

NAJNOWSZE STUDIA NAD KORANEM. WYZWANIE DLA TEOLOGII ISLAMSKIEJ I RELACJI MIĘDZYRELIGIJNYCH

W ostatnich latach badania dotyczące historii tekstu i redakcji Koranu przeżywają prawdziwą rewolucję. Choć ich wyniki są obecnie znane małemu tylko gronu specjalistów, to przecież nie da się uniknąć tego, by w niedalekiej już przyszłości dotarły one do szerszego spektrum osób zainteresowanych, tak muzułmanów jak i chrześcijanin, a także innych. Reakcje mogą być bardzo żywe i mogą poważnie zaważyć na relacjach międzyreligijnych. Konieczne jest zatem, by przynajmniej teologowie i przedstawiciele władz kościelnych byli w porę informowani oraz odpowiednio przygotowani, a przynajmniej świadomi tego problemu.

O ile Biblia została napisana, według teologii chrześcijańskiej, przez ludzkich autorów, ale działających pod natchnieniem Ducha Świętego – *Spiritu Sancto inspirante*¹, to Koran, zgodnie z doktryną dominującą w islamie, jest słowem Boga nie tylko w swej treści, ale także dosłownie, jako tekst, i to zarówno w swym aspekcie formalnym, jak też w konkretnym wyrażeniu słownym (arabskim)². I właśnie dlatego Koran jest cudem dla muzułmanów; chlubią się oni jego niepowtarzalnością, brakiem jakiegokolwiek naśladownictwa (*i'jdz*). Stąd też nie wolno Koranu tłumaczyć na jakiś inny język dla potrzeb religijnych; każdy przekład jest po

¹ Por. Pius XII, *Enc. Divino afflante Spiritu*, przy czym tytuł ten został powtórzony dosłownie w KO 9, łącznie z wypowiedzią św. Tomasza z Akwinu: „Utrum Lex Nova sit lex scripta?” – „Principaliter lex nova est indita, secundario autem est lex scripta”. S. Th. I/II, q. 106, a. 1.

² Al-Ash'arī, *Kitâb al-ibâna, an usûl al-dijâna*, Haidarabad 1321, 41; cyt. w: I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925 (1963), 113.

prostu zdradą i poważnym naruszeniem Słowa Bożego, a więc świętokradztwem³.

Potwierdza to także tradycyjna historia początków Koranu. Została nam ona przekazana – chociaż w sprzecznych nierzadko między sobą wariantach – przez całą serię źródeł narracyjnych i hagiograficznych, a zwłaszcza przez „Życie Proroka”, rozpowszechniane przez Ibn Hishâma (zm. w Egipcie około 830 r.), który to tekst cieszy się wielkim poważaniem u muzułmanów.

Prorok Mahomet miałby otrzymywać przez wiele lat objawienia ze strony anioła Gabriela, który uczył go krok po kroku Koranu, kawałkami podobnymi do puzzli, który to „porządek objawiania” był dostosowany do jego wzrastającej wciąż dojrzałości duchowej. Przy pomocy Archanioła miał on następnie pozbierać wszystkie te kawałki, które musiały zostać siłą rzeczy całkowicie przeorganizowane. W tym celu Prorok otrzymywał każdego roku wizytę Gabriela, aby razem z nim zweryfikować stan swojej pracy redakcyjnej. W ostatnim roku odbyły się dwa takie spotkania, drugie krótko przed jego śmiercią, mające na celu końcową rewizję i właściwe usytuowanie ostatnich części objawionych. W konsekwencji Koran, który Prorok Mahomet miał poznać w tym właśnie momencie swym sercem i którego nauczał w swoim otoczeniu, zgadza się słowo po słowie z tekstem „Księgi Matki”: archetypicznym i uprzednio istniejącym wzorcem Koranu, który jest napisany od zawsze na „dobrze strzeżonej Tablicy”, przechowywanej u Tronu Boskości.

Współcześni badacze wykazali, że za tą pobożną legendą, która warunkuje traktowanie przez muzułmanów ich Pisma, kryje się złożona rzeczywistość samej redakcji Koranu. Wiemy więc dzisiaj na pewno, że redakcja ta nie była dziełem samego Proroka, ale kilku pokoleń pisarzy, którzy zgromadzili wiele niejasnych objawień, a następnie je uporządkowali i tak zespolili ze sobą, że powstała jedna książka. Dopiero potem poświęcili lub raczej, by tak powiedzieć, uświęcili swą pracę redakcyjną, przypisując ją aniołom i temu uprzywilejowanemu odniesieniu, jakie miałyby istnieć między Gabrielem a Prorokiem. Następnie tradycja muzułmańska postarała się o to, aby znikły wszelkie wskazówki, które

³ Zob. G. E. von Grunebaum, *A tenth-century document of Arab literary theory and criticism*, Chicago 1950.

mogłyby zaprzeczać takiemu właśnie przedstawianiu wydarzeń. Czyniąc to, zatarli formę, funkcję i pierwotny cel tekstu koranicznego. Niemniej tradycja muzułmańska, rozwijając się na podstawie autentycznych historycznie elementów, przechowuje nadal odpowiednio dużo rysów pozwalających filologowi dzisiejszemu zrekonstruować w mniejszym lub większym stopniu faktyczną historię redakcji Koranu.

Do kwestii historycznej dochodzi tu jednak pewna okoliczność obciążająca: zginęła całkowicie większa część literatury z pierwszych wieków islamu przed dynastii Abbasydów (od 750 r.). Wydaje się, że przepisano na nowo lub zdecydowano się zreinterpretować pewne fakty, aby je włączyć do nowej i odmiennej od poprzedniej perspektywy o celu apologetycznym, otaczając ją legendami. Niemal wszystko, co wiemy o życiu proroka Mahometa, o narodzinach islamu i cesarstwa arabskiego, pochodzi z dzieł skompilowanych w IX wieku. Jeszcze bardziej zdumiewające jest to, że naszymi najstarszymi źródłami historycznymi, dotyczącymi islamu, są kroniki nie muzułmańskie, jak można by było tego się spodziewać, lecz chrześcijańskie, jak choćby kroniki Tomasza Prezbitera i Jakuba z Edessy, którzy je napisali odpowiednio w latach 640 i 698⁴. Koran jest więc „księgą bez kontekstu”, tak obcą i dziwną, że trudno to sobie wyobrazić; jest czymś, co się jawi jako próba „wyjaśnienia Ewangelii wyłącznie na podstawie kilku papirusów egipskich i inskrypcji z Antiochii”⁵.

Sam Koran podlegał zresztą podobnemu losowi, albowiem dostępne nam źródła muzułmańskie podają bez najmniejszych zastrzeżeń, że w momencie, gdy cała praca redakcyjna dotarła już do ostatecznej formy tekstu, kalifowie postanowili ujawnić i spalić wszystkie rękopisy mogące zawierać jakiegokolwiek jego warianty. Nawet potomkowie Proroka zostali zobowiązani, wbrew samym sobie, oddać własne egzemplarze tekstu, które przechowywali dotąd jako drogocenną relikwię. Wydaje się, że ta praca niszczytel-ska była prowadzona w sposób bardzo skuteczny, albowiem nie mamy żadnego pierwszorzędneho świadectwa z „dzikiego”, by tak

⁴ Więcej danych w tej kwestii, zob. A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre Ecriture et histoire*, Paris 2002.

⁵ F. E. Peters, *The quest of the historical Muhammed*, „*International Journal of Middle East Studies*” 23 (1991), 292 i 300.

powiedzieć, okresu przekazywania tekstu. Badanie dotyczące genezy Koranu zostaje w ten sposób „zaklinowane”, jak to słusznie zauważył wzmiankowany wyżej A.-L. de Prémare, w zamkniętym kręgu, jaki został nam narzucony przez tradycję muzułmańską.

Od momentu ustalenia tekstu Koranu wspólnota muzułmańska zaczęła, jak można było zresztą tego oczekiwać, stawiać podstawowe pytania teologiczne: przecież po podbiciu wielkich kultur Bliskiego Wschodu łącznie z zsekularyzowanymi już ich Kościołami, przede wszystkim Syrii i Egiptu, muzułmanie weszli w bezpośredni kontakt z filozofią grecką i teologią wypracowaną przez Ojców Kościoła.

Teologia muzułmańska nie zna hipostazy ani pośrednika między Bogiem i ludźmi, chociaż chrześcijaństwo uznaje Go w Słowie Bożym, w *osobie* Jezusa. Prorok Mahomet jest zwykłą istotą ludzką i chociaż oświadczano niekiedy, że jest nieomylny, to nie ma on przecież boskiej natury. Jest jedynie narzędziem, jakim Bóg się posługuje, aby być słyszalnym; objawienie nie wynika więc z inicjatywy jakiejś osoby, lecz zawiera się całkowicie w Księdze i jest ściśle związane z tekstem Koranu.

Teologiczny problem będzie przeto dotyczył ontologicznego statusu tej księgi. Czy chodzi tu o tekst boski? Czy jest on uprzednio istniejący? A jeśli tak, to czy jest to pewien aspekt bóstwa, boski atrybut? A może Koran różnił się od początku od Boga, był czymś zewnętrznym, a nawet obcym dla Niego? Czy byłby zatem jednym z Jego stworzeń? I tak oto się zrodziła pierwsza wielka kontrowersja teologiczna i pierwsza szkoła teologii muzułmańskiej – szkoła *mutazylizmu*, zastanawiająca się nad tym, czy Koran jest wieczny, czy stworzony.

W godnym uwagi dziele poświęconym rozwojowi tej dawnej teologii muzułmańskiej H. A. Wolfson⁶ wykazał obszernie i wnikliwie, iż dawni teologowie islamscy opierali się na swych chrześcijańskich poprzednikach. I dlatego jeśli Koran jest jedynie słowem Bożym jako takim, to sam tekst otrzymuje na tej podstawie charakter hipostatyczny oraz sytuuje się w kategorii bytów na tym samym poziomie – nie Biblii lub Ewangelii, lecz – Słowa Bożego,

⁶ *The Philosophy of the Kalam*, Harvard 1976. Można by dyskutować nad pewnymi stwierdzeniami tej książki, ale dyskusja taka przekracza ramy naszego tematu.

które – według pierwszego rozdziału Ewangelii św. Jana i zgodnie z teologią chrześcijańską – wcieliło się i stało się człowiekiem w osobie Jezusa. Z tego zaś wynika, że wiele nazw i funkcji, jakie tradycja przypisuje Chrystusowi, można odnieść do Koranu i w nim zastosować – zgodnie z teologią muzułmańską⁷.

Wynika stąd, iż cała debata teologiczna z pierwszych wieków islamu ogranicza się tylko do podjęcia wielkich kontrowersji chry-stologicznych patrystycznego okresu dziejów Kościoła, z użyciem tych samych argumentów i identycznych nawet sformułowań, chociaż przetłumaczonych tym razem na język arabski. Cała seria herezji trynitarnych i chrystologicznych, dotyczących zwłaszcza natur Jezusa, znajduje zatem wtórne niejako odzwierciedlenie – zwłaszcza arianizm i prawowierna nań reakcja zajmują centralne miejsce w tej debacie – odniesione jednak tym razem do Koranu i do relacji z jego „Autorem” Allachem. W końcu *mutazyliści* zostali potępieni na rozkaz kalifa, a ich pisma – zakazane; Koran zaś wyniesiono jako księgę odwiecznie świętą, która otrzymała w ten sposób status boski, zachowywany i skrzętnie podtrzymywany aż do dzisiaj: jest to doktryna *nieomyślności Koranu*, co do której istnieje wielka jednomyślność wśród muzułmanów⁸.

Tę nieomyślność i doskonałość Koranu wystawiają obecnie na niebezpieczeństwo owoce nowych studiów nad krytyką tekstu. Coraz bardziej uświadamia się sobie, że w czasach Mahometa Koran nie miał jeszcze formy książki. Składał się po prostu ze zróżnicowanej kolekcji dosyć krótkich tekstów przeznaczonych do recytowania we wspólnocie Mahometa, albo raczej do śpiewania podczas praktyk religijnych.

Wykazano przy tym, że sama nazwa *Koran* nie jest w rzeczy samej słowem arabskim, ale wyrazem syriackim⁹, oznaczającym

⁷ Zapomina się dosyć często o tym fakcie zasadniczym w międzyreligijnym dialogu islamsko-chrześcijańskim: tym bowiem, co należy porównywać, nie są aż tak bardzo różnice zachodzące między tym, co wyznają muzułmanie i chrześcijanie w odniesieniu do osoby Chrystusa, ale raczej to, co w porządku Objawienia sytuuje się na tym samym poziomie w obu tych religiach, czyli Słowo Wcielone i Koran.

⁸ Chociaż szyici dodają tu jeszcze nauczanie Imama, który objawia i przekazuje innym głębokie ezoteryczne (*bâtin*) znaczenie Koranu.

⁹ Język syriacki jest chrześcijańską formą j. aramejskiego (znaną w popularnym języku Żydów w okresie Nowego Testamentu), który się

liturgiczną recytację perykop biblijnych, zespoloną z rozważaniem tekstów, jakie wspólnota wierząca znajdowała od wieków w *Lekcjonarzach*, zgodnie z porządkiem świąt liturgicznych. Innymi słowy: „Koran” oznacza po prostu to, co liturgia chrześcijańska nazywa *Graduałem* (łac. *graduale*), czyli śpiewami towarzyszącymi *Lectio divina* podczas „Liturgii Godzin”

Dodano do tego całą serię nieco dłuższych tekstów, mających często charakter parenetyczny i bardzo podobnych do tego, co Kościół syriacki rozumie pod pojęciem „mimre” – rodzaj nie istniejący na Zachodzie, który można by określić mianem poematów homiletycznych. Wiele takich poematów napisał m. in. św. Efrem¹⁰.

Rozumie się zatem, dlaczego Koran wywołuje tak pomieszane wrażenie u tych wszystkich, którzy czytają go po raz pierwszy. Jest to jakby Lekcjonarz zawierający śpiewy (gradualne) i fragmenty homiletyczne, spośród których usunięto same tylko czytania biblijne. I dlatego części narracyjne jawią się jako prawie niezrozumiałe dla tych, którzy nie znają kryjącej się za nimi historii i tych całych pokoleń muzułmańskich komentatorów, którzy starali się aż do wyczerpania wyjaśnić przez całe Średniowiecze poszczególne perykopy koraniczne, przywracając im właściwy ich kontekst. Ich wyjaśnienia znajdują się w wielkich komentarzach, a także w „Legendach profetycznych”¹¹. Zauważmy, że aluzyjny styl Koranu dochodzi w nim samym do wywołującej entuzjasm stylistyki tekstu, którego recytatywne, śpiewne odczytywanie unosi często umysły muzułmanów, i to w nieuchronny sposób.

Wspomniany przed chwilą Chr. Luxenberg w wydanej swej kontrowersyjnej książce¹² ukazał wiele wyrażen syriackich w tekście Koranu. Jego zdaniem, nie da się poprawnie zrozumieć wielu wersetów koranicznych bez odniesienia się do tego syriackiego za-

rozpowszechnił poprzez królestwo Edessy na całym terytorium aramejskim, stając się w ten sposób językiem literackim od końca II wieku.

¹⁰ Chr. Luxenberg (*Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000, wyd. 2: 2004) uważa w ślad za Tor Andrae, że poematy św. Efrema służyły za wzór dla niektórych partii Koranu!

¹¹ Qisas al-anbiya: rodzaj ksiąg przeznaczonych dla szerszej publiczności, zawierających półlegendarną historię biblijną.

¹² Zob. przyp. 10.

plecza. I chociaż trzeba będzie z pewnością poprawić oraz uzupełnić niektóre jego analizy tekstu, to sama jego pozycja wyjściowa jest niewątpliwie poprawna i zasługuje, moim zdaniem, na przyjęcie: za Koranem stoi syriacka tradycja literacka. Już w 1927 r. Alfons Mingana¹³, badacz pochodzenia irackiego, obliczył, że około 70% obcych słów w Koranie zostało zapożyczonych z j. syriackiego i że niemal wszystkie nazwy (imiona) biblijne pojawiają się tutaj w swej formie syriackiej (zostały więc z pewnością zaczerpnięte z syriackiego przekładu Biblii). Osobiście starałem się wykazać, że ewangeliczne perykopy Koranu pochodzą z syriackiego „Diatessaronu”, czyli z dokonanego przez Tacjana w II wieku „zestrojania” (zestawienia) Ewangelii, którym posługiwano się w Syrii przez całe wieki¹⁴.

Tak więc Koran był początkowo czymś innym od tego, czym stał się potem: początkowo nie był tekstem Objawienia jako takiego, lecz jedynie zbiorem tekstów przeznaczonych do towarzyszenia i wyjaśniania Objawienia. Często sam Koran oświadcza, że został zredagowany w „jasnym języku arabskim” Tymczasem teksty, które zgromadził, nie zostały napisane w tak jasnym języku arabskim: czytano je w wierzącej wspólnotcie zgromadzonej wokół Proroka w chrześcijańskim języku liturgicznym, który w tym właśnie czasie i w tym konkretnym miejscu mógł być jedynie językiem syriackim. Ten to właśnie język odgrywał dla arabskiej wspólnoty Mahometa rolę naszej łaciny w okresie poprzedzającym jeszcze rozwój Kościoła rzymskiego. Koran zawierał przekład tekstu biblijnego łącznie z jego wyjaśnieniem, a także odnośne modlitwy – w języku ludowym.

Również nauczanie Mahometa było początkowo o wiele bliższe tradycji judeochrześcijańskiej, aniżeli to, co stanie się wiele lat potem w ortodoksji sunnickiej. Prawdopodobnie Prorok nie zamierzał tworzyć jakiejś nowej religii. Już na początku XX wieku

¹³ *Syriac influence on the style of the Kur`ān*, „Bulletin of the John Rylands Library” 11 (1927) 77-98.

¹⁴ Por. też mój przyczynek: *L'Évangile du Prophète*, w: D. De Smet – G. de Callatay – J. M. F. Van Reeth (red.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 juin 2002*, Leuven etc. 2004, 155-174.

profesor Collège de France Paul Casanova¹⁵ przebadął dokładnie sposób pojmowania przez Mahometa swego prorokowania, dochodząc do wniosku, iż uważał się on za proroka Końca Świata. Taki jest też sens znanego dobrze wyrażenia: „pieczęć proroctwa”; Mahomet wierzył, że wraz z nim doszedł do kresu czas objawienia i ekonomii zbawienia, że nie pojawi się już po nim żaden inny prorok, albowiem to on został przeznaczony, aby towarzyszyć swemu ludowi na Sądzie Ostatecznym. Z tego też powodu nie podjęto żadnej dyspozycji, aby uregulować kwestię następstwa po jego śmierci.

Jeszcze inne elementy potwierdzają, że Mahomet wyłonił się ze wspólnoty millenarystycznej, złożonej z dysydentów chrześcijańskich, naznaczonej wieloma cechami doketystycznymi i mającej rodowód judeochrześcijański (chodzi tu zwłaszcza o ebionitów i elkasaitów) lub manichejski. W rzeczy samej Mahomet, dokładnie tak jak Mani, twórca manicheizmu, uważał się za zapowiadanego przez Jezusa (por. J 15,26; 16,7-9) Parakleta (sura LXI, 6). Pisał dla swych adeptów przemówienia, zapowiadając w nich bliski Dzień Zapłaty, podawał im modlitwy (godzinne) natchnione Psalmami oraz teksty budujące wraz z rozmyślaniami nad Pismami i Prawem. Właśnie dlatego wiele rozdziałów Koranu (sur) ma charakter konglomeratów szczególnych i rozproszonych słów boskich. Koran nie był zresztą za czasów Proroka konkretną księgą; nie było także jednego tylko Koranu, lecz istniały dziesiątki „lekcji” lub „koranów”, które redaktorzy Koranu zespolili w jedną księgę dopiero po śmierci Mahometa. Świadczy o tym zdumienie pierwszego kalifa Abu Bakra wobec przedstawionej mu propozycji „zebrania” Koranu: „Dlaczego mam czynić to, czego sam Prorok nigdy nie uczynił?”

Otóż to wszystko zapowiada zbijający wprost z tropu problem teologiczny. Jak bowiem wynika z najnowszych badań koranicznych, tekst ten nie mógł być objawiony *jako taki*, gdyż jego konkretna forma jest wynikiem pobożnej pracy kilku pokoleń pisarzy, którzy nadali tej świętej księdze islamu aktualny jej wygląd, tworząc ją z wielu oddzielnych fragmentów tekstowych; nie da się więc nadal głosić, że Koran jest słowo w słowo identyczny

¹⁵ *Mohammed et la Fin du Monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Paris 1911-1913.

z tym doskonałym Koranem, jaki istnieje od wieczności i jest przy Allachu. Jak na przykład wprowadzone przez redaktorów teksty zespalające mogłyby mieć boskie pochodzenie? W jaki sposób język arabski mógłby być doskonały i uprzednio istniejący, skoro przeniknięty jest w Koranie wyrażeniami syriackimi, hebraizmami, wyrazami perskimi, greckimi, a nawet łacińskimi, wywodzącymi się z różnych kultur, z którymi Mahomet kontaktował się? Czyżby sam Bóg miał się odwoływać do tych obcych wyrażenń dlatego, że „Jego” język byłby za ubogi? Sam zresztą charakter tekstu różni się od tego, jakim się chlubi tradycyjna doktryna islamska: Koran jest tekstem bardziej medytacyjnym i wyjaśniającym, aniżeli objaśniającym; przedstawia wszelkie cechy typowe dla Graduahu. Takie zaś pismo nie może być z pewnością odwiecznym słowem Boga.

Można jeszcze wyostrzyć całą tę problematykę teologiczną w sposób nieco bardziej teoretyczny – z punktu widzenia filozofii języka. Jak jakiś tekst, *mało ważne jaki*, sformułowany w konkretnym języku, mógłby być boski? Z samej swej natury każdy język zależy przecież od kultury; wynika z ludzkiej myśli i równocześnie jej towarzyszy. Jest to intuicja Hegla: człowiek myśli słowami. Sam rozwój języków dowodzi, że dany język jako taki jest zjawiskiem historycznym; żaden tekst nie mógłby więc być ahistoryczny lub też mieć charakter przed-egzystencjalny. Język się konkretyzował i rozwijał wraz z ludzką wspólnotą, która nim się posługuje. Każdy język jest więc z samej swej definicji *względny, relatywny*: istnieje tylko w ramach funkcji komunikowania się między ludźmi i jest związany z historią, czasem i przestrzenią.

Wszystko to staje się jeszcze bardziej problematyczne z chwilą, gdy się uwzględni słowo utrwalone na piśmie. Język pisany uzewnętrznia bowiem ten język; z wyrażenia intersubiektywnego między rozmówcami staje się wówczas obiektywnym przedstawieniem myśli. Tekst sytuuje język w kontakcie ze światem materialnym, materializuje język. Otóż to wszystko, co jest materialne, jest siłą rzeczy niedoskonałe, czasowe, miejscowe i przejściowe, nie może być więc boskie. A przecież w Koranie boskie Słowo jest zmaterializowane, można by nawet powiedzieć: *wcielone* – w pewnym sensie metaforycznym. Związany z językiem, tekst koraniczny desakralizuje się automatycznie. Wszystko to, co względne, podobnie jak to wszystko, co jest wyrażone w języku, nie może być żadną miarą absolutne. I dlatego żaden tekst, a tym

samym także tekst Koranu, nie może mieć boskiego charakteru. Co więcej, może jedynie odnosić się do myśli Bożych, „po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy” (1 Kor 13, 9). Z tego to prawdopodobnie powodu Jezus nigdy nie pisał – chyba że „palcem po ziemi” (J 8, 6) – i ujmował swe orędzie w formie przypowieści.

Nieuniknione jest zatem, że gdy tylko powyższe zarzuty dotrą i zyskają uznanie w szerszym kręgu wierzących, świat muzułmański będzie musiał przeżyć głęboki kryzys, podobny do tego, jaki stał się udziałem chrześcijaństwa w ubiegłym stuleciu na skutek krytyki tekstu biblijnego, przy czym tenże kryzys muzułmański zapowiada się jako jeszcze bardziej niszczycielski. Aż dotąd bowiem starano się zamykać oczy, odrzucało się też myśl, że istnieją jakieś nierówności w arabskim języku Koranu: oświadczone po prostu, że dawne formy dialektalne, typowe dla mieszkańców Mekki Mahometa, są wyrażeniami boskiego pochodzenia; pojawianie się słów zapożyczonych albo jest negowane wbrew narzucającej się wprost oczywistości, albo też bywa przemilczane i pomijane w publikacjach i w nauczaniu muzułmańskim. Nie da się jednak utrzymywać w nieskończoność, iż wszyscy specjaliści od Koranu, mający szczerą i uczciwą intencję naukową, są częścią gigantycznego spisku światowego i idą w parze z tymi, których jedynym celem jest ośmieszenie islamu. Wprost przeciwnie: większość z nich odnosi się z pełnym szacunkiem do islamu i jego wyznawców; narzucają oni sobie bezwzględną neutralność w swych dociekaniach naukowych, darząc przy tym gorącą sympatią tych, którzy go studiują.

Czy da się zatem uniknąć tego impasu teologicznego, jaki opisaliśmy?

Najpierw trzeba będzie uznać, że Koran nie jest ostatecznie takim tekstem, za jaki tradycyjnie uchodzi: Koran *nie jest i nie mógłby nawet być dosłownym słowem Boga*. Zakładając jednak, że chce się pozostać wiernym islamowi, trzeba się zapytać: czym może być Koran? Chociaż nie mamy obowiązku wyjaśniać teologom muzułmańskim racji, jakimi winni się kierować, ani idei, jakie powinni rozwijać, pozostaje, jak sądzimy, jedna tylko droga otwarta: Rozwiązanie tego problemu polega na ponownym określeniu statusu *Matki Księgi* (archetypicznego wzorca Koranu niebieskiego) i jej odniesienia do Objawienia, które powinno być radykalnie odróżniane od konkretnej i ziemskiej formy Koranu.

Kilka lat temu tunezyjski uczony Mondher Sfar wydał godne uwagi dzieło o wymownym tytule: „Czy Koran jest autentyczny?”¹⁶. Napisane niezwykle jasno i wyczerpująco, poprzedzone znakomitym wprowadzeniem w aktualne badania Koranu, dzieło to jest adresowane do niespecjalisty¹⁷. Według Sfara, sama różnica, jaką Koran ustala pomiędzy sobą a „Matką Księgi”, dowodzi, że obie nie mogą być identyczne; w przeciwnym bowiem razie nasuwa się istotne pytanie: dlaczego nie został tak po prostu objawiony oryginalny tekst-matka? A przecież wszystko wskazuje na to, że Koran odnosi się jedynie do tekstu proto-typicznego, który mu nadaje sens.

Trzeba zatem umieścić i pojmować redakcję Koranu w kulturowym kontekście dawnego Bliskiego Wschodu. W tych zaś kulturach konkretne teksty pochodziły zawsze od instancji (na przykład króla), która osobiście ich nie spisywała, pozostawiając to zadanie redakcyjne jakiemuś pisarzowi. Misją takich pisarzy było interpretowanie myśli promotorów tekstu, odpowiednie ich (prze)formułowanie i zredagowanie. Pisarz winien był oddać tak wiernie, jak to tylko możliwe, sens, posługując się przy tym wyrażeniami i zdaniem, które uznał za najbardziej odpowiednie. Dotyczy to także tekstów religijnych. W tym przypadku traktuje się pisarza jako *natchnionego* i na tej podstawie również treść jest natchniona i autentyczna. Sposób wyrażania Bożych dyspozycji wiąże się tym samym z porządkiem ludzkim, chociaż rozwijane prawdy pozostają niewątpliwie boskie: są one słowem Bożym, a więc są prawdziwe. To Boże słowo zostało utrwalone raz na zawsze dla wszystkich i to ono zawiera się w „Matce Księgi”

Przyjmując takie rozumowanie, trzeba mimo wszystko stwierdzić, że jego konsekwencje są nie tylko nieuchronne, ale i bulwersujące.

Przede wszystkim sakralny charakter Biblii według teologii chrześcijańskiej staje się bardzo podobny do sakralnego charakteru Koranu według islamu: obie te religie traktują przecież tekst święty jako *natchniony*, chociaż nie jest on wynikiem dosłownego dyktowania.

¹⁶ *Le Coran est-il authentique?*, Paris 2000.

¹⁷ Podobny charakter ma nieco późniejsze opracowanie: A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris 2004.

Następnie i przede wszystkim trzeba będzie jednak przyjąć radykalną różnicę między odwiecznym Słowem Boga, które ma charakter transcendentny, a jego wyrażeniem w Piśmie Świętym. Ono *odnosi się* tylko do Słowa, nie zespalaając się z nim w sposób substancjalny. I dlatego Koran nie jest samym słowem Bożym – żaden tekst nie może nim być! – lecz jedynie świadczy o tym Słowie. Również to Słowo winno być określone raczej jako forma języka mówionego – słowo „żywe” (Hbr 4, 12; 2 Kor 3, 3) – mniej zaś jako tekst, który został ustalony w swym niezmiennym wyrazie słownym. Innymi słowy: Słowo Boga otrzyma w islamie charakter hipostatyczny i nie jest już substancjalnie związane z Pismem, ale z Bogiem, od którego pochodzi.

Czy dochodzi się w ten sposób do pierwotnego zamiaru Mahometa i wspólnoty religijnej, do której należał, a która – jak już powiedzieliśmy – miała wyznawać pewną formę judeochrześcijaństwa?

W każdym razie jeśli nawet rozumowanie to i ten wniosek teologiczny mogą zbić z tropu wspólnotę muzulmańską, to przypominają nam one pewne rozważania największych teologów islamskich, do których należy niewątpliwie Muhyi ad-Dîn Ibn `Arabî (1165-1240), jeden z największych mistyków i religijnych osobowości wszechczasów. Oskarżał on w dalszym ciągu chrześcijan o brak pobożności, ale był też przekonany, że Boże objawienie, takie, jakie opisywał, jest przekazywane poprzez następstwo teofanii, które zakładają formę Trójcy: chociaż Jezus nie jest istotowo Bogiem, ukazuje się mimo wszystko jako teofania, jako pewien rodzaj anioła, a Duch Święty jest po prostu tą Bożą w nim obecnością. I tak oto objawienie otrzymuje charakter personalny, skoro Słowo jest przejawem Boga, obarczonym egzegezą ekonomii zbawienia.

Thum. ks. **Lucjan Balter SAC**

Streszczenie

Świat muzulmański będzie musiał przeżyć głęboki kryzys, podobny do tego, jaki stał się udziałem chrześcijaństwa na skutek krytyki tekstu biblijnego. Aż dotąd bowiem starano się zamykać oczy, że w arabskim języku Koranu istnieją jakieś nierówności. Oświadczano po prostu, że dawne formy językowe, typowe dla

mieszkańców Mekki Mahometa, są dosłownymi wyrażeniami boskiego pochodzenia w języku arabskim – doskonałym i uprzednio istniejącym. Najnowsze badania nad Koranem wykazują w nim jednak wyrażenia pochodzenia hebrajskiego, perskiego, greckiego, a nawet łacińskiego, a przede wszystkim syriackiego.

Za Koranem stoi syriacka tradycja literacka. Język syriacki jest chrześcijańską formą j. aramejskiego, który się rozpowszechnił poprzez królestwo Edessy na całym terytorium aramejskim, stając się w ten sposób językiem literackim od końca II wieku. Nawet sama nazwa *Koran* nie jest w rzeczy samej słowem arabskim, ale wyrazem syriackim i nie da się poprawnie zrozumieć wielu wersetów koranicznych bez odniesienia się do tego syriackiego zaplecza (stawia się np. tezę, że poematy św. Efrema służyły za wzór dla niektórych partii Koranu).

Najnowsze badania wykazują przy tym, że nauczanie Mahometa było początkowo o wiele bliższe tradycji judeochrześcijańskiej. Już na początku XX w. wykazywano, że Mahomet uważał się za proroka Końca Świata i że taki jest też sens znanego dobrze wyrażenia „pieczęć proroctwa”. Mahomet wierzył, że nie pojawi się już po nim żaden inny prorok, albowiem to on został przeznaczony, aby towarzyszyć swemu ludowi na Sądzie Ostatecznym. Z tego też powodu nie podjęto żadnej dyspozycji, aby uregulować kwestię następstwa po jego śmierci.

Rozwiązanie problemów, które przynoszą badania nad językiem koranicznym mogą polegać w łonie islamu na ponownym określeniu statusu *Matki Księgi* (archetypicznego wzorca Koranu niebieskiego) i jej odniesienia do Objawienia, które powinno być odróżniane od konkretnej i ziemskiej formy Koranu.

Słowa kluczowe: Koran, język arabski, język syriacki, Mahomet, objawienie.

Abstract

Recent studies of the Quran. The challenge for Islamic theology and inter-religious relations

The Muslim world will have to experience a deep crisis, similar to that which has happened to Christianity as a result of criticism of the biblical text. Until now, it has not been accepted that in the Arabic language of the Quran there are any irregularities. It has

been simply declared that the old forms of the language, typical of the inhabitants of Muhammad's Mecca, are literal expressions of divine origin in Arabic – excellent and pre-existing. Recent researches on the Quran, however, prove that there are expressions of Hebrew, Persian, Greek, and even Latin origins, and first of all, Syriac.

Behind the Quran is the Syriac literary tradition. The Syriac language is a Christian form of Aramaic, which was spread via the kingdom of Edessa throughout the whole Aramaic territory and has thus become a literary language since the end of the second century. Even the very name Quran is not in fact an Arabic word, but a Syriac expression and many Quranic verses cannot be properly understood without reference to the Syriac background (for example, a thesis is proposed that the poems of St. Ephrem served as a model for some parts of the Quran).

Recent studies show the fact that the teaching of Muhammad was initially much closer to the Judeo-Christian tradition. Already at the beginning of the twentieth century it was demonstrated that Muhammad considered himself a prophet of the End of the World and that this is also a well-known meaning of the expression „seal of prophethood” Muhammad believed no other prophet would appear after him, because he was destined to accompany his people at the Last Judgement. For this reason, no instruction was undertaken to regulate the succession after his death.

The solution to the problems brought by researches on the Quranic language within Islam can consist in re-defining the status of the Mother Book (the archetypal model of the heavenly Quran) and its reference to Revelation, which should be distinguished from the concrete and earthly form of the Quran.

Thum. **Agnieszka Burakowska**

Key words: the Quran, the Arabic language, the Syriac language, Muhammad, Revelation.