

TADEUSZ DAJCZER

MISTYKA AL-HALLADŹA (858—922 r.) W PERSPEKTYWIE DIALOGU KOŚCIOŁA Z ISLAMEM*

Treść: Wstęp; I. Nurty mistyki muzułmańskiej; II. Życie i męka al-Halladźa; III. Doktryna i droga mistyczna al-Halladźa; IV. Perspektywy dialogu z islamem; Uwagi końcowe.

WSTĘP

Islam widzi w chrześcijaństwie religię sobie najbliższą, która w swej istocie zbliża się ku niemu. Wyznawcy islamu sądzą, że ich religia nie tylko nie przeciwstawia się prawdziwemu chrześcijaństwu, ale je dopełnia. U apologetów muzułmańskich można spotkać następujący schemat relacji między trzema monoteistycznymi religiami. Mozaizm sprowadzał się do drobiazgowych obserwacji i jako taki charakteryzował pierwszy etap rozwoju ludzkości. Chrześcijaństwo odwołujące się do miłości i zwracające człowieka ku zaświatom stanowi drugi etap rozwoju, tj. religię dorastającej ludzkości. Islam jako ostatnie i najwyższe stadium przekracza Torę i Ewangelię (które w przekonaniu muzułmanów zostały sfalszowane), a zarazem podsumowuje i wypełnia mozaizm oraz chrześcijaństwo. Mimo że schemat ten nie może być zaakceptowany przez chrześcijan, fakt uznania bliskości obu religii ze strony muzułmanów stanowić może pewną podstawę do ich otwarcia się na dialog. Wspólne zagrożenie obu religii przez procesy sekularyzacji stanowi doniosły czynnik wspomagający na drodze do zbliżenia i dialogu.

Wydaje się, że obecnie narasta klimat sprzyjający prowadzeniu rozmów i przyjaznych kontaktów, do których wzywają ostatni papież oraz sobór watykański II. Wymaga to jednak przede wszystkim możliwie obiektywnego obustronnego po-

* Skróć artykułu przedstawiony został podczas sympozjum misjologicznego zorganizowanego przez ATK w Warszawie w dn. 22—26 V 1977 r.

znania się oraz wysiłku woli, by myśleć i reagować tak, jak to ma na celu odkrywanie elementów prawdy i dobra drugiej strony. Biorąc pod uwagę, że mistyka jest najwyższym wyrazem religii, studium mistyki muzułmańskiej przez chrześcijan i mistyki chrześcijańskiej przez muzułmanów może prowadzić do tym lepszego poznania się i wzajemnego wzbogacenia. W historii mistyki muzułmańskiej wyróżnia się szczególnie postać al-Halladża. W swej doktrynie i doznaniach mistycznych wyszedł on daleko poza ramy islamu oficjalnego zbliżając się do pozycji chrześcijańskiej. Jakie miejsce może zajmować studium jego postaci i doktryny mistycznej w aktualnym dialogu prowadzonym przez Kościół z islamem? Artykuł jest próbą dania odpowiedzi na to zagadnienie. W części wprowadzającej ukazane zostaną zasadnicze formy mistyki z punktu widzenia religioznawstwa porównawczego ze szczególnym uwzględnieniem wybranych nurtów mistyki muzułmańskiej; części następne poświęcone są omówieniu życia oraz doktryny mistycznej al-Halladża na tle perspektywy dialogu Kościoła z islamem.

