

Krzysztof Kościelniak

Modlitwa Pańska w tradycji muzułmańskiej : egzegetyczno-teologiczne studium porównawcze : Mt 6,9-13 a hadis Abū Dāwūda, "Tibb", 19 bāb: "Kafya ar-ruqa"

Collectanea Theologica 71/2, 119-128

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF KOŚCIELNIAK, KRAKÓW

MODLITWA PAŃSKA W TRADYCJI MUZUŁMAŃSKIEJ

Egzegetyczno-teologiczne studium porównawcze: Mt 6, 9-13 a hadis Abū Dāwūda, *Tibb*, 19 bāb: *Kayfa ar-ruqa*

Tradycja muzułmańska zaskakuje adaptacją różnych fragmentów biblijnych¹. Przeglądając zbiory hadisów natrafia się na teksty zawierające słowa samego Jezusa. Niniejszy artykuł ukazuje bardzo znamienne dla chrześcijaństwa, nowotestamentalne warstwy Modlitwy Pańskiej, które trafiły do zbioru tradycji islamskiej autorstwa Abū Dāwūda († 889). Dzieło tego tradycjonalisty muzułmanie uznają za jeden z sześciu najbardziej cenionych zbiorów hadisów (*kutub as-sitta* – „sześć ksiąg islamu”). Analizowane fragmenty jawią się jako mniej lub bardziej wierna transpozycja słów Jezusa, swoiste – mówiąc w kategoriach teologii katolickiej – *ipsissima verba Iesu* na gruncie tradycji islamskiej.

Uderzające podobieństwa hadisu Abū Dāwūda (*Tibb*, 19 bāb: *Kayfa ar-ruqa*) do Modlitwy Pańskiej, którą przekazuje Mt 6, 9-13 wskazują na zapożyczenia nowotestamentalnych treści przez muzułmanów. To przejście całych warstw z „Ojcze nasz” niewątpliwie ułatwiał semicki charakter tej modlitwy. Forma Modlitwy Pańskiej uderzająco przypomina modlitwy żydowskie (np. *Šema' Šemoneh esreh*)². „Ojcze nasz” składa się z inwokacji, prośb i doksologii. Liczba siedmiu prośb wzorowana jest na również na modlitwach żydowskich. Ponadto wszystkie elementy treściowe Modlitwy Pań-

¹ Niektóre z nich przeanalizował I. Goldzieher, *Hadith und Neues Testament*, w: *Muhammedanische Studien*, Hildesheim-New York 1971, t. II, s. 383-400, tenże, *Neutestamentliche Elemente in der Traditionsliteratur des Islam*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Hildesheim 1970, s. 315-397.

² Por. i szerzej zob.: P. Lapide, *Das Vaterunser – ein jüdisches oder christliches Gebet?*, *Renovatio* 47(1991) s. 108-110; B. Young, *The Jewish Background to the Lord's Prayer*, Austin 1984; R. Chernoff, *Jewish Origins of the Lord's Prayer*, Dor de Dor 17(1988), s. 37-39.

skiej – w takiej czy innej postaci – można odnaleźć zarówno w Biblii jak również tradycji judaistycznej³. Jednak tylko w ustach Jezusa występują one w tak pięknym i wyrazistym układzie i zapewne dlatego tak łatwo przyswoił je islam. Dla porównania warto przytoczyć oba teksty – biblijny i adaptowany przez tradycję muzułmańską:

Mt 6, 9-13:

Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
 ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου,
 ἐλθέτω ἡ Βασιλεία σου,
 γενηθήτω τὸ θέλημά σου,
 ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.
 Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον
 δὸς ἡμῖν σήμερον
 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα
 ἡμῶν,
 ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς
 ὀφειλέταις ἡμῶν,
 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς
 πειρασμόν,
 ἀλλὰ ρύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Abū Dāwūd, *Tibb*, 19 bāb:*Kayfa ar-ruqa*⁴:

«ربنا الله الذي في السماء تقدس اسمك
 أمرك في السماء والأرض
 كما رحمتك في السماء فاجعل رحمتك
 غفر الأرض
 اغفر لنا حوبنا وخطايانا
 أنت رب الطيبين
 أنزل رحمة من رحمتك
 وشفاء من شفائك
 على هذا الوجد فيبرأ».

„Ojcie nasz, który jesteś w niebie, niech się święci imię Twoje! Niech przyjdzie królestwo Twoje; niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj; i przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili; i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj ode złego!”⁵

„Panie nasz, który jesteś w niebie, niech się święci imię Twoje, Twoja wola [niech spełnia się] na niebie i na ziemi, tak jak Twoje miłosierdzie jest w niebie, tak uczyni je na ziemi. Wybacz nam złe czyny i grzechy. Jesteś Panem dobrych ludzi, spuść część swego miłosierdzia (łaski) i część Twego uzdrowienia na ten padół, a zostanie on uzdrowiony”.

³ Por. i szerzej zob.: G. Schwarz, *Matthäus 6, 9-13 – Lukas 11, 2-4. Emendation und Rückübersetzung*, *New Testament Studies* 15(1969), s. 233-247; J. Strack, *La quatrième demande du Pater*, *The Harvard Theological Review* 64(1971), s. 401-409.

⁴ Tekst arabski: *Introduction au hadith. Etudes Arabes – Dossiers*, *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica*, nr 90, Roma 1996, s. 153; zob. też L. Massignon, *Opera Minora*, t. I, Beyrouth 1963, s. 92-96.

⁵ Por. też paralelny tekst u Łk 11, 2-4: „Ojcie niech się święci Twoje imię; niech przyjdzie Twoje Królestwo! Naszego chleba powszedniego dawaj nam każdy dzień i przebacz nam nasze grzechy, bo i my przebaczymy każdemu, kto nam zawini; i nie dopuść, byśmy ulegli pokusie”.

Modlitwę Pańską Ewangelie przekazują w dwóch wersjach: tekst dłuższy u Mt 6, 9-13 oraz skrócony i przepracowany u Łk 11, 2-4⁶. Przy czym wersja Mt lepiej zachowuje swój pierwotny semicki charakter. Prawdopodobnie Ewangelisci opracowali, każdy na swój sposób, jakiś wcześniejszy tekst Modlitwy Pańskiej, który jednak nie dotarł do naszych czasów⁷. Teologiczne treści „Ojcze nasz”, takie jak ojcostwo Boga, królestwo Boże, sprawiedliwość Boża, ufność w Bogu, miłość braterska i wiara w uwolnienie przez Boga od wszelkiego zła szybko stały się – z pewnymi poprawkami – bardzo bliskie teologii islamskiej.

Najbardziej zasadniczą muzułmańską korektą było usunięcie z asymilowanej tradycji słowa *Āl-Āb* – „Ojciec”. Wynikało to nie tylko z opozycji islamu do chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej⁸, ale również z trudności nieantropomorficznego mówienia o ojcostwie u muzułmanów, które – jak się zdaje – były dziedzictwem staroarabskim. Termin „ojciec” w świecie arabskich nomadów był rozumiany wyłącznie w sensie fizycznym. W myśl tej logiki, przypisanie Bogu tytułu „Ojciec” równałoby się z faktem posiadania przez niego żony. Staroarabski politeizm, ze swymi bogami i boginiami, znał mitologiczne małżeństwa bóstw. W tym kontekście nie dziwi zdecydowana odmowa przypisywania Bogu tytułu „Ojciec” we wczesnej teologii islamskiej. Bóg w Koranie jest natomiast Panem i Nauczycielem, a człowiek tylko Jego sługą⁹. Dlatego w przekazującym treść Modlitwy Pań-

⁶ Na temat zależności obu tekstów i ich znaczenia zob.: G. Fattorini, „*Dacci oggi il nostro pane quotidiano*”: *La domanda del pane nel contesto della Bibbia*, Inter Fratres 45(1995), s. 21-39; C.I. Gomà, „*Sanctificado sea tu nombre*”: *la primera petición del Padrenuestro*, *Revista de cultura teológica* 21(1996), s. 289-332; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, Leipzig 1965; J. Jeremias, *Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung*, Stuttgart 1962; G. Schwarz, *Matthäus 6, 9-13 – Lukas 11, 2-4. Emendation und Rückübersetzung*, s. 233-247; J. Carmignac, *Recherches sur le „Notre Père*”, Paris 1969; F. Gryglewicz, *Pierwotny tekst Modlitwy Pańskiej*, *Zeszyty Naukowe KUL* 5/2(1962), s. 17-31.

⁷ Por. S. Sabugal, *La tradición pre-redaccional del Padrenuestro*, *Naturaleza y Grazia* 32(1985), s. 233-266.

⁸ W Koranie można znaleźć nieprzychylnie chrześcijaństwu wypowiedzi. Chrześcijanom zarzuca się fałszowanie doktryny o Bogu: w myśl Koranu nauka o bóstwie Jezusa Chrystusa i Trójcy Świętej jest wielkim oszustwem (XVIII, 5), głoszonym przez niewiernych i bałwochwalców (V, 17; 23; IX, 30-31).

⁹ Na temat islamskiego obrazu Boga zob. szerzej: R. Arnaldez, *Le Dieu de l'islam*, *Studia Missionalia* 17(1968), s. 81-89; J. van Ess, *Der Name Gottes im Islam*, Düsseldorf 1975; L. Gardet, *Allah, w: Enciclopédie de l'Islam, Nouvelle édition*, t. I, Leiden 1960, s. 406-417; M. Horten, *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*, München 1971, s. 30; S. Balić, *Bóg – islam*, w: A.Th. Houry (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych, judaizm – islam – chrześcijaństwo*, Warszawa 1978, s. 86-89.

skiej hadisie Abū Dāwūda (*Tibb*, 19 bāb: *Kayfa ar-ruqa*) ewidentnie pominięto Πάτερ – „Ojciec” na rzecz słowa رب – „Pan”.

Natomiast zbieżności interpretacyjne można zauważyć w nowotestamentalnym i muzułmańskim wyrażeniu: „Niech się święci imię Twoje!” Należy pamiętać, że w świecie semickim imię nie było pojęciem abstrakcyjnym, lecz wyrażało konkretne istnienie istoty, które je nosiła. Wszystko to, co nie miało nazwy, po prostu nie istniało. Wypada podkreślić też, że greckie ἁγιόζειν jest tłumaczeniem hebrajskiego czasownika *qādaš*, który zazwyczaj występuje w kontekście kultu. Dlatego jego użycie oznacza coś, co zostało wyłączone z użytku świeckiego, a przeznaczone jest dla kultu Bożego. Termin ἁγιόζειν w trybie rozkazującym aorystu strony biernej (ἁγιασθήτω) oznacza pewną determinację: tzn. czynność, którą jedynie Bóg może wykonać, zaś człowiek może sobie jej tylko życzyć. Zbieżności z hadisem Abū Dāwūda są ewidentne: تقدس اسمك. Słowo تقدس należy tłumaczyć bez zastrzeżeń jako „święć się” [imię Twoje], jak w Modlitwie Pańskiej. Słowo تقدس należy do V klasy i oznacza „być świętym”, „być uświęconym”, pochodzi od تقدس (I klasa) „być świętym”¹⁰. Świętość należy do istoty Boga według teologii chrześcijańskiej i muzułmańskiej. Biblijna wizja Iz 6, 3 mówi o Bogu po trzykroć świętym. Również muzułmańskie pojęcie Boga ma charakter etyczny i wyraża to wszystko, co wchodzi w zakres świętości: dobroć, bezgraniczne współczucie, pomoc i sprawiedliwość.

Kolejne opuszczenie w muzułmańskiej adaptacji Modlitwy Pańskiej dotyczy pojęcia „królestwo Twoje”. W Ewangelii św. Mateusza czasownik ἐρχεσθαι („przyjść”) w trybie rozkazującym aorystu biernego pojawia się tylko w kontekście prośby o królestwo Boże (por. Mt 3, 2). Przez swe przyjście na ziemię Jezus zainaugurował już w królestwo. Natomiast Modlitwa Pańska winna pobudzać uczniów Jezusa do prośby o ostateczne urzeczywistnienie królestwa Bożego. Jednak wyobrażenia, które chrześcijanie wiążą z pojęciem królestwa Bożego¹¹, nie po-

¹⁰ Por.: D. Reig, *Dictionnaire arabe-français, français-arabe*, Paris 1983, s. 4185; J. Danecki, J. Kozłowska, *Słownik arabsko-polski*, Warszawa 1996, s. 593.

¹¹ Temat królestwa Bożego zajmuje naczelne miejsce w nauczaniu Jezusa. Królestwo to jest tajemnicą, której naturę może ukazać tylko sam Zbawiciel. Pedagogia Ewangelii polega na stopniowym objawianiu tajemnic królestwa przez przypowieści. Po zmartwychwstaniu Chrystusa pedagogia ta została kontynuowana i uzupełniona (Dz 1, 3), a przez działanie Ducha Świętego doprowadzona do końca (J 14, 26). Na ten temat zob. szerzej niezastąpioną dotąd monografię: A. Janowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań 1981 oraz S. Łach, M. Filipiak (red.), *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976.

krywają się z muzułmańskim punktem widzenia, który żywi przekonanie o kierowanym przez Boga wysłanniku – Mahdim, który założy królestwo przed końcem świata. Koran nie wypowiada się na ten temat, a wiara w Mahdiego opiera się na tradycji, której autentyczności nigdy nie zdołano przekonująco udowodnić. W okresach kryzysów społeczno-politycznych idea zaprowadzanego przez Mahdiego królestwa Bożego ogarniała pewną część społeczeństwa muzułmańskiego¹², szczególnie była obecna wśród szuyitów¹³. Jednak islamska koncepcja królestwa Bożego nie ma zasadniczego punktu styczności z mesjanizmem chrześcijańskim – relacji do Syna Bożego, Boga i człowieka – Jezusa Chrystusa. W czasach powstawania hadisów islam był w trakcie kształtowania się idei królestwa Mahdiego, a chrześcijańska koncepcja królestwa Bożego nie przystawała do teologii islamu. Dlatego – jak się zdaje – biblijne królestwo nie znalazło poparcia i zostało usunięte z hadisu Abū Dāwūda.

Chrześcijańska i muzułmańska teologia wykazują dużą zbieżność w interpretacji biblijnego „niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie” (por. „Twoja wola [niech spełnia się] na niebie i na ziemi” z hadisu Abū Dāwūda). Grecki termin γίνεσθαι oznacza „stać się” w aspekcie dynamicznym; coś, co przychodzi i urzeczywistnia się. Dynamizm doskonalenia czegoś podkreśla występująca w Modlitwie Pańskiej forma tego czasownika – tryb rozkazujący aorystu biernego (γεννηθήτω). Słowo θέλημα może mieć również znaczenie moralne i oznacza wówczas normy postępowania. Na gruncie arabskim zdanie امرك في السماء والأرض zawiera domyślne „Twoja wola [niech spełnia się]” przy czym امرك można tłumaczyć dosłownie np. „Twój rozkaz”, ponieważ امر oznacza „przykazanie”, „rozkaz”, „wskazówkę”, „nakaz”, „rozporządzenie”, „podporządkowanie”¹⁴. Dlatego zwroty „niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie” i „Twoja wola [niech spełnia się] na niebie i na ziemi” wyrażają wezwanie, aby ludzie jak najlepiej wypełniali postulatory Boga zawarte w Objawieniu.

¹² Por. S. Balić, *Królestwo Boże – islam*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych, judaizm – islam – chrześcijaństwo*, s. 447.

¹³ Por.: P. Heine, *Mahdi*, w: A.Th. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*, Freiburg 1991, s. 488-489; A. Sachedina, *Islamic Messianism, the Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981; G. van Vloten, *Recherches sur la domination des Arabes, le Chiisme et les croyances messianiques sous le Khalifat des Omajjades*, Amsterdam 1984.

¹⁴ Por.: D. Reig, *Dictionnaire arabe-français, français-arabe*, s. 200; K. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut 1980, s. 26.

Tradycja muzułmańska nie przejęła z Modlitwy Pańskiej prośby „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Na pierwszy rzut oka, wydaje się to zaskakujące, ponieważ wyraz „chleb” oznacza tu nie tylko sam chleb w sensie wyrazowym, ale wszelki pokarm potrzebny człowiekowi do życia. Czyżby ten aspekt był obcy islamowi? Odpowiedzi należy szukać gdzie indziej. Otóż dość wcześnie – o czym świadczy Ewangelia św. Jana (por. J 6, 23) – chleb stał się pojęciem uduchowionym, uczniowie i wyznawcy Chrystusa prośbę tę odnosili do Chleba eucharystycznego¹⁵. Takie rozumienie rozpowszechnione było w świecie chrześcijańskim wczesnego średniowiecza. Wyznawcy islamu, którzy uczestniczyli w interakcji kulturowej z chrześcijaństwem na Bliskim Wschodzie i w Egipcie, znali zapewne eucharystyczną interpretację chleba z Modlitwy Pańskiej. Nie dziwi zatem opuszczenie tego fragmentu „Ojcze nasz” w hadisie Abū Dāwūda; po prostu Eucharystia jest rzeczywistością nie do przyjęcia dla muzułmanów.

W miejsce wyrażenia „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” (Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον) w hadisie ze zbioru Abū Dāwūda pojawia się typowo muzułmańskie odwołanie się do Bożego miłosierdzia: „Tak jak Twoje miłosierdzie jest w niebie, tak uczynj je na ziemi” (كما رحمتك في السماء فاجعل رحمتك في الأرض). Termin „miłosierdzie” (رحمة) pojawia się często w Koranie w różnych formach, zazwyczaj w odniesieniu do Boga. Dlatego przeciwstawianie „żądanego, surowego Boga” islamu „obdarowującemu Bogu” Ewangelii nie oddaje islamowi sprawiedliwości: sugeruje niepoprawną alternatywę¹⁶. Koran bowiem mówi ponad 700 razy o Bożej litości (رحمة) wobec ludzi. Każda sura z wyjątkiem IX, zaczyna się znamienymi słowami بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ („W imię Boga Miłosiernego, Litościwego”)¹⁷. Zatem według muzułmanów Bóg jest otwarty na przebaczenie, co znalazło wyraz w islamskiej adaptacji Modlitwy Pańskiej.

Akcentowanie potrzeb duchowych człowieka związanych z eschatologicznym celem – zbawieniem, pojawia się zarówno

¹⁵ Por. G. Fattorini, „Dacci oggi il nostro pane quotidiano”: *La domanda del pane nel contesto della Bibbia*, s. 21-39; F.M. Braun, *Le pain dont nous avons besoin Mt 6, 11; Lc 11, 3*, *Nouvelle Revue Theologique* 100(1978), s. 559-568.

¹⁶ Por. M. Fa'ā d 'a b d a l - B ā q i, (red.) *Al-Mu'ājam al-mufahras li af'āz al-Qur'ān al-karīm*, Al-Qāhira 1364 H./1945 (nowe wydanie 1996), s. 375nn.

¹⁷ Na ten temat zob. szerzej: L. Hagemann, *Der Gott der Christen und Muslime*, Leutesdorf 1987.

w nowotestamentalnym wyrażeniu Modlitwy Pańskiej „przebac nam nasze winy” i w jej adaptacji mużulmańskiej u Abū Dāwūda „wybacz nam złe czyny i grzechy”. Grecki termin ἀφιέναι („wypuścić”, „odesłać”) w Ewangelii św. Mateusza oznacza „przebaczyć”, „odpuścić”. Przy czym forma aorystu (ἄφες) akcentuje, że chodzi tu o przebaczenie ostateczne. Piąta prośba „Ojczy nasz” wyraźnie nawiązuje do idei starotestamentalnej, w której pojawia się dość często myśl o potrzebie i konieczności miłosierdzia Boga dla człowieka (Wj 34, 8; Iz 1, 18; Jr 31, 34; Ez 33, 16 itd.). Również takie znaczenie sugeruje mużulmańska wersja اغفر لنا حوبنا وخطايانا („wybacz nam złe czyny i grzechy”). Termin غفر oznacza wprost „przebaczać”, „wybaczać komuś coś”¹⁸. Prośba o przebaczenie win jest niezwykle ważna zarówno dla chrześcijanina, jak i wyznawcy islamu, ponieważ tylko Bóg przebaczenie może zniwelować skutki winy, które dotykają człowieka.

W tym miejscu spotyka się kolejną korektę mużulmańską: zastąpienie „jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili” wyrażeniem: „jesteś Panem dobrych ludzi”. Najprawdopodobniej zamiana ta wynikała z wieloznaczności greckiego ὡς καὶ ἡμεῖς („jak i my”). Zwrot ten można bowiem rozumieć trojako. Pierwszy sens oddaje schemat: „ponieważ my..., a więc i Bóg powinien przebaczyć [ponieważ my już przebaczyliśmy]”. Kolejne rozumienie opiera się na logice: „podobnie jak my..., niech Bóg zechce przebaczyć [ponieważ jesteśmy gotowi przebaczyć]”. Wreszcie trzecia możliwość odczytu idzie po linii: „oby Bóg przebaczył, jak i my w dniu spełnienia obietnic eschatologicznych przebaczymy”. Mużulmańska myśl zapewne odczytywała w tym jakąś próbę „zdeteminowania” Boga. Na gruncie ścisłego monoteizmu islamskiego, każde tego rodzaju „połączenie” akcji Boga i człowieka staje się problematyczne. Zatem zastąpiono wyrażenie „jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili” bardzo konkretnym wskazaniem: „[tylko Ty, Boże] jesteś Panem dobrych ludzi”, a więc wszelkie dobro, przebaczenie i miłość posiada jedyne pewne źródło – w Bogu.

Wreszcie ostatnia prośba w islamskiej adaptacji Mt 6, 9-13 w formie „spuść część Swego miłosierdzia (łaski) i część Twego uzdrowie-

¹⁸ Por.: K. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 677; J. Danecki, J. Koźłowska, *Słownik arabsko-polski*, s. 555.

nia na ten padół bólu, a zostanie on uzdrowiony”¹⁹ nie do końca koresponduje z biblijnym „i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj ode złego!”²⁰ Nowotestamentalna prośba jest dobrze rozumiała w kontekście znanych w Biblii doświadczeń, jakie Bóg zsyłał na ludzi, aby wypróbować ich wierność (Hi 1-2; Mt 4, 1-11; 1 Kor 10, 13), termin *πειρασμός* (Mt 6, 13) oznacza próbę, która pochodzi z zewnątrz. Jednak źródłem doświadczeń są wielorakie: Bóg, który doświadcza wierność człowieka (Syr 2, 1-15; Mdr 3, 6; 11, 10; Ps 66, 10), źli ludzie, działający na zgubę bliźniego (Mt 16, 1; 19, 3; 22, 18. 35 itd.) i szatan, jako dopust Boży (Rdz 3, 1-5; Hi 1-2; 1P 5, 8; Ap 12, 1-9). Zatem biblijne „i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj ode złego!” jest semityzmem, prośbą, aby Bóg nie zostawił samych sobie swych wiernych w jakimkolwiek doświadczeniu²¹.

Muzułmańska myśl idzie w kierunku „uzdrowienia” człowieka ze wszelkiej słabości. Tłumaczenie *الوجع* jako „padół bólu” jest oddaniem w sposób literacki ograniczenia, nędzy i przemijalności tego świata, która wiąże się zawsze z jakimś cierpieniem. Samo słowo *وجع* oznacza dosłownie „ból”, „boleść”, „chorobę”, a czasownikowa forma *لوجع* używana jest w znaczeniu „mieć boleści”, „boleć”, „wywoływać ból”²². Wydaje się jednak, że ów „padół bólu” dotyczy również zranień duchowych, grzechu. Z tego punktu widzenia „uzdrowienie” jest przywróceniem duchowej wolności człowieka. Zatem sens ogólny tej islamskiej adaptacji Modlitwy Pańskiej został zachowany. Jak się zdaje, owe „uzdrowienie” z hadisu Abū Dāwūda koreluje z Łk 7, 7 („powiedz słowo, a sługa mój będzie uzdrowiony”), natomiast „padół bólu” przypomina elementy modlitwy „Salve Regina” (*ad te suspirámus, gementes et fléntes in hac lacrimárum välle*).

¹⁹ أنت رب الطيبين أنزل رحمة من رحمتك وشفاء من شفائك على هذا الوجع فيبرأ.

²⁰ και μη εισενεγκης ημας εις πειρασμον, αλλα ρουσι ημας απο του.

²¹ Zob. szerzej na ten temat: W. Pörkes, *Die Letzte Bütte das Vater-Unser; formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu*, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Alten Christentums 81(1990), s. 1-20; B. Matthew, *The Doxology to the „Pater noster” with a Note on Matthew 6, 13*, w: G. Vermes (red.), *Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1990, s. 327-338; S.E. Porter, *Mt 6, 13 and Lk 11, 4, „Lead us not into temptation”*, *The Expository Times* 101(1989), s. 359-362.

²² Por.: K. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 1051; J. Danecki, J. Kozłowska, *Słownik arabsko-polski*, s. 784; G. Krotkoff, *Langenscheidts Taschenwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache*, Berlin 1994, s. 581; D. Reig, *Dictionnaire arabe-français, français-arabe*, s. 5859.

Treść Modlitwy Pańskiej jest niezwykle zwięzła i rzeczowa, akcentująca najbardziej istotne aspekty chrześcijaństwa. Przyjmuje się, że jest ona najstarszą codzienną modlitwą chrześcijan. „Ojcze nasz” stanowi przykład modlitwy i reprezentuje myśl i słowa samego Jezusa. Islam adaptował tę – mającą wybitnie semicki charakter – modlitwę. Włączenie „Ojcze nasz” do tradycji islamu być może było, na wzór chrześcijaństwa, jedną z prób stworzenia jakiejś zwięzłej, uniwersalnej modlitwy muzułmańskiej, która obejmowałaby podstawowe elementy teologii islamu. Przystwojenie tekstu Modlitwy Pańskiej dokonało się najprawdopodobniej w regionie Bliskiego Wschodu i Egiptu, gdzie w pierwszych wiekach islamu zamieszkiwało wielu chrześcijan. Wiadomo też, że tradycjonalista Abū Dāwūd, twórca *Sunan* (zbioru zawierającego badany hadis), zbierał tradycje podczas swej podróży po Bliskim Wschodzie²³. Silna akulturacja, która miała miejsce w okresie od VII do X w. sprzyjała takim akomodacjom²⁴. Zresztą chrześcijanie, chociaż nie mają statusu równego muzułmanom w ummie islamskiej, to jednak uważani są za „Ludzi Księgi”, tzn. za takich, którzy posiadają część obja-

²³ Por.: *Introduction au hadīth. Etudes Arabes*, s. 105.

²⁴ Na temat akulturacji muzułmańsko-chrześcijańskiej zob. szczegółowo: R. Blachère, *Regards sur l'acculturation des arabo-musulmans jusque vers 40(661)*, *Arabica* 3(1956), s. 247-265; K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe*, *Proche Orient Chrétienne* 39(1989), s. 266-290; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. I-V, Vatican 1944-1953. V. Monteil, *Ibn Haldūn, Discours sur l'Histoire universelle*, Beyrouth 1968, G. Strohmaier, *Hunayn b. Ishāq al-'ibādī*, w: *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition*, Leiden 1960, s. 598-601; K. Samir, *Les versions arabes de Némésius de Homs*, w: *L'eredità classica nelle lingue orientali*, w: *Enciclopedia Italiana*, Roma 1986, s. 99-151; 'A. Badawi, *Dirāsāt wa nusūs fi l-falsafah wa-l-'ulūm 'inda l-'Arab*, Beyrouth 1981, s. 149-179; M. 'A b d a l - Q ā d i r M u h a m m a d, *Hunayn Ibn Ishāq: al-asr ad-dahab li-l-tarḡamah*, Beyrouth 1987, s. 133-135; F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Rome 1947; G. Strohmaier, *Die griechischen Götter in einer christlich-arabischen Übersetzung. Zum Traumbuch des Artemidor in der Version des Hunayn Ibn Ishāq*, w: F. Altheim, R. Stiehl (red.), *Die Araber in alten Welt*, t. V, Berlin 1968, s. 127-162; I. Madkūr, *Hunayn Ibn Ishāq al-mutaḡim* (810-877), *Manārah* 60(1974) s. 542-549; M. 'A b d a r - R a h m ā n M a r h a b ā, *Min al-falsafah al-yūnaniyyah ilā l-falsafah al-islāmīyyah*, Beyrouth-Paris 1981, s. 314-320; H. Sayhū, *Hunayn Ibn Ishāq min mašāhīr al-mufakkirīn as-Suryān fi l-qarn al-tāsī*, *Al-Manarah* 25(1984), s. 481-496; C. Farina, C. Ciramella, *Per una edizione critica della apologia di al-Kindī*, w: K. Samir (red.), *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (Goslar, septembre 1980)*, *Orientalia Christiana Analecta* – Roma 218(1982), s. 193-206; G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834). Les épîtres d'al- Hāsimi et d'al-Kindi*, Paris 1986.

wienia. Z tego punktu widzenia teologia muzułmańska mogła wytłumaczyć wszelkie biblijne zapożyczenia. Ostatecznie przepracowana w duchu islamu Modlitwa Pańska nigdy nie stała się szeroko znaną modlitwą wśród muzułmanów. Niemniej jej obecność w jednym z najbardziej cenionych w islamie zbiorów hadisów świadczy o olbrzymim wpływie chrześcijaństwa na teologiczną myśl islamu w pierwszych wiekach hidżry.

ks. Krzysztof KOŚCIELNIAK

Notre Père dans la Tradition Musulmane
L'étude comparée Mt 6, 9-13
et le Hadith d'Abū Dāwūd *Ṭibb*, 19 bāb: *Kayfa ar-ruqa*

Resumé

Hadith est défini comme la tradition rapportant les actes ou les paroles du Prophète, ou son approbation tacite de paroles ou d'actes effectués en présence. Parmi les hadiths se trouvent aussi les traditions bibliques. Cet article présente l'étude comparée du text Mt 6, 9-13 („La vraie prière” enseignée par Jésus) avec l'adaptation du „Notre Père” dans la tradition musulmane:

Mt. 6, 9-13:

„Notre Père qui es dans les cieux, que ton Nom soit sanctifié, que ton Règne vienne, que ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. Remets-nous nos dettes comme nous même savons remis à la tentation; mais délivre-nous du Mauvais”.

Abū Dāwūd, *Ṭibb*, 19 bāb:
Kayfa ar-ruqa:

„Notre Seigneur, Dieu, qui es au ciel, que ton nom est sanctifié, ton ordre est exécuté dans le ciel et sur la terre. Comme ta miséricorde règne dans le ciel, fais qu'elle règne aussi sur la terre. Pardonne-nous notre péché et nos offenses, toi qui es le Seigneur des Bons”.

Cette étude indique pas seulement les aspects de déplacement des idées théologiques du „Notre Père” vers la tradition musulmans mais aussi entre dans des considérations exégétique et historiques. Finalement donc, il est possible d'affirmer que les pense bibliquies du „Notre Père” – plus ou moins transformé par la théologie musulmane – fonctionne dans l'islam.