zajmujących się tzw. ‘*ilm al-kalām*’ (jest to dyscyplina intelektualna poświęcona racjonalnemu uzasadnieniu prawd objawienia i badaniu implikacji prawd objawionych dla ludzkiej myśli w ogóle). Niektórzy autorzy używają jej także w stosunku do chrześcijańskich apologetów IX i X w. Por. S. GRIFFITH, *Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion*, w: S. KHALIL, J.S. NIELSEN, *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750–1258)*, Leiden 1994, s. 1; TENŽE, *Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā’itah, a Christian mutakallim of the First Abbasid Century*, OC 64

dzeniach¹⁸, których celem była analiza krytyczna wzajemnych doktryn, co też stało się cechą charakterystyczną stylu *ʿilm al-kalām*¹⁹.

1.2. Odrzucenia

Drugą kategorią tekstów teologicznych po arabsku są tzw. „odrzucenia”. W przeciwieństwie do kontrowersji, są one odpowiedzią na antychrześcijańskie dzieła autorów muzułmańskich²⁰. Pionierem w tej dziedzinie jest przywołany już JANZDAMASZKU, którego uznaje się za autora tekstu arabskiego zatytułowanego *Odrzucenie opinii muzułmanów (Radd ʿilā al-muslimāna)*²¹. Jednak sam rozwój tego typu literatury przypada na nieco późniejszy okres i jest związany z nauczaniem takich autorów, jak: melchicki biskup Ḥarrānu TEODOR ABŪ KURRA (* VIII w. – † 816)²², asyryjski pisarz i tłumacz ABŪ NŪḤ AL-ANBĀRĪ (* 730)²³ oraz ʿABD AL-MASĪH IBN ISHĀQ AL-KINDĪ († 873), znany z korespondencji z muzułmaninem AL-ḤASHIMĪM²⁴. W tym samym okresie działa także QUSṬĀ IBN LŪQĀ (* 830 – † 920), który w 862 r. komponuje pisemną *Odpowiedź (Jawāb)* na propagujący islam traktat *Księga dowodu (Kitāb al-Burhān)* autorstwa IBN AL-MUNAJJIMA²⁵. W połowie X w. two-

(1980), s. 161–172; TENZE, *Faith and Reason*, s. 1–3; M.N. SWANSON, *Folly to the Hunafāʾ. A Cross of Christ in Arabic Christian-Muslim Controversy in the Eight and Ninth Centuries A.D.*, Roma 1992, s. 16; D. THOMAS, *Christian Doctrines in Islamic Theology* Leiden 2008, s. 15.

¹⁸ *Majlis* jest jednym z czterech rodzajów podziału arabskiej literatury chrześcijańskiej, zaproponowanym przez Sidneya Griffitha. Por. GRIFFITH, *The Church in the Shadow*, 77–81.

¹⁹ Dla muzułmanów *kalām* był przede wszystkim rozumowaniem formalnym lub spekulatywnym w religii, racjonalnym, konceptualnym i logicznie regulowanym sposobem dyskusji, w którym zasadnicze doktryny są utrzymywane tak, by mogły być rozumowo udowodniane na bazie uniwersalnie akceptowanych założeń i zasad. *Kalām* postrzegane było jako autonomiczna i racjonalnie krytyczna metafizyka. Z punktu widzenia chrześcijańskich *mutakallimūn* — którzy byli apologetami — *kalām* była metodą intelektualnie dowodzącą wiarygodność doktryny chrześcijańskiej w ich odpowiedzi na ataki muzułmańskich adwersarzy. Por. GRIFFITH, *Faith And Reason in Christian Kalām*, s. 3; TENZE, *Ammār al-Basrī's Kitāb al-Burhān: Christian Kalām in the First Abbasid Century*, „Le Muséon” 96 (1983), s. 145, 155, 157–158; TENZE, *Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʿīṭah, a Christian „mutakallim” of the First Abbasid Century*, OC 64 (1980), s. 169–201.

²⁰ Por. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*, s. 26.

²¹ Por. A.T. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam: textes et auteurs (VIIIe–XIIIe siècles)* Louvain – Paris 1969, s. 48; HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*, s. 37.

²² Por. J.C. LAMOREUX, *Theodore Abū Qurra*, w: THOMAS, ROGGEMA, MALLETT, *Christian-Muslim Relations*, t. I, s. 472–476.

²³ Autor traktatu *Odrzucenie Koranu (Tafnīd al-Qurʿān)*, cytowanego przez ʿAbdīshū pod syryjskim tytułem *Shurrāyā d-Qurān*, tym samym otwartym pozostawia problem języka kompozycji. Por. M.N. SWANSON, *Abū Nūḥ al-Anbārī*, w: THOMAS, ROGGEMA, MALLETT, *Christian-Muslim Relations*, t. I, s. 398–399.

²⁴ Chrześcijanin, którego afiliacja konfesyjna nie jest pewna. Por. AL-MASĪH AL-KINDĪ, *Apologia del cristianesimo*, Milano 1998; L. BOTTINI, *The Apology of al-Kindī*, w: THOMAS, ROGGEMA, MALLETT, *Christian-Muslim Relations*, t. I, s. 585–594.

²⁵ Por. I. ZILIO-GRANDI, KH. SAMIR, *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'islam*, Torino 2003; *Korespondencja między Chrześcijaninem a Muzułmaninem*, t. i opr. J.A. Szymańczyk, Kraków 2005.

rzy słynny melchicki historyk, SA'ĪD IBN BAṬRĪQ (* 877 – † 940), który w swoich *Rocznikach* zawiera *Dyskusję między heretykiem a chrześcijaninem* (*Kitāb al-jidāl bayna-l-mukhālif wa-l-naṣrānyy*), będącą melchickim wyznaniem wiary i zarazem odrzuceniem tych, którzy jej nie przyjmują²⁶. W tym samym czasie tworzył również wybitny jakobicki filozof, tłumacz, pisarz, komentator, propagator ARYSTOTELESA oraz uczeń ABŪ NAṢR AL-FĀRĀBIEGO († 950), YAḤYĀ IBN 'ADĪ (* 893 – † 974)²⁷. Spośród jego dzieł teologicznych warto wspomnieć *Odpowiedź na pytanie postawione przed 'Alī ibn 'Īsā ibn al-Jarrāh dotyczące Trójcy i Jedności [Boga]*²⁸ czy też *Przeciw zastrzeżeniom Abū Yūsufa al-Kindī*, broniący dogmatu o Trójcy Świętej²⁹. Uczeń Yaḥyā Ibn 'Adī, ABŪ 'ALĪ 'ĪSĀ IBN ZUR'A (* 943 – † 1008), również jakobita, jest autorem trzech dzieł apologetycznych, w tym traktatu odpierającego zarzuty mużulmanina ABŪ AL-QĀSIMA 'ABDALLAHA AL-BALKHIEGO († 931) przeciwko Trójcy, wcieleniu oraz przypisywanym chrześcijanom tendencjom antropomorficznym (*tashbīh*)³⁰. Arabska literatura chrześcijańska, przede wszystkim apologetyczna, była podatna na panujące ówczesnie nastroje, dlatego też nie może być nigdy analizowana bez uwzględnienia kontekstu społecznego i kulturowego. Stąd wynika także różnorodność tonu, w jakim wspomniane wyżej dzieła były pisane.

2. Tematy

Omawiana literatura nie była dziełem przypadku. Obecność nowej religii, mimo że początkowo niemalże niezauważonej, przyczyniła się do powstania całkowicie odmiennej jakości na mapie chrześcijaństwa³¹. Pamiętając o tym, czym dla JANA Z DAMASZKU był islam, chrześcijanie podchodzili do niego niejako z rezerwą, dopatrując się w nim kompozycji różnych herezji. Oryginalność omawianej literatury arabskiej jest niekwestionowana na polu teologii chrześcijańskiej, przede wszystkim z racji tego, iż teksty te adresowane są także do niechrześcijan, którzy kwestionowali kluczowe dogmaty chrześcijaństwa, takie jak: Trójca Święta, boskość Jezusa, wcielenie, ukrzyżowanie, i zmartwychwstanie³². W jednej ze swoich prac A.T. KHOURY trafnie stwierdza, że spotkanie między chrześcijaństwem a islamem

²⁶ Por. EUTYCHIUS, *Annales*, L. Cheikho (red.), CSCO 50/Arabici 6, Paris 1906, s. 173.

²⁷ Por. YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *Maqāla yatabayyanu fihā jalat Abī Yūsuf ibn Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī fī-l-radd 'alā-l-naṣārā*, „L'Orient Chrétien” 22 (1920–1921), 4–14.

²⁸ Por. A. PÉRIER, *Petits traités apologétiques de Yaḥyā ben 'Adī*, Paris 1920, s. 63–68.

²⁹ Por. A. PÉRIER, *Un traité de Yaḥyā ben 'Adī, défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindī*, ROC 22 (1920–21), s. 3–21.

³⁰ Por. P. SBATH (red.), *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IX^e au XIV^e siècle*, al.-Qāhirah – Misr 1929, s. 52–68.

³¹ 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.

³² Por. SAMIR, *Pour une théologie arabe contemporaine*, s. 72.

zaistniało pod znakiem kontrowersji³³. Zatem literatura apologetyczna była pierwszym zrywem chrześcijaństwa, które w relatywnie krótkim czasie zdecydowało się na zmianę nośnika treści: z języka greckiego (potem także syryjskiego) na *lingua franca* regionu, czyli język arabski. Równoległe z rozwojem literatury chrześcijańskiej, w okresie Abbasydów notuje się także szybki wzrost popularności wspomnianej już *ilm al-kalām*³⁴. Tematy poruszane przez apologetykę arabską można podzielić na dwie grupy. Pierwsza dotyczy kwestii doktrynalnych, do których można zaliczyć: jedność Stwórcy, Tróję Osób Boskich i wcielenie Słowa. Druga grupa obejmuje kwestie z zakresu życia chrześcijańskiego oraz praktyk religijnych, takich jak: chrzest, Eucharystia, integralność i autentyczność Biblii, cześć krzyża, przechowywanie relikwii męczenników, czterdziestodniowy post, itd.³⁵ Przybycie muzułmanów na tereny chrześcijańskie nie pozostawiło obu wspólnot obojętnymi wobec siebie. Mimo że w początkowej fazie ich obopólne kontakty były raczej ograniczone, obie grupy wykazywały wzajemne zainteresowanie, choćby z racji istniejących między nimi rozbieżności doktrynalnych. Wiedza, jaką muzułmanie posiadali o chrześcijaństwie, ograniczała się głównie do tej pochodzącej z przesłania koranicznego oraz z prywatnych kontaktów z chrześcijanami. Natomiast chrześcijanie z Bliskiego i Środkowego Wschodu nie mieli prawie żadnej wiedzy na temat

³³ Por. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'Islam: (VIII^e-XIII^e s.)*, s. 47.

³⁴ Kontakty między muzułmanami a innowiercami nieuchronnie prowadziły do polemik, a te z kolei były stymulatorem racjonalnego myślenia w muzułmańskiej teologii. Proces ten miał swoje źródła w akulturacji syro-greckiej myśli chrześcijańskiej, głównie we wschodniej części późnego kalifatu Umajjadów oraz we wczesniej fazie kalifatu Abbasydów. Głównymi ośrodkami były: Basra, Kufa i Bagdad. Kalifowie abbasydscy byli zainteresowani kulturami ościennymi, głównie grecką, wspierając wymianę doświadczeń. Według niektórych autorów, punkt kulminacyjny zainteresowania i studiów nad kulturą grecką przypada na rządy kalifów al-Mahdiego (775–785) i al-Mutawakkila (847–861), z momentem zwrotnym, związanym z końcem czegoś w rodzaju inkwizycji, *al-mihnah*, zarządzanej przez kalifa al-Ma'mūna (813–833), celem umocnienia pozycji mutazylizmu. Por. W.M. WATT, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, s. 183–185; TENZE, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1985, s. 53; J.A. NAWASS, *A Reexamination of Three Current Explanations For Al-Ma'mun's Introduction of the Mihna*, „Journal of Middle East Studies” 26 (1994), s. 615–629; S.H. GRIFFITH, *Faith And Reason in Christian Kalām*”, s. 2–3; TENZE, *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*; TENZE, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot 2002, s. 78–82; M.A. COOK, *The Origins of Kalām*, BSOAS 43 (1980), s. 42–43.

³⁵ Por. GRIFFITH, *Faith And Reason in Christian Kalām*, s. 3; TENZE, *'Ammār al-Baṣrī's Kitāb al-Burhān*, s. 145, 155, 157–158; TENZE, „*Habīb ibn Ḥidmah Abū Rā'ihah, a Christian mutakallim of the First Abbasid Century*”, OC 64 (1980), s. 169–201. P. Khoury podaje następującą listę głównych tematów chrześcijańsko-muzułmańskiej dyskusji: (1) wartość teologicznej procedury w apologetycznych projektach; (2) prawdziwa religia; (3) Trójca Święta, (4) Chrystus, Słowo wcielone, Bóg i Człowiek; (5) autentyczność pism chrześcijańskich; (6) prorok Mahomet; (7) Koran, Księga objawiona; (8) Islam, religia dobrego postępowania i sprawiedliwości. Inny podział proponuje A.T. Khoury: (1) Bóg, Trójca Święta; (2) Jezus Chrystus: boskie synostwo, Wcielenie, Odkupienie. (3) autentyczność chrześcijaństwa. Por. P. KHOURY, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XIII^e siècle*, t. I, Würzburg 1989, s. 19–20; A.T. KHOURY, *Apologétique Byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Altenberge 1982, s. 13–14.

religii najeźdźców³⁶. Obecność muzułmanów w zdominowanym przez chrześcijan środowisku była okolicznością wzbudzającą wzajemne zainteresowanie, powodującą chęć głębszego poznania oraz czerpania z wiedzy posiadanej przez „Lud Księgi”³⁷. Muzułmanie zaczęli asymilować kulturę podbitych narodów, tworząc tym sposobem własną tożsamość. Proces ten, choć nieuchronny, domagał się pewnego rodzaju kontroli celem uniknięcia pewnych niebezpieczeństw³⁸. Z biegiem czasu, w pierwszym wieku panowania Abbasydów, uczeni chrześcijańscy zaczęli opracowywać teoretyczną obronę własnych doktryn w sposób zrozumiały, biorąc pod uwagę zarówno język, jak i metodę stosowaną ówczesznie przez muzułmańskich *mutakallimūm*³⁹. Teologiczna odpowiedź ze strony chrześcijan nie była jednak łatwym zadaniem. Musiała ona brać pod uwagę nie tylko obronę jako taką, ale — co jest swoistym *novum* — wpisywać się we właściwy koncepcyjnie profil, czyli konkretną metodę, wyrażoną w aktualnie obowiązujących terminach aplikowanych w teologicznej dyskusji islamu. Dlatego też nowe środowisko religijne, jakim był islam, było przyczyną nowego podejścia do podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej. Dla przykładu: wyjaśnienie dogmatu trynitarnego było prowadzone w kontekście islamskiej dyskusji dotyczącej statusu ontologicznego boskich atrybutów, koranicznych „imion Boga” (*asmā’ allāh al-ḥusnā*). Wykładnia dogmatu o wcieleniu Słowa dokonywała się w świetle islamskiej dyskusji o znakach świadczących o autentyczności proroctwa oraz prawdziwości religii, podczas gdy obrona wolności ludzkich wyborów, jak i odpowiedzialność za dobro i za zło, były tłumaczone w kategoriach, według których muzułmańscy uczeni nauczali o wolnej woli (wolność wyboru jest oparta o Bożą sprawiedliwość)⁴⁰.

³⁶ Kontakty między muzułmanami 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 muzułmanie 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 muzułmańskiego, jak np. zapożyczeniem elementów nowotestamentowych przez islam, do którego doszło choćby poprzez arabski przekład Biblii. Por. K. KOŚCIELNIAK, *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku: geneza, historia i znaczenie zapożyczeń nowotestamentowych w hadisach*, Kraków 2001, s. 192; GRIFFITH, *The Church in the Shadow*, s. 23.

³⁷ Por. KOŚCIELNIAK, *Tradycja muzułmańska*, s. 172–173.

³⁸ Za K. Kościelnikiem można wskazać następujące rodzaje ryzyka, które niosła dla muzułmanów akulturacja: „getto zdobywcy”, „niebezpieczeństwo degradacji języka arabskiego”, „niebezpieczeństwa wynikające z konwersji Żydów i chrześcijan na islam”, „niebezpieczeństwo dla teologii muzułmańskiej ze strony filozofii greckiej”. Por. KOŚCIELNIAK, *Tradycja muzułmańska*, s. 177–182.

³⁹ Por. S.H. GRIFFITH, *Amnār al-Baṣrī’s Kitāb al-Burhān: Christian Kalām in the First Abbasid Century*, „Le Muséon” 96 (1983), s. 145.

⁴⁰ Por. TENZE, *The Church in the Shadow*, 75; TENZE, *Muslims and the Church Councils; the Apology of Theodore Abū Qurrah*, *StPatr* 25 (1993), s. 273; TENZE, *Free Will in Christian Kalām: the Doctrines of Theodore Abū Qurrah*, *ParOr* 14 (1987), s. 96–99; TENZE, *Free Will in Christian Kalām: Chapter XVIII of the Summa Theologiae Arabica*, w: R. SCHULZ, M. GÖRG, *Lingua Restituita Orientalis*, Wiesba-

Zawartość Koranu była dla chrześcijan przyczyną wielu wyzwań natury teologicznej. Wysiłki chrześcijańskich apologetów miały na celu ukazanie, że nauczane przez nich doktryny były poparte tekstami biblijnymi. Ten cel nie był jednak łatwy do osiągnięcia z racji stosunku muzułmanów do tekstu biblijnego. Dlatego też pierwszym tematem teologicznego spotkania między obiema religiami było oskarżenie o fałszerstwo Biblii oraz obrona jej autentyczności, co też zostanie tu pokrótce przedstawione. Kolejnym zarzutem, z którym musieli się zmierzyć teolodzy chrześcijańscy, była więź łącząca dogmaty z soborami. Mimo że prawdy wiary znajdowały oparcie w Biblii, były jednak formułowane na soborach, a to, zdaniem muzułmanów, było kontrargumentem dla ich wiarygodności, jako nieistniejących wyraźnie w nauczaniu Jezusa, które *de facto* także było uważane za zniekształcone⁴¹.

Islamska doktryna o fałszerstwie (*tahrīf*, تحريف) przesłania biblijnego dotyczyła nie tylko Nowego Testamentu, ale również Starego. Ta swoista relacja jest prawdopodobnie związana z początkową fazą działalności Mahometa, w której to medycy Żydzi nie przyjęli jego posłannictwa ani jako profetycznego, ani jako inspirowanego przez Boga⁴². Polemiści muzułmańscy utrzymywali, że Tora oraz Ewangelia zostały sfalszowane przez chrześcijan zarówno pod względem zawartości, jak i interpretacji. Nauka Koranu w odniesieniu do pism nowotestamentowych nie jest zdefiniowana jako uchYLENIE czy anulowanie (*naskh*, نسخ), gdyż sam Koran w wielu miejscach i w różny sposób mówi o ważności Tory (*tawrād*, توراد) i Ewangelii (*injīl*, انجيل), jakkolwiek głównym problemem jest islamski stosunek do żydowskich i chrześcijańskich pism w aspekcie ich autentyczności. W Koranie znajdujemy różne terminy wyrażające autentyczność tych tekstów. W pierwszych wiekach islamu *tahrīf*, mimo iż znany, nie był centralnym tematem dyskusji. W opinii muzułmanów, chrześcijanie, tak jak to wcześniej mieli uczynić Żydzi, dokonali zmiany zawartości oryginalnego przesłania Bożego (por. sura 2:75, 4:46, 5:13.41)⁴³. Co więcej, dokonano także zmiany lub zastąpienia (*tabdīl*, تبديل) poszczególnych słów czy zdań (sura 2:59, 7:162). Kolejną metodą korupcji tekstu, o jaki zostali oskarżeni chrześcijanie, jest ukrywanie (*kitmān*, كتمان) niektórych fragmentów Pisma, o których muzułmanie nie mają pojęcia (Q 2:42.140.146.159.174; 3:71.187)⁴⁴. Ponadto Żydzi i chrześcijanie są odpowiedzialni za konfuzję i zamianę

den 1990, s. 132; H.A. WOLFSON, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge – London 1976, s. 112–114; P. KHOURY, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XIII^e siècle*, t. I, Würzburg – Altenberge 1989, s. 18.

⁴¹ Por. S. GRIFFITH, *Muslims and Church Councils; the Apology of Theodore Abū Qurrah*, w: TENZE, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic*, s. 282–283.

⁴² Zasadniczo Koran nie czyni żadnych referencji do Biblii jako całości. Niemniej jednak wzmiankuje takie jej części, jak: Tora (*tawrāt*), Ewangelia (*injīl*), czy pslamy (*zabūr*).

⁴³ Por. I. DI MATTEO, *Il „Tahrīf” od alterazione della Bibbia secondo i musulmani*, „Bressalione” 38 (1922), s. 64; S.W. GRIFFITH, *Gospel*, w: J.D. MCAULIFFE, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, t. II, Leiden 2002, s. 342–343; R. CASPAR, J.M. GAUDEUL, *Textes sur le „tahrīf”*, „Islamochristiana” 8 (1980), s. 62; WAARDENBURG, *Muslim Perceptions of Other Religions*, s. 43.

⁴⁴ Por. BOUAMAMA, *La littérature polémique musulmane*, s. 44.

prawdy na fałsz, co w Koranie oddane jest przez użycie wyrażenia „urabianie prawdy” (*labs*, لبس) (sura 2:42, 3:71)⁴⁵. Problemem jest także rozumienie terminu *tahrīf*. Autorzy muzułmańscy nie są zgodni co do zakresu domniemyanych zmian Biblii. Według niektórych, należy mówić o zniekształceniu znaczenia tekstu (*tahrīf al.-ma‘nā*, المعناتحريف) lub też o fałszerstwie tekstu jako takiego (*tahrīf al-nass*, النستحريف)⁴⁶. Skąd się więc bierze szczególne podejście islamu do Biblii? Boskie przesłanie adresowane do ludzkości jest jedno — Koran nazywa je odwieczną „Matką Księgi” (*umm al-kitāb*, الكتاب أم), która istnieje obok Boga i jest identyfikowana z boskim Słowem (sura 13:39, 43:4)⁴⁷, które zostało zesłane na ziemię i proklamowane przez różnych proroków (Mojżesz, Dawid, Jezus, Mahomet). Dlatego jego ostatnie objawienie odgrywa normatywną rolę w stosunku do wszystkich poprzednich etapów Objawienia (sura 3:23, 4:105, 5:44-48, 98:1-3). Głównym zarzutem pod adresem Nowego Testamentu były różnice redakcyjne w tekście Ewangelii pomiędzy czterema jej redaktorami oraz obecne tam również przeciwieństwa czy kontradycje, jakie istnieją między Starym a Nowym Testamentem⁴⁸. Muzułmański sceptycyzm spotkał się jednak ze zdecydowaną odpowiedzią. W korespondencji nawiązanej między kalifem UMAREM II (717–720), z dynastii Umajjadów, a LEONEM III (717–741), imperatorem bizantyjskim⁴⁹, odrzuca on oskarżenia o fałszerstwo Ewangelii (to jest — jak utrzymują muzułmanie — oryginalnej księgi, którą Bóg objawił Jezusowi)⁵⁰ jako niemożliwe z racji różnorodności języków, w jakich jest spisana⁵¹. Debata pomiędzy TYMOTEUSZEM I a kalifem AL-MAHDĪM także podnosi kwestię zmiany Pisma. Dla kalifa odrzucenie Jezusa przez Żydów, a w konsekwencji — zlekceważenie Mahometa przez chrześcijan, jest dowodem na zmianę i anulowanie oryginalnego przesłania biblijnego. W odpowiedzi Tymoteusz odrzuca autentyczność Koranu jako słowa o boskiej proveniencji na podstawie jego niespójności w zestawieniu z Torą i Ewangelią, zarzucając mu brak wiarygodności

⁴⁵ Por. R. CASPAR, J.M. GAUDEUL, *Textes sur le „tahrīf”*, s. 62.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Sury 3:7, 13:39, oraz 43:4 uczą, że jest to niebiańska esencja, źródło wszystkich partykularnych wersji boskiego objawienia danego przez proroków i ostatecznie przez samego Mahometa. Jest to zatem księga–archetyp. Por. D. MADIGAN, *Book*, w: J.D. MCAULIFFE, *Encyclopaedia of the Qur’ān*, t. I, Leiden 2001, s. 247.

⁴⁸ Ibn Hazm († 1064) zauważa następujące niekonsekwencje tekstu ewangelicznego: genealogia Jezusa, misja Apostołów, misja i przesłanie Jezusa, zmartwychwstanie. Por. BOUAMAMA, *La littérature polémique musulmane*, s. 92–101; WAARDENBURG, *Muslim Perceptions of Other Religions*, s. 43.

⁴⁹ Por. A. JEFFERY, *Ghevond’s Text of the Correspondence between ‘Umar II and Leo III*, HTR 37 (1944), s. 269; NEWMAN, *The Early Christian-Muslim Dialogue*, s. 47–48; J.-M. GAUDEUL, *The Correspondence Between Leo and ‘Umar. ‘Umar’s Letter re-discovered?*, „Islamochristiana” 10 (1984), s. 113–126.

⁵⁰ Z tekstu dialogu dowiadujemy się, że według Koranu Jezus otrzymał od Boga księgę zawierającą treści objawione, jednakże czterej ewangeliciści przekazali w spisanych przez siebie tekstach (*injl*) jedynie świadectwa Jego nauki i dzieł. Por. GAUDEUL, *The Correspondence Between Leo and ‘Umar*, s. 135.

⁵¹ Por. NEWMAN, *The Early Christian-Muslim Dialogue*, s. 73–74.

popartej cudami⁵². W podobny sposób melchicki biskup Ḥarrānu, TEODOR ABŪ KURRA, powołuje się na pogan, którzy dzięki słuchaniu Ewangelii o Jezusie zwrócili ku Niemu swe serca i umysły, i uwierzyli w Niego jako Chrystusa — Boga i Syna Ojca. Apostołowie to ci, którzy dają świadectwo o Mojżeszu i o wszystkich prorokach. Stąd, przez uznanie Nowego Testamentu, Abū Kurra poświadcza o autentyczności Starego Testamentu i ukazuje kanoniczny charakter wszystkich ksiąg Nowego⁵³. Ciekawą metodę zastosował inny chrześcijański pisarz, ‘ABD AL-MASĪH IBN IŞĤĀQ AL-KINDĪ, który odparł muzułmańskie oskarżenia tekstami koranicznymi (sura 2:121 oraz 10:94)⁵⁴, które powołują się na autentyzm (*sic!*) świętych tekstów żydowskich i chrześcijańskich⁵⁵. Kolejnym przykładem w tej dziedzinie jest argumentacja, należącego do Asyryjskiego Kościoła Wschodu, ‘AMMĀRA AL-BAŞRĪEGO († 845), który używa psychologicznego argumentu, twierdząc, że jeśli Ewangelia została zaakceptowana dzięki działaniom przez Chrystusa cudom, wówczas podobne dzieła powinny towarzyszyć tym, którzy chcieli zmienić jej treść. Natomiast powołując się na różnorodność języków i ludzką niekompetencję, stwierdza, że to Koran jest zmienioną Ewangelią⁵⁶, i obala muzułmański pogląd o normatywnej jego roli w stosunku do Biblii⁵⁷. Co ciekawe, pomimo ogólnej podejrzliwości, z jaką podchodzono do Biblii, muzułmanie chętnie używają jej do usprawiedliwienia profetycznej misji Mahometa. Jest to wyraźne w tekstach chrześcijańskiego konwertyty na islam, ‘ALEGO AL-ṬABARĪEGO († 861), który potwierdzając profetyczny charakter misji Mahometa, posługuje się licznymi cytatami biblijnymi, stanowiącymi punkt wyjścia w prezentowanej argumentacji⁵⁸.

⁵² Z punktu widzenia islamu cuda Jezusa były efektem zapotrzebowania ze strony Izraelitów. Natomiast Arabowie otrzymali swoistego rodzaju „słowo nadzwyczajne”, które dla stwierdzenia swej autentyczności nie potrzebuje poparcia w cudach. Por. TYMOTEUZ, *Al-muḥāwarah al-dīniyya allatī jarat bayna l-khalīfat al-Maḥdī wa-Timāthāwus al-jāthliq*, w: CASPAR, *Les versions Arabes du Dialogue*, s. 161–163.

⁵³ Por. TEODOR ABU QURRA, *Maymar fī taḥqīq nāmūs Mūsa l-muqaddas wa-l-anbiyā’ alladhīna tanabba’ū ‘alā al-Masīḥ wa-l-Injīl al-ṭāhir aladhi naqalahu ilā l-umam talāmīdh al-Masīḥ al-mawlūd min Maryam*, w: C. BACHA, *Un traité des oeuvres arabes*, Tripoli de Syrie (b.r.w.), s. 152–154.

⁵⁴ Sura 2:121: „Ci, którym daliśmy Księgę, recytują ją należną jej recytacją; oto ci, którzy w nią wierzą. A ci, którzy w nią nie wierzą, poniosą stratę”. Sura 10:94: „A jeśli powątpiewasz w to, co tobie zesłaliśmy, to zapytaj tych, którzy czytają Księgę, która była przed tobą. Przyszła do ciebie prawda od twojego Pana, nie bądź więc w liczbie tych, którzy powątpiewają”.

⁵⁵ Por. AL-MASĪH AL-KINDĪ, *Risālat ‘Abdallāh abn Ismā’il al-Hāshimī ilā ‘Abd al-Masīḥ ibn Işḥāq al-Kindī yad ‘ūhu biḥā ilā l-Islām wa-risālat al-Kindī ilā l-Hāshimī yaruḍdu biḥā ‘alayhi wa-yad ‘ūhu ilā l-Naşrāīyya*, w: AL-MASĪH AL-KINDĪ, *Apologia del cristianesimo*, s. 238–239.

⁵⁶ Por. AL-BASRĪ, *Kitāb al-Burhān wa "Kitāb al-masā’il wal-ajwabah"*, Bayrūt – Lubnān 1977, s. 44. M. BEAUMONT, *Ammār al-Ba rī on the Alleged Corruption of the Gospels*, w: THOMAS, *Christian Doctrines*, s. 241.

⁵⁷ Por. GRIFFITH, *‘Ammār al-Başrī’s „Kitāb al-Burhān”*, s. 165–166.

⁵⁸ Por. ‘ALI-ṬABARĪ, *The Book of Religion and Empire : a semi-official defence and exposition of Islam written by order at the court and with the assistance of the Caliph Mutawakkil (A.D. 847–861)*, Manchester 1922, s. 85–147.

Kolejnym tematem, który znalazł się w centrum uwagi chrześcijańsko-muzułmańskiego dyskursu teologicznego, jest osoba Jezusa, którego boskie synostwo jest przez islam kategorycznie odrzucone. Koraniczne imię Jezusa, ʿĪsā (عيسى), występuje w świętej księdze muzułmanów w jedenastu surach (łącznie dwadzieścia pięć razy), które stanowią fundament islamskiej chrystologii. Według Koranu Jezus jest synem Maryi (*ibnu Maryama*, مَرْيَمَ ابْنُ), Pośląncem Boga i Jego Słowem (*rasūlu Allāhi wa kalimatuhu*, وَكَلِمَتُهُ اللَّاهُتُ سُلُورُ)⁵⁹. Księga ta odrzuca natomiast Jego bóstwo, jak i Boże synostwo (sury 5:17.72.116, 9:30). Zamiast Bożego synostwa Jezusa jest cytowany szereg innych określeń ukazujących bliskość Jego relacji ze Stwórcą, takie jak: Mesjasz (*al-Masīh*, المسيح), prorok (*nabī*, نَبِي, sura 29:30), posłaniec (*rasūl*, سُولر, sury 4:157.171, 5:75), syn Maryi (sury 2:87.253, 3:45), jeden z przybliżonych (*al-akhara mina al-muqarrabīna*, الْمُقَرَّبِينَ مِنَ الْآخِرَةِ, sura 3:45), błogosławiony (*mubārakan*, مُبَارَكًا, sura 19:31). Sura 3:39.45 odnosi się do poczęcia Jezusa jako wyniku twórczego aktu Boga. Stworzenie to dokonało się poprzez narodzenie z dziewicy Maryi, zaś sam Jezus i Jego matka są nazwani znakiem (*āyatan*, آيَةً, sura 23:50). Ta sama sura w wersie 91 wyraźnie odcina doktrynę muzułmańską od wszelkich tendencji przypisywania Bogu syna czy „dyteizmu” (*mā ittakhadha Allāhu min waladīn wa ma kāna maʿhu min ilāhin*, مَا أَخَذَ مَا (هُوَ) إِلَهًا مَعَهُ كَانَ وَمَا وُلِدَ مِنَ اللَّهِ). Bóg nauczył Jezusa Tory i Ewangelii (sury 3:48; 5:110) i wspierał Go Duchem Świętym (*wa ayyadnahu birū i al-qudusi*, وَ أَيْدَتْهُ — وَ الْقُدُسُ بِرُوحِ هُ, sura 2:87). Kolejnym terminem, który rozjaśnia miejsce Jezusa w teologii islamu, jest „sługa” (*ʿabd*, عَبْد), czyli ktoś niewątpliwie zaliczany do kategorii „stworzeń”, o czym stanowczo informuje Koran w surze 43:59 (*in huwa illa ʿabdun*, إِنَّهُ هُوَ عَبْدٌ إِلَّا هُوَ)⁶⁰. Zdecydowanie monoteistyczny wydzźwięk ma sura 112:3, która broniąc numerycznej jedyności Boga, odrzuca akt jakiegokolwiek generacji Boga i z Boga⁶¹. Głównym oskarżeniem formułowanym przez teologów muzułmańskich była niemożliwość i nielogiczność istnienia Boga posiadającego syna, dzielącego Jego bóstwo. Według AL-QĀSIMA IBN IBRĀHĪMA, Bóg — aby być Bogiem — musi być jeden i oddzielony od innych istnień. Istota, która posiada syna (*walad*, وَلَد), nigdy nie jest jednością, a istota, która generuje potomstwo, nie jest wieczna. Nadto Jezus posiadał wszelkie cechy ludzkie i był zrodzony z Maryi, tak jak każdy człowiek⁶². Dla emira ʿAMR BIN AL-ʿASA, adwersarza patriarchy JANA I, niewyobrażalna byłaby wszechmoc Jezusa w okresie prenatalnym⁶³. Innym przykła-

⁵⁹ Por. Sura 4:171.

⁶⁰ Sura 43:59: „On jest tylko sługą, którego obdarzyliśmy dobrocią i którego uczyniliśmy przykładem dla synów Izraela”.

⁶¹ Sura 112:3: „Nie zrodził i nie został zrodzony!”.

⁶² Por. D. THOMAS, *Christian Theologians and New Questions*, w: E. GRYPEOU, M.N. SWANSON, D. THOMAS, *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden 2006, s. 260–261.

⁶³ Por. *Egartā d-Mār(y) Yohannan paṭriyriyarkā meṭṭul mamlā d-mallel ʿam amirā da-Mhaggrāyē*, w: NEWMAN, *The Early Christian-Muslim Dialogue*, s. 25. Zob. też *The Letter of ʿUmar ʿAbd al-ʿAzīz to Leo, King of the Christian Infidels*, w: J.-M. GAUDAUL, *The Correspondence between Leo and ʿUmar. ʿUmar's Letter re-discovered?*, „Islamochristiana” 10 (1984), s. 145.

dem jest oskarżenie o *ṣāhibā* (صاحبة), czyli przypisywane Bogu „towarzystwa”, jakie padło ze strony kalifa AL-MAHDĪEGO podczas dyskusji z TYMOTEUZEM. Według patriarchy asyryjskiego, Chrystus jest Słowem Bożym objawionym w człowieku dla zbawienia ludzkości (*innahu kalima Allahi al zāhar fī bashar mannā likhalāšnā*, لخالصنا منّا بشر في الظاهر الله كلمة إله). Ta krótka odpowiedź mówi o dwóch podstawowych prawdach wiary: wcieleniu i odkupieniu. Tymoteusz kontynuuje, że Boskie synostwo Jezusa (*banūwat*, بنووة) pochodzi z porządku zrodzenia (*wāladan*, ولادًا). Chrystus, jako Słowo, jest zrodzony (*mawlūd*, مولود) z Ojca zrodzeniem odwiecznym (*mīlādan azliyyan*, أزليًا ميلادا), poza czasem i bez bycia odseparowanym (*bilā waqat wa lā faṣal*, فصل لا و وقت بلا) od Ojca. Jako człowiek jest zrodzony z Maryi w porządku ludzkiej substancji (*walada min Maryama bi-jawharihu al-bashariyya*, البشريّ بجوهرة مريم من ولد), w określonym czasie, bez współzycia płciowego oraz bez naruszenia jej dziewictwa⁶⁴. Z kolei Teodor Abū Kurra przywołuje cuda Jezusa jako dowód na Jego bóstwo i Boże synostwo⁶⁵. Chrystus jest zrodzony z Ojca przed wszystkimi wiekami (*al-mawlūd min Allah qabl kulli al-dahūr*, الدهور كل اللّه قبل من المولود)⁶⁶. Teodor, podobnie jak Tymoteusz, rozróżnia dwa zrodzenia. Odwiecznie zrodzony Syn zamieszkiwał (*ḥalla*, حَلَّ) w łonie dziewicy Maryi (*fī raḥimi Maryama al-‘adhrā’*, العذرا مريم رحم في), i wziął z jej ciała (*jasadan*, جسدا), by uformować własne (*jabalahu*, جبله)⁶⁷. Inny melchicki teolog, BUTRUS 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-Masīh waḥid min qabl al-tajassud wa min ba‘da al-tajassud*, التجسد قبل من واحد المسيح, التجسد بعد ومن)⁶⁸. 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 Boskiej natury; Syn Boży według rodzaju i przez Boską naturę (*ibn Allahi bi-l-jins wa-l-kayān al-lāhiyy*, الله ابن الجنس بالجنس الله ابن الكيان واللاهية); Syn człowieczy według rodzaju i przez ludzką naturę (*ibn al-insāni bi-l-jins wa-l-kayān*

⁶⁴ Por. TYMOTEUZ, *Al-mu āwarat al-dīniyya*, s. 125–126.

⁶⁵ Por. ABŪ KURRA, *Maymar fī taḥqīq nāmūs Mūsā l-muqaddas wa-l-anbiyā’ alladhīna tanabba ‘ū ‘alā al-Masīh wa-l-Injīl al-tāhir alladhī naqalahu ilā l-unam talāmīdh al-Masīh al-mawlūd min Maryam al-‘adhrā’ wa-taḥqīq al-urthūdhukiyya llaī yansubuhā l-nās ilā l-Khalikūdūniyya wa-ibṭāl kull milla tattakhidhu l-Naṣrāniyya siwa hādhi l-milla*, w: C. BACHA (red.), *Mayamir Thawudurus Abi Qurrah*, Beyrouth 1904, s. 151.

⁶⁶ Por. ABŪ KURRA, *Questions on the Son of God*, w: BACHA (red.), *Mayamir Thawudurus Abi Qurrah*, s. 85. Z racji tego, że oryginały tytuł dzieła został utracony, cytuję jego angielską wersję za: J.C. LAMOREAUX, *Theodore Abū Qurra*, w: THOMAS, ROGGEMA, MALLETT, *Christian-Muslim Relations*, t. I, s. 458–459. Użyte przez Abū Kurra cytowane powyżej wyrażenie jest arabskim tłumacznikiem *Credo* nicejsko-konstantynopolińskiego (τόν ἐκ το πατρὸς γεννηθῆναι πρὸ πάντων τόν αἰώνων). Por. 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, t. III, s. 115.

⁶⁷ Por. ABŪ KURRA, *Questions on the Son of God*, s. 85.

⁶⁸ Por. EUTYCHIUSZ z ALEKSANDRII, *Kitāb al-Burhān*, CSCO 192, nr 130.

al-nāsy, والناسي والكيان بالجنس الإنسان ابن⁶⁹. Żyjący w IX w. ABŪ RĀ'ĪTA († 850), przedstawiciel Kościoła zachodniej tradycji syryjskiej, podaje definicję wcielenia, podpierając ją przykładami analogii⁷⁰.

Trzecim zagadnieniem, które należy wspomnieć przy okazji tej charakterystyki, jest obrona dogmatu trynitarnego, który, obok wcielenia, zdaje się być najbardziej popularnym i kontestowanym tematem apologii chrześcijańskich — arabskich. Podstawą tego teologicznego sporu było islamskie rozumienie jedyności Boga. Koran w sposób bardzo kategoryczny odcina się od jakiegokolwiek pluralizmu w rozumieniu istoty Boga. Świadcstwo tej rozbieżności znajdujemy w surze 5:116⁷¹. Doktryna ta nie jest zgodna z chrześcijańską wiarą sformułowaną na soborach powszechnych. Z tekstu wyżej wspomnianej sury wynika, że islam rozumiał chrześcijańską Trójcę Świętą jako Boga, Jezusa i Maryję. Ponadto Koran podaje jeszcze inne teksty, w których otwarcie zaprzecza nauce chrześcijańskiej. Sura 4:171 mówi o konieczności odrzucenia niesprecyzowanej „triady” (*lā taqūlū thalathu*, لا تقولوا ثلاثاً) w wyznaniu wiary⁷² i nazywa niewiernymi tych, którzy mówią o Bogu jako „trzecim z trzech” (*llaqad kafara ālladhīna qālū inna Allaha thālithu thalātha*, ثلاثاً ثالثاً الله إن قالوا الذين كفروا لقد⁷³).

W konfrontacji z islamem chrześcijaństwo nie tylko musiało odwoływać się do znajomości Koranu, ale, co więcej, musiało na bieżąco śledzić tendencje w islamskiej teologii, aby przy użyciu stosownej terminologii wyrazić swoją tożsamość. Dyskurs teologiczny o Bogu w Trójcy jedynym był prowadzony w kontekście

⁶⁹ Por. TENZE, *Kitāb al-Burhān*, CSCO 192, nr 164.

⁷⁰ Wcielony jest Bogiem, który stał się człowiekiem (*al-mutajassid ilāhan*, (الاه المتجسد), przy czym natura ludzka połączyła się wyłącznie z jedną hipostazą Trójcy, a nie z trzema. Imię „Bóg” (*ism Allah*, الله اسم) jest zarówno ogólne, jak i szczegółowe. Trzy hipostazy (*aqanīm*, اقبانيم) zawierają się w ogólnym rozumieniu bóstwa i każda z nich jest identyczna z pozostałymi w istocie (*māhiyyah*, ماهية). Wcielenie Wcielonego jest czymś innym niż akt [Boga] czy część Boga. Jest to raczej sposób aktu (*tariq ilā al-fū' al*, (الفعل الى طريق). Ciało nie jest częścią natury boskiej (*al-dhāt al-ilahiyyah*, الالهية الذات), ponieważ natura ta jest poza wszelkim podziałem albo separacją (*tab'iydu aū tajzā*, تجزى او تبعيض). Ciało jest natomiast częścią i aktem kompozycji natury Boskiej i ciała. Por. ABŪ RĀ'ĪTA, *Al-risālat al-thāniya fī l-tajassud*, w: S. TOENIES KEATING, *Defending the 'People of Truth' in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah*, Leiden 2006, s. 222–224.

⁷¹ Sura 5:116: „I oto powiedział Bóg: «O Jezusie, synu Maryi! Czy ty powiedziałeś ludziom: Bierźcie mnie i moją matkę za dwa bóstwa, poza Bogiem?» On powiedział: Chwała Tobie! Nie do mnie należy mówić to, do czego nie mam prawa. Jeślibym ja tak powiedział, Ty przecież wiedziałbyś o tym. Ty wiesz, co jest w mojej duszy, a ja nie wiem, co jest w Twojej. Zaprawdę, Ty dobrze znasz rzeczy ukryte!”

⁷² Sura 4:171: „O ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus, syn Maryi, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Maryi; i Duchem, pochodzącym od Niego. Wierzcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: «Trzy!» Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg — Allah — to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wyniosły, by mieć syna! Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. I Bóg wystarcza jako opiekun!”

⁷³ Sura 5:73: „Nie uwierzyli ci, którzy powiedzieli: «Zaprawdę, Bóg — to trzeci z trzech!». A nie ma przecież żadnego boga, jak tylko jeden Bóg! A jeśli oni nie zaniechają tego, co mówią, to tych, którzy nie uwierzyli, dotknie kara bolesna”.

muzułmańskiej dyskusji na temat boskich atrybutów. Dyskusja na ich temat wyłoniła się pod koniec VIII w. z mocnym sprzeciwem ze strony AL-WĀSILA B. ‘ATĀ Z BASRY (* 699 – † 784), fundatora ruchu „antyatrybutystów”, teologicznej szkoły Mu‘tazila. Związane to było z przekonaniem, że pewne terminy przypisywane Bogu przez Koran oznaczają realne, niematerialne byty odwieczne istniejące w Bogu⁷⁴. Interesującym jest fakt, że islamska doktryna o boskich atrybutach ma swój początek nie gdzie indziej, jak tylko w chrześcijaństwie, które odegrało znaczącą rolę w okresie formacyjnym doktryny muzulmańskiej⁷⁵. Transmisja nauki o atrybutach do teologii islamskiej była przyczyną silnej wewnętrznej opozycji, ponieważ uznaje się, że jest ona analogiczna do chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej. Pytając o przyczyny tego stanu rzeczy, należy również zadać pytanie: Dlaczego islam zdecydował się zaakceptować doktrynę, która była wyraźnie przeciwna ich negacji chrześcijańskiej Trójcy? Zagadnienie to związane jest prawdopodobnie z dwoma kluczowymi terminami używanymi w teologii chrześcijańskiej: *ma‘nā* (معنى) i *ṣifat* (صفة). Pierwszy z terminów, *ma‘nā*, korespondował znaczeniowo w omawianym okresie z greckim terminem *πρᾶγμα*, używanym w odniesieniu do Osób Boskich⁷⁶, drugi natomiast to *ṣifat*, wywodzący się z czasownika *waṣafa* („opisywać”, „przypisywać”). Problemem związanym z tym terminem jest przypisywanie Bogu Jego koranicznych atrybutów jako realnych, odwiecznych i bezcielesnych istot. Termin ten był używany przez autorów chrześcijańskich w dyskursie trynitarnym na określenie hipostazy. Teksty chrześcijańskie precyzyjnie informują, czym te atrybuty są: niezrodzoność Ojca, zrodzoność Syna i pochodzenie Ducha Świętego. Oprócz tych trzech, literatura zna także inne liczne przykłady atrybutów przypisywanych hipostazom Trójcy. Można tu zaliczyć takie triady neoplatoniczne, jak: „istnienie”, „esencja”, „dobroć” — w opisie Ojca; „życie”, „mądrość” lub „wiedza” — w opisie Syna; „mądrość”, „życie”, „moc” — w opisie Ducha⁷⁷. Jest prawdopodobne,

⁷⁴ Por. H.A. WOLFSON, *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, HTR 49 (1956), s. 1.

⁷⁵ Przeniknięcie doktryn chrześcijańskich oraz elementów filozofii i nauki greckiej do islamu rozciąga się na VII i VIII w., kiedy syryjscy i mezopotamscy wyznawcy semickiego chrześcijaństwa stali się *dhimmi* (niemuzułmańscy mieszkańcy kalifatu należący do *ludów Księgi* — żydzi, chrześcijanie, sabejczycy) kalifatu Umajjadów i Abbasydów. Por. WOLFSON, *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, s. 1–2; R. HADDAD, *Iconoclasts and Mu‘tazila: The Politics of Anthropomorphism*, „Greek Orthodox Theological Review” 27 (1982), s. 287–290; R. HADDAD, *Eastern Orthodoxy and Islam: An Historical Perspective*, GOTR 31 (1986), s. 24–25.

⁷⁶ Por. ORIGEN, *KATA KEΛΣΟΥ*, 8:12, PG 11, 1533C; WOLFSON, *The Kalam*, s. 115; ABŪ QURRA, *Opusculum*, 2 1480B, 1481B.

⁷⁷ Terminologia ta znana była zarówno w greckiej, jak i syryjskiej teologii. Przykładem tej drugiej są Tymoteusz I, który wymienia: „intelekt” (*al-‘aql*, العقل), „słowo” (*al-kalimah*, الكلمة) i „duch” (*al-rūh*, الروح); ibn ‘Adī mówi o „dobroci” (*juwd*, جود), „mądrości” (*hikmah*, الحكمة) i „mocy” (*qudrah*, قدرة), natomiast Elias z Nisibi wymienia: „esencję” (*dhāt*, ذات), „samoistnienie” (*qā‘im bi-naṣsihi*, قائم بنفسه), „życie” (*hayy*, حي) oraz „mądrość” (*hikmah*, الحكمة). Por. YAḤYA IBN ‘ADĪ, *Maqālah yatabayyanu fihā ghalat Abī Yūsuf ibn Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī fī l-Radd ‘ala ‘al-Nasārā*, ROC 22 (1920–1921), s. 5; ELIASZ Z NISIBI, *Al-majlis al-awwal fī al-tawhīd wa al-tathlīth*, 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. 87; WOLFSON, *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, s. 10–11.

że te i inne triady używane przez autorów chrześcijańskich leżały u podstaw nauki o atrybutach (*sifat*) w doktrynie trynitarnej, a następnie zostały poznane przez muzułmanów⁷⁸. Jest też możliwe, że Osoby Syna i Ducha, które zazwyczaj były opisywane jako „życie” i „wiedza”, „wiedza” i „życie” lub „wiedza” i „moc”, zostały odczytane przez pryzmat islamskiej doktryny o atrybutach⁷⁹. Konkludując: chrześcijańską trynologię arabską w kontekście nauki o atrybutach można streścić w następujących punktach: (1) każda z Osób boskich jest hipostazą (*uqnūm*, اقنوم) lub rzeczywistością (*ma'nī*, معنى); (2) równość boskich hipostaz; (3) zasada rozróżnienia pomiędzy osobami; (4) właściwości (*khawāṣṣ*, خواص) lub charakterystyki (*sifāt*, صفات), które są zasadą rozróżnienia Osób boskich.

Prezentacja doktryny trynitarnej w środowisku muzułmańskim została zinterpretowana nie jako nauka o trzech konsubstancjalnych „osobach” czy „rzeczywistościach”, ale jako politeistyczna koncepcja Boga⁸⁰. Ponadto wspomniane elementy neoplatonickich triad występują także w Koranie⁸¹, jednak nie są one rozumiane tak, jak w teologii chrześcijańskiej. Islam odrzuca równość atrybutów, bowiem tylko „istnienie” jest uważane za synonim Boga. Z punktu widzenia teologii islamskiej należy także odrzucić jakiegokolwiek relacje między atrybutami, co w świetle omawianego zagadnienia jest zaprzeczeniem chrześcijańskiego nauczania. Można stwierdzić, że nauka o boskich atrybutach jest swoistym mostem rozpiętym pomiędzy dwoma brzegami boskiej natury: jednością i troistością. Czytając apologetyczne arabskie teksty chrześcijańskie, można zauważyć, że ich autorzy zasadniczo posługują się terminem „atrybut” w odniesieniu do hipostaz Trójcy⁸².

Tymoteusz I w dyskusji z kalifem al-Maḍīm oprócz zagadnień chrystologicznych porusza także kwestie trynitarne. Trzy imiona (*asmā'*, أسماء), jakimi opisujemy jednego Boga (*l-ilāhi wāhid*, واحد إله), są trzema hipostazami (*aqānīm*, أقانيم). Prawda ta poparta jest przykładami analogii trynitarnych, które wiodą prym w chrześcijańskiej literaturze arabskiej. Tymoteusz przywołuje antropologiczny przykład jedności ludzkiego ducha i słowa (*wa kalimatuhu wa ruḥuhu wāhidi*, وروحه وكلمته واحد), obecny zarówno w teologii tak chrześcijańskiej, jak i muzułmańskiej. Zatem

⁷⁸ Szkoła mutazylicka występowała zasadniczo przeciwko czterem atrybutom: „życiu”, „mądrości”, „woli” i „mocy”. Por. SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes*, t. I, Peeters 1986, s. 183, 292, 298; AL-GHAZALI, *Tahāfut al-falāsīfat*, Beyrouth – Liban 1927, s. 163.

⁷⁹ Por. WOLFSON, *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, s. 14.

⁸⁰ Por. *tamże*, s. 15.

⁸¹ „Istniejący” (*al-qayyan*, القَيَّيْن) i „żyjący” (*al-ayy*, الحي) — sura 2:255; „Wszewchwidzący” (*al-alīm*, العليم) — sura 2:29; „Wszewchpotężny” (*al-qadīr*, القَدِير) — sura 30:54.

⁸² Żyjący w XIII w. koptyjski teolog al-Mu'taman b. al-'Assāl w dziele znanym pod tytułem *Summa Theologiae* (tytuł arabski: *Maghmū' usūl al-dīn*) pisze o Trójcy Świętej następująco: „الواحد الله باسمه، بذاته، بصفاتهِ المتأثت، بِذاتِهِ”. Podobne wyrażenie znajdujemy w tekście Al-Saff'ego ibn al-'Assāl'a: „يُوصَفُ وَأَنَّهُ: الكمال بصفات موصوف، واحد جَوْهَرٌ تعالَى البارئِ أَنْ تَعْتَقِدُ الْمَسْجِدَةَ بِحَيَّةِ الْبَيْعَةِ، بِالقُدسِ والروحِ والإبْنِ الأبِ وَهُوَ، أَقَانِيمٌ بثلاثَةِ”. Por. KH. SAMIR, *Date de composition de la Somme Théologique d' al-Mu'taman b. al-'Assāl*, OCP 50 (1984), s. 101; TENZE, *Al-Ṣafī ibn al-'Assāl. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*, POr 42 (1985), s. 684.

Bóg, podobnie jak człowiek, posiada pewne — nie dające się odseparować (*lā yunfaṣāl*, لا ينفصل) — cechy (charakterystyki). Atrybuty, takie jak „rozumiały” (*nāṭiq*, ناطق) i „żyjący” (*ḥayy*, حي), nie mogą być postrzegane jako coś „dodanego”, lecz jako nierozłącznie należące do boskiej substancji. Ponadto Tymoteusz przypisuje konkretne nazwy (atrybuty) do poszczególnych boskich hipostaz, takie jak: Intelkt (*‘aql*, عقل), Słowo (*kalimah*, كلمة), Duch (*rūh*, روح). Każda z nich różni się od pozostałych dwóch indywidualną właściwością (*bikhāṣatuhu*, بخاصته), podczas gdy ich wspólna substancja jest niepodzielna (*wa lā anfaṣāl baynahumā*, لا انفصال بينهما). Kolejnym argumentem w dyskusji jest przytoczenie unikalnej analogii jabłka (*tuffāh*, تفاح), które jako jedność numeryczna może być uchwycona w trojaki sposób: poprzez zapach, smak i wzrok⁸³.

Według ABŪ RĀ’ĪṬY, jakobity, Bóg jest jeden w sensie Jego substancji, natomiast troisty w porządku liczby Osób. Bóg w swojej jedności nie jest taki jak stworzenia, bowiem jest bytem prostym, niezłożonym. Podobnie jak Tymoteusz, także Abū Rā’īṭa przedstawia naukę o Trójcy posługując się analogiami trynitarnymi, takimi jak: analogia trzech lamp, analogia Słońca, analogia Sa‘da i Khālida, analogia Adama, Ewy i Abła, analogia duszy, intelektu i mowy⁸⁴. Te proste obrazy zostały użyte do ukazania jedności Boskiej substancji (*jawhar*, جوهر) i jednoczesnej troistości hipostaz (*thalatha fī-l-aqānīm jamī’an ma’an*, معاً جميعاً الاقانيم في ثلثة), gdzie hipostazy te są rozumiane jako jedna substancja (*al-aqānīm jawhar wāḥid lā jawāhir*, واحد جوهر الاقانيم لا جواهر)⁸⁵.

Innym przykładem może być jakobicki myśliciel, teolog i filozof, YAḤYA IBN ‘ADĪ — autor napisanego w 961 r. pisma przeciwko zarzutom al-Kindī’ego. W krótkim dziele zatytułowanym *Radd ‘alā Abī Yūsuf Ya‘qūb ibn Is‘āq al-Kindī (Odparcie Abī Yūsuf’s Ya‘qūb’a ibn Ishāq’a al-Kindī’ego)* ibn ‘Adī obala tezę al-Kindī’ego, według której chrześcijańska wizja Trójjedynego Boga jest nie do pogodzenia z Jego wiecznością, bowiem nic, co jest złożone (*al-tarkīb*, التركيب), nie może być wieczne (*azaliyy*, أزلي). Złożoność suponuje związek przyczynowo-skutkowy. Idąc tym tokiem myślenia, żadna z Osób Trójcy nie jest wieczna⁸⁶. Prawdą jest, że pojęcie substancji znajduje się w każdej osobie Trójcy i jest zasadą ich tożsamości,

⁸³ Por. TYMOTEUZ, *Al-mu āwarah al-dūniyya*, s. 130.

⁸⁴ Por. ḤABĪB ABŪ RĀ’ĪṬA, *Risāla fī ithbāt dīn al-naṣraniyya wa-ithbāt al-Thālūth al-muqaddas*, w: S.T. KEATING, *Defending the ‘People of Truth’ in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā’īṭah*, Leiden 2006, s. 110, 112; TENŽE, *Al-risāla al-ūlā fī l-Thālūth al muqaddas*, w: KEATING, *Defending the ‘People of Truth’ in the Early Islamic Period*, 184–186, 188, 192.

⁸⁵ Por. ḤABĪB ABŪ RĀ’ĪṬA, *Risāla fī ithbāt dīn al-naṣraniyya wa-ithbāt al-Thālūth al-muqaddas*, s. 106, 116.

⁸⁶ Tekst al-Kindī’ego jest cytowany w dziele ibn ‘Adī: ولكل خاصّة واحد ولكلّ مبین تخالف بها تنزل لم خاصّة واحد وكلّ خصّته التي الخاصّة ومن عمّها الذي الجوهر من متركب منها واحد كلّ أنّها من فيجب صاحبيه وبيّن وكلّ مزلّي ليس معلول وكلّ معلول مركّب. YAṬYA IBN ‘ADĪ, *Maqāla yatabayyan fihā ghalat Abī Yūsuf ibn Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī fī l-Radd ‘alā al-Naṣrā*, ROC 22 (1920–1921), s. 4.

falszem jest natomiast zarzut, że mają one (Osoby) własność, która jest nierozdzielna i która odróżnia jedną Osobę od dwóch pozostałych. Ponieważ trzy Osoby są własnościami jedynej substancji, są atrybutami tejże substancji⁸⁷. Złożony charakter boskiego bytu był dla al-Kindiego sprzeczny z jego koncepcją Boga. Celem odpowiedzi Yahyā było wykazanie, że Stwórcą nie byłby Bogiem, gdyby nie był odwieczny, nie stałby się Jedynym Bogiem, gdyby jako taki nie istniał od wieczności. Innym wartym uwagi argumentem przedstawionym przez tego autora jest triada ilustrująca relacje wewnątrztrynitarne: „intelekt” (‘*aql*, عقل), „inteligentny” (‘*āqil*, عاقل), „zrozumiały” (‘*ma qūl*, معقول)⁸⁸. „Intelekt” ma zdolność pojęcia swojej substancji, na mocy czego pojawia się w nim pojęcie „inteligentny” i w rezultacie z racji autoświadomości o własnej substancji mówimy o byciu „zrozumiałym”. W triadzie tej „intelekt” stanowi naturę (*dhāt*, ذات), którego pojęcie (‘*ma nā*, معنى) istnienia nie zawiera pojęć (‘*ma nānī*, معناني) jego istnienia jako „inteligentny” (‘*āqil*, عاقل) ani jako „zrozumiały” (‘*ma qūl*, معقول). Pojęcie istnienia „intelektu” jako bycia „zrozumiałym” (‘*ma qūl*, معقول) jest inne od pojęcia jego istnienia jako „intelektu” (‘*aql*, عقل). Ktokolwiek zna własny „intelekt”, będzie posiadał również pojęcie „inteligentnego”. Ktoś, kto zna własną naturę, jest tej naturze znany, gdyż sam jest tą naturą (*dhāt*, ذات). Dlatego ktoś, kto jest jedną naturą, posiada trzy atrybuty (*sifāt*, صفات), gdyż jest on jednocześnie „intelektem”, „inteligentnym” i „zrozumiałym”. Zatem nazwa „intelekt” (عقل) może być synonimem natury (*dhāt*, ذات) Boga, z zastrzeżeniem, że „intelekt” jest przyczyną dwóch pozostałych własności („inteligentny” i „zrozumiały”), i jest to „intelekt”, który pozbawiony pojęcia (‘*ma nā*) dwóch pozostałych właściwości (‘*na tānī*, تنائني), jest aplikowany do czystej natury (*dhāt mujarrad*, مجرد ذات). Przenosząc tę triadę na pole teologii trynitarnej, zauważamy, że „intelekt” przedstawia Ojca, który jest zarazem przyczyną Syna i Ducha (*al-ab ‘illa al-ibn wa al-ruh*, والروح الابن علة الأب), i podobnie jak „inteligentny” (‘*qil* عا) istnieje stale („bez opuszczania”, *ghāir khāraj*, خارج غير) w „intelekcie”, tak też Syn, który jest tej samej natury z Ojcem, w Nim pozostaje⁸⁹. Pojęcie „zrozumiały” (‘*ma qūl*, معقول) jest uznane przez ibn ‘Adī jako analogia Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca i powraca do Niego (‘*wa wārid ilāihu*, واليه وارد)⁹⁰.

⁸⁷ Por. YAḤYA IBN ‘ADĪ, *Maqāla yatabayyan fihā ghalat Abī Yūsuf ibn Ya‘qūb ibn Iṣḥāq al-Kindī fī l-Radd ‘alā al-Naṣārā*, s. 4–5.

⁸⁸ YAḤYA IBN ‘ADĪ, *Maqālah fī ṣiḥhat i‘tiqād al-Naṣārā fī l-Bāri* ‘azza wa-jalla annahu jawhar wāḥid dhū thalath ṣifa, w: PÉRIER, *Petits traités apologétiques de Yahyā ben ‘Adī*, s. 11–23. Na temat genezy tego porównania — zob. E. PLATTI, *Yahya Ibn ‘Adī, philosophe et théologien*, MIDEO 14 (1980), s. 174–175.

⁸⁹ Por. J 14,10.

⁹⁰ Por. YAḤYA IBN ‘ADĪ, *Maqālah fī ṣiḥhat i‘tiqād al-Naṣārā fī l-Bāri* ‘azza wa-jalla annahu jawhar wāḥid dhū thalath ṣifa, s. 18–9.

3. Konkluzja

Przedstawiona powyżej krótka charakterystyka tematów, które podejmowała chrześcijańska arabska literatura teologiczna, jak i przytoczone przykłady metod prowadzenia dyskusji, świadczą nie tylko o bogatej spuściźnie teologicznej chrześcijaństwa arabskiego, ale nade wszystko o wyzwaniach, jakim sprostać musieli ówczesni apologeti. Problemem chrześcijańskiej teologii arabskiej w omawianym okresie było początkowe stadium jej rozwoju, z jednej strony charakteryzujące się solidnym zapleczem teologicznym (greckim, syryjskim czy koptyjskim), a z drugiej brakiem aparatu językowego. Warto zauważyć, że pomimo zachowanej ciągłości pomiędzy wymienionymi tradycjami a ich zarabizowanymi wspólnotami, nowy kontekst społeczno-religijny stał się przyczyną powstania całkowicie nowej jakości na polu teologii chrześcijańskiej. Chrześcijańscy pisarze musieli podołać podwójnemu wyzwaniu, jakim był kontekst doktrynalny, na który składała się znajomość Koranu oraz nauki islamskich szkół teologicznych. Inną ważną kwestią był cel omawianej literatury. Teksty te dostarczają zadowalających odpowiedzi na prowokujące pytania, których zadaniem było nie tylko wykazanie racjonalności chrześcijaństwa, ale także ukazanie go jako prawdziwej religii, w której Bóg chce być czczony. Trudno także uchylić się od opinii, że celem, który przyświecał autorom chrześcijańskim, było dostarczenie chrześcijańskiemu audytorium gotowych odpowiedzi na wyzwania, jakie były im stawiane przez muzułmanów w ich codziennym życiu⁹¹.

Arab Christian Apologetic Literature of the Middle and Near East During the Abbasid Period (750–1050)

Summary

The new socio-political context of the conquered nations of the Middle and Near East caused an unexpected and profound changes on the map of the religions in the area. As soon as in a decade after the death of Muhammad (632AD) the rise of Islam and the spread of the Qur'anic message became a fact in the Eastern frontiers of the Byzantine Empire. In consequence, Christian communities living in the territories controlled by the new political power, had to answer these challenges. First hundred years after the Muslim conquest of the Middle and Near East were characterized by a separated development of both religious communities. Therefore, by the end of the Umayyad Caliphate (749 AD) we do not find any Christian document written in Arabic. The turning point happened under the Abbasid rule (750–1258). The appearance of the oldest-known Christian text in Arabic (*Fī tathlīth Allāh al-wāḥid*), dated to the 755–770 AD, was undoubtedly coincidental, but significant. However, we must

⁹¹ Por. GRIFFITH, *The Church in the Shadow*, s. 35.

keep in mind that the openness of the Abbasid rulers supported both the cultural and religious exchange. The encounter between the believers of these two religions forced them to explore their differences and to face new and unexpected challenges. The faith in the one God in the Trinity of Persons and the Incarnation confronted with the Islamic approach to monotheism is one of the challenges that the Christians of the Middle and Near East had to deal with. They had to meet this challenge for at least two reasons: (1) To preserve their own communities from conversion to Islam; and (2) To expose Christian doctrine and defend the faith against the accusations of polytheism. The defense of the faith was at the heart of Arab Christian apologetic literature, which usually dealt with the following topics: (1) God, the Holy Trinity; (2) Jesus Christ: Divine filiation, Incarnation, Redemption; and (3) The authenticity of Christianity.