I. NURTY MISTYKI MUZUŁMAŃSKIEJ

Można wyróżnić trzy zasadnicze postawy człowieka wobec absolutu: teizm, panteizm i non-teizm. Odpowiednio do tych postaw możemy mówić o trzech rodzajach mistyki: mistyka zjednoczenia, identyczności i prostego uwolnienia. W każdej mistyce z kolei możemy wyodrębnić dwa istotne momenty: uwolnienie od tego, co względne i osiągnięcie tego, co absolutne. Jeżeli osiągnięcie absolutu zbiega się z momentem negatywnym mistyki (tj. z uwolnieniem od tego, co względne), zachodzi przypadek mistyki uwolnienia (buddyzm pierwotny). Na pytanie, czy Bóg albo bogowie istnieją, Budda nie dawał odpowiedzi. Asceza, uwolnienie od tego, co względne, czyli moment negatywny mistyki stawał się absolutem, nirwaną (non-teizm). Mistyka identyczności związana jest z panteistycznym podejściem do absolutu. W braminizmie występuje to w formie panenteizmu (*pan-en-theo* = wszystko jest w bóstwie). Zadaniem człowieka nie tyle jest osiąganie bóstwa drogą życia moralnego i ascezy, co odkrywanie w sobie ontologicznej z nim tożsamości. U podstaw mistyki zjednoczenia leży postawa teistyczna (chrześcijaństwo, islam) ukazująca Boga oso-

bowego, transcendentnego, z zachowaniem pełnego zróżnicowania obu biegunów relacji, tj. Boga i doznającego stanów mistycznych człowieka.¹

Mistyka muzułmańska czyli sufizm, ujęta w języku arabskim terminem *tasawwuf*, ma dość burzliwą historię. Przeplatały się w niej nieraz sprzeczne ze sobą tradycje i wpływy. Chociaż nauka doktryn mistycznych stanowi dziś przedmiot wykładów w niektórych meczetach muzułmańskich, stanowisko oficjalnych przedstawicieli islamu pozostało wobec niej niewyraźne. Istnieją w Koranie teksty, na jakie powoływali się sufi, mówiące o miłości Boga wobec tych, którzy czynią dobro, żałują, są czyści, oraz o wzajemnej miłości między Bogiem i człowiekiem: „Powiedz im: jeśli kochacie Boga, idźcie za mną; On was pokocha i wybaczy wasze winy” (3,31); „O wy, którzy wierzycie! Jeżeli są pośród was tacy, którzy wyrzekają się swej religii, z pewnością Bóg pobudzi innych ludzi, których pokocha i którzy Go będą kochać” (5,54). Bóg ukazuje się w tekstach Koranu i tradycji (*hadith*) jako bliski człowiekowi. Tym, którzy Go wzywają i czynią dobro, jest bliższy niż ich tętnica szyjna; zaczyna ich kochać, stając się słuchem, którym słyszą, wzrokiem, którym widzą, ręką, przez którą działają, nogą, która pozwala im się poruszać.

Istniała i istnieje do dziś duża rozbieżność w interpretacji tych tekstów. Nurt minimalistyczny rozumie miłość Boga w sensie przenośnym jako akt, którym Bóg lituje się, przebacza i obdarza wierzących; jest to atrybut Boży, wspomniany w Koranie, ale bliżej nieznanym człowiekowi. Miłości człowieka do Boga również nie należy rozumieć w sensie ścisłym, jest to raczej posłuszeństwo i służba Jedynemu i Wszechmocnemu. Podobną tendencję można odnaleźć w niektórych kołach sufickich. Według Hudźwiriego miłość Boga do stworzeń jest po pierwsze pewnym atrybutem Jego woli, takim jak upodobanie, miłosierdzie czy gniew i polega na dobroczynności Boga, poprzez którą udziela On darów swej łaski. Po drugie, jest to pochwała udzielona człowiekowi, jako nagroda za dobry czyn; w tym drugim znaczeniu może być uważana za przejaw Jego słowa. Ze strony wiernego miłość Boga oznacza składanie Mu aktów czci, chwały i dziękczynienia; wzrasta wraz z „pamięcią” o Nim (*dhikr*). W przeciwieństwie do wyżej wspomnianych tendencji kierunek maksymalistyczny uj-

¹ Por. G. Graneris, *Concetti e forme di preghiera nella scienza delle religioni*. W: *La preghiera*, t. 3, Milano 1967 s. 157—163.

muje pojęcie miłości, zarówno w stworzeniu jak i u Boga, w sensie dosłownym mówiąc o pragnieniu, zażyłości i poufnej więzi, posłuszeństwo zaś Bogu traktując nie tyle jako wyraz miłości, co raczej jej konsekwencję.²

Obok różnic interpretacyjnych drugim czynnikiem, który przyczyniał się do powstawania rozbieżnych nurtów mistyki muzułmańskiej był fakt, że według islamu Bóg objawia swe słowo, ale nie objawia samego siebie, pozostając tajemnicą nieosiągalną. Wielu jednak sufich pragnęło przeniknąć tę tajemnicę, w tym jednak wypadku doznania ich, nie mając oparcia w wyraźnych sformułowaniach wiary koranicznej, z konieczności stawały się same dla siebie najwyższym kryterium.³

Można wyróżnić pewne nurty w misticie muzułmańskiej (nie pretendując do ich pełnego i wyczerpującego przedstawienia) reprezentowane w osobach al-Bistamiego, Ibn-al-Farida i al-Halladza. W przypadku Bistamiego mamy do czynienia z poszukiwaniem zjednoczenia z Bogiem poprzez nieubłaganą ascezę, która drogą intelektualnego ogołocenia usiłuje wznieść własne „ja” odarte z wszelkiego atrybutu i formy, jako czysty akt bytu, przed tron niedostępnej tajemnicy Boga.⁴ Stłumienie wszystkiego co stworzone dokonane przez ascezę intelektualnej próżni doprowadza do zawieszenia duszy, która pozostaje nieruchoma między podmiotem a przedmiotem jednako unieczwionymi. Unieczwiony podmiot oznacza świadomą i empiryczną jaźń, unieczwiony zaś przedmiot — wszelki byt stworzony łącznie z myślowymi przedstawieniami zarówno atrybutów Boga jak i samego Boga w Jego jedyności.⁵

Dla zrozumienia końcowego stadium doznań mistycznych Bistamiego, które można określić jako mistykę próżni, należy przeanalizować kluczowe dla sufizmu pojęcia *fana*, *baqa* i *tadžrid*. *Fana* jest klasycznym pojęciem w misticie muzułmańskiej na określenie stanu „unieczwienia” podmiotu, we

² Zob. L. Gardet, *L'Islam. Religion et communauté*, Paris 1967 s. 229 n.; G. Anawati, *La mistica musulmana*. W: *La mistica non cristiana*, Brescia 1969 s. 419 nn.; J. Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non-Christian*, Chicago 1970 s. 93.

³ Por. L. Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées*, Paris 1972 s. 272; tenże, *Esperienze mistiche in paesi non cristiani*, Alba 1960 s. 178.

⁴ Abu Jazid al-Bistami żył prawie całe życie w górach Tabaristanu w Persji, zmarł w 874 r. w swej rodzinnej miejscowości Bistam.

⁵ Zob. L. Gardet, *Esperienze -mistiche*, dz. cyt., s. 122 nn.

współczesnym sensie egzystencjalistycznym. Nie jest odpowiednikiem buddyjskiej nirwany czy hinduskiej *kaiwalija*.⁶ Według Koranu Bóg przejawia swą wszechmoc dokonując w przeddzień sądu unicestwienia (*fana*) stworzenia, aby następnie powołać je do bytu i osądzić. Stan *fana* jest właściwym ontologicznie stanem bytu stworzonego w obliczu wszechmocy i jedyności Boga, z akcentem położonym na jego charakter przemijający i przypadłościowy. Urzeczywistnia prawdę stworzenia przez sprowadzanie go jakby do niebytu wobec istnienia *per se* Stwórcy. W przeciwieństwie do buddyjskiej nirwany czy hinduskiej *kaiwalija*, *fana* pozostaje w zasadniczej relacji do Stwórcy i nie może być pojęta bez odniesienia do swego korelatu, *baqa*. Stan zniesienia-unicestwienia wszystkiego, co stworzone, łącznie z podmiotem doświadczającym jedyności boskiej (*fana*) przekształca się w *baqa*, czyli stan „uwiecznienia” (wiecznie trwałej integracji) przez przedmiot doświadczany (Boga) i w nim.

Tadžrid w sensie ogólnym oznacza ascetyczne oderwanie się od stworzeń, niezbędne do osiągnięcia stanów mistycznych. Mówiąc dokładniej, chodzi nie tyle o psychiczno-moralne oderwanie się od świata, co raczej o doznawane stany samotności i w tym znaczeniu *tadžrid* tłumaczy się często jako ogołocenie, oddalenie od tego, co jest w ostatecznej analizie tylko pozorem. W języku Bistamiiego i Halladża *tadžrid* przybiera jeszcze inny odcień, oznacza także doznawanie wyzwolenia od wszelkich zdobyczy pojęciowych, totalne intelektualne ogołocenie, w którym unicestwione zostają wszelkie myślowe przedstawienia, nawet samego Boga czy jego atrybutów. Bistami wierzył, że to co ostatecznie osiągnął przedstawia się jako ogołocenie, *tadžrid*, którego doznawał jako radykalną próżnię w akcie unicestwiająco-jednoczącym, *fana-baqa*.

Al-Bistami choć nie pozostawił po sobie szkoły, w przeciwieństwie do innych mistrzów sufizmu, wywarł jednak duży wpływ szczególnie na przyszłe konfraternie religijne. Mistykę jego charakteryzuje nieustanna i nieubłagana asceza zwrócona ku wszystkiemu, co stworzone. Wierzył, że przewyższył Boga Koranu, który ukrywa się pod zasłoną swych imion

⁶ *Kaiwalija* jest to pojęcie wyzwolenia w szkole jogi hinduskiej, które osiąga się poprzez oczyszczenie psycho-fizycznego procesu jednostki, dokonującego się przy pomocy różnych fizycznych i medytacyjnych „technik”. Techniki te prowadzą do oczyszczenia, które w tym stanie stanowi doskonałe odbicie duszy (*purusza*), leżącej „poza” wszelkimi zdolnościami czy procesami myślowymi.

i atrybutów. Był przekonany, że zdarł zasłonę własnymi rękami, co tłumaczy jego wyrażenia teopatyczne, bardzo częste u mistyków muzułmańskich, w których sufi przemawia jakby był Bogiem. „Chwała mi, jakże wielka jest moja chwała! (...) Twoje posłuszeństwo wobec mnie, o mój Boże, jest większe niż moje posłuszeństwo wobec Ciebie”. Bistami w swych doznaniach mistycznych nie przeniknął jednak tajemnicy Boga. Był pierwszym sufim, który starał się doświadczyć w sobie przeżyć mistycznych „nocnego wznoszenia się” Muhammada, który miał dotrzeć aż do tronu samego Boga, zatrzymał się jednak przed Jego niedosięzną tajemnicą. Doznania mistyczne Bistamięgo określa się jako mistykę próżni w obliczu jedyności Boga.⁷

Począwszy od XII—XIII w. dominującym nurtem sufizmu staje się monizm egzystencjalny zw. mistyką jedyności bytu. Zarysowuje się on jeszcze pod osłoną poetyckich obrazów u Ibn-al-Farida, by ulec dalszemu rozwojowi u Ibn-'Arabiego. 'Umar Ibn-al-Farid, urodzony i zmarły w Kairze (1182—1235 r.), współczesny Ibn'Arabiemu, cieszy się do dziś wielką popularnością w kręgach i konfraterniach sufijskich. Jego grób pod Kairem jest nadal uczęszczanym miejscem pielgrzymek. Mistyczne zjednoczenie określa al-Farid jako stan zniesienia wszelkiej dwoistości, jako utożsamienie (*ittihad-dżam*), w którym empiryczna osobowość ludzka znika, aby ontologicznie ustąpić miejsca osobowości boskiej. *Ittihad* jest jakby posiadaniem unicestwionego człowieka przez Boga, *dżam* oznacza stan zjednoczenia, w którym Bóg-widzi, słucha i mówi za pośrednictwem wzroku, słuchu i języka mistyka. Ilustruje to al-Farid dwoma obrazami: alegorią kobiety opętanej przez złego ducha i popadłej w katalepsję, w której ktoś inny niż ona przemawia do kogoś innego niż ona; oraz obrazu archanioła Gabriela, który przemawia do Muhammada pod pewną postacią zapożyczoną. Najwyższe stany mistyczne przejawiają się w zniknięciu osobowości ludzkiej i utożsamieniu posuniętym tak daleko, że „ja” mistyka nie da się odróżnić od przedmiotu doznania jakim jest Bóg. Wyraża się to u al-Farida w sformułowaniach teopatycznych: „Zbawienie, które mu daje, jest czystą przenośnią; w rzeczywistości ode mnie do mnie idzie moje zbawienie”.

Zjednoczenie z Bogiem implikuje identyfikację z Duchem

⁷ Zob. L. Gardet, *Esperienze mistiche*, dz. cyt., s. 122 nn. 127; G. Anawati, *La mistica musulmana*, art. cyt., s. 400 nn., 457—461.

wszystkiego, okazuje się jakby powrotem jaźni do źródła bytu, co al-Farid, poeta-mystyk, próbuje wyrazić jako zlanie się jaźni ze wszystkim, nazywając się samemu Wszystkim, opiewając światy obracające się wokół niego jak wokół swego bieguna a swoje atrybuty jako utożsamiające się z atrybutami Ducha powszechnego. „Ja” empiryczne zostaje zastąpione przez „ja” uniwersalne, duch mistyka pokrywa się z Duchem powszechnym, ze sferą tego, co boskie. Nie można jednak tych doznań mistycznych tłumaczyć jako przejaw panteizmu czy panenteizmu. Należy je uważać raczej za hiperboliczny sposób ujmowania pewnych stanów, w których odosobnienie-ogólenie (*tadžrid*) zmierza do wypełnienia i do przeżycia totalności.⁸

Rzadko występuje w sufizmie — charakterystyczne dla mistyki Bistamięgo — współistnienie doprowadzone do najwyższego stopnia napięcia dwóch elementów: radykalnej ascezy intelektualnej oraz pragnienie osiągnięcia Boga jedynego i transcendentnego. Zwykle przeważała w dziejach sufizmu jedna lub druga postawa. Jeżeli dominującym elementem jest pragnienie Boga, następuje odkrycie drogi miłości ukazującej się jako nurt sufizmu zwany mistyką jedyności świadectwa, której głównym przedstawicielem jest al-Halladz. Pewne zapowiedzi tego kierunku można znaleźć już u sufich pierwszych wieków hidżry (ery muzułmańskiej). U Hassana al-Basri (642—728), znanego ascety i uczonego arabskiego, z pochodzenia Persa, który wywarł szczególnie trwałe wpływy na późniejszy rozwój mistyki muzułmańskiej, pojawia się pojęcie wzajemnego miłosnego pragnienia (*'iszq*) między Bogiem a stworzeniem w oparciu o tekst *hadith* (tj. należący do tradycji muzułmańskiej zwanej *sunna*). Jedną z najsłynniejszych postaci wczesnego sufizmu była Rab'ū'a al-'Adawijja (ok. 714—801 r.). Nawrócona niewolnica-fleciśka, wyzwolona przez swego właściciela zdobyła ogólną cześć jako święta swoją niezwykłą pobożnością i wizjami mistycznymi. Wyraźnie rozróżniała dwa rodzaje miłości. Obok tej, która jest bezinteresowną może istnieć miłość interesowna w przewidywaniu nagrody, kiedy w człowieku zajęтым wyłącznie Bogiem pozostaje egoistyczne i pałace pragnienie szczęścia osobistego. Głównie

⁸ Zob. L. Gardet, *Esperienze mistiche*, dz. cyt., s. 136—143; tenże, *L'Islam*, dz. cyt., s. 240 n.; G. Anawati, *La mistica musulmana*, art. cyt., s. 453. 461 nn.

siła całkowicie bezinteresowną, czystą miłość do Boga (*hubb*), co sprawia, że nauka jej jest bliska doktrynie al-Halladża.⁹

II. ŻYCIE I MEKA AL-HALLADŻA

Abu Mansur Ibn Husain al-Halladż urodził się w rodzinie wyznawców Zoroastra w roku 858 po narodzeniu Chrystusa w Baida, wiosce irańskiej. Ojciec jego nawrócił się na islam. Wczesne dzieciństwo spędził al-Halladż z ojcem w irackim mieście Wasit. W wieku lat szesnastu poczuł powołanie do życia mistycznego przyłączając się do szkoły Sahl al-Tustarięgo, jednego z mistrzów sufickich w Tustar. Uczył się od niego dyscypliny wewnętrznej, opartej na ascezie i medytacji nad Koranem oraz na tekstach tradycji, czyli *hadith*. Wierny swemu mistrzowi, towarzyszył mu na wygnanie do Basry.

W 875 r. pojechał do Bagdadu, gdzie przez osiemnaście miesięcy przebywał u swego drugiego mistrza, Amr Makkiego, przyswajając sobie od niego ścisłą wierność Prawu, warunek wszelkiej prawdziwej mistyki. Wstąpił następnie do szkoły al-Dżunaida, gdzie pozostawał przez dwadzieścia lat. Tam znalazł doktrynalne podstawy własnych doświadczeń: wierność boskiemu natchnieniu w interpretowaniu Objawienia, rozróżnianie między życiem biernym a czynnym, możliwość unii z Bogiem przez miłość, ale bez ontologicznego utożsamiania się z Bogiem. Pod koniec swego nowicjatu czyli w 895 r. odbył pierwszą swą pielgrzymkę do Mekki. Pozostawał tam w samotności przez rok, wiodąc życie pełne najsurowszych wyrzeczeń, pobożności i ascezy.

Powróciwszy do Bagdadu, al-Halladż pozostawał przez pewien czas w środowiskach sufickich, ale wkrótce popadł w konflikt z nimi. Jego pojęcia o mistyce, o jedności z Bogiem, o apostołacie nie zgadzały się z wyobrażeniami sufich. Chciał tak jak oni pozostać wiernym tradycji, przekonany był jednak, że rytuały są przede wszystkim środkami do osobistego uświęcenia, że głoszenie religii winno zwracać się nie wyłącznie do wybranych, lecz do wszystkich ludzi. Czuł wielką miłość dla dusz i pragnienie głoszenia wszystkim miłości Boga, zapowiadającego się Sądu Bożego i konieczności pokuty,

⁹ Por. L. Gardet, *Esperienze mistiche*, dz. cyt., s. 96, 100—108. 125; G Anawati, *La mistica musulmana*, art. cyt., s. 392 n.

obowiązku oddawania się Bogu poprzez modlitwę. Zerwał stosunki z kołami sufickimi, ze swym mistrzem Dżunaidem i poszedł drogą własną. Stał się wędrownym kaznodzieją, porzucił białą tunikę — symbol zamkniętej kasty sufich i przywdział zwykły strój. Zaczął nawiązywać łączność z ludźmi świeckimi, uczestniczył w ich życiu i przyjął nawet ich sposób wyrażania się.

Al-Halladż podjął szereg podróży, ażeby muzułmanom i nie-muzułmanom głosić drogę duchową, jaką go natchnął Bóg. Podczas pierwszej z nich przez pięć lat wygłaszał kazania, zwłaszcza w okolicach muzułmańskich: Iraku, Churasanie, Fars i Dżibad. Po drugiej pielgrzymce do Mekki powrócił na rok do Bagdadu. Podczas drugiej podróży, w roku 905, udał się do Indii, niosąc swoje orędzie aż do Kaszmiru; przebył Afganistan, Turkiestan i odwiedził pogranicze Chin. Tym samym stał się pierwszym muzułmaninem, który starał się nawrócić Hindusów i Turków. Jego przepowiadanie zwrócone było do wszystkich klas i kategorii społeczeństwa, a zwłaszcza do kast niższych w Indiach. Zasadniczą treścią kazań było głoszenie jedności z Bogiem i proklamowanie własnej radości z odnalezienia Go.

Pod koniec swych apostolskich podróży al-Halladż postanowił rozszerzyć swe przepowiadanie również na stolicę. Przygotowywał się do tego w czasie trzeciej pielgrzymki do Mekki, odbył tam głęboko przeżyte medytacje i uzyskał ostatecznie natchnienie co do swego życia duchowego. Do Bagdadu powrócił bardzo zmieniony. Zbudował ubogą chatę w najbiedniejszej dzielnicy miasta, gdzie zamieszkał z żoną i czworgiem dzieci. Publiczne proklamowanie orędzia miłości miało u niego charakter ekstatyczny. Zdawał sobie sprawę, że przekracza zakazy oficjalnego islamu i że naraża się na to, iż skazany zostanie na szafot jako heretyk.

W swej teorii dotyczącej jedności z Bogiem, Halladż utrzymywał, że akty mistyczne są wewnątrznie uświęcone i nabierają charakteru boskiego. Twierdził, że ta jedność z Bogiem udoskonala osobowość mistyka, uświęca ją, czyni boską, i że Bóg czyni z tej osobowości swe narzędzie.

Przeciwko al-Halladżowi wytworzyła się potrójna opozycja: ze strony mistyków, którzy go oskarżali o cudotwórstwo, zastrzeżone dla proroków oraz o rozgłaszanie tajemnicy zastrzeżonej sufim; ze strony polityków oskarżających go o uzurpowanie sobie najwyższej władzy boskiej, co zagrażało zarówno Prawu, jak i bezpieczeństwu państwa; wreszcie ze strony teo-

logów i jurystów, którzy zarzucali mu głoszenie doktryny miłości Bożej będącej „zbrodnią manicheizmu”.

Zwolennicy szkoły *asz'arytów*¹⁰ i *mu'tazylitów*¹¹ zgorszeni byli używaniem słowa „miłość” w sensie miłości wzajemnej w stosunkach między Bogiem a człowiekiem. Według tych szkół, ważne jest tylko oddawanie chwały Bogu przez wiarę, przepisane przez Koran. Uwielbienie Boga jedynie przez miłość jest manicheizmem i o ten występek al-Halladż oskarżony został przez Ibn Dauda, idącego za najbardziej rozpowszechnioną w islamie opinią teologiczną.

Al-Halladża aresztowano po raz pierwszy w 909 r., ale udało mu się uciec i przez trzy lata ukrywał się w Iranie. Wydany został jednak przez jednego ze swych uczniów i odprowadzony z powrotem do więzienia. Oskarżono go, że jest „misjonarzem” i że w sposób alegoryczny interpretuje przymus prawny w islamie. W bagdadzkim więzieniu pozostawał przez osiem lat zakuty w dyby. Stamtąd nadal apostołował i udało mu się nawrócić na swą mistyczną drogę nawet niektórych członków rodziny kalifa. Nowy wezyr kazał umieścić go w osobnej celi; był znieważany i policzkowany.

Drugi proces al-Halladża trwał sześć miesięcy i zakończył się skazaniem go na śmierć. Ostatnią noc spędził na modlitwie, z góry wybacząc oprawcom i przekazując uczniom swój te-

¹⁰ *Asz'aryzm*, ortodoksyjny system teologiczny w islamie, wywodzi swą nazwę od imienia swego twórcy, Abu'l-Hasana 'Ali al-Asz'ariego (873—935 r.). Jego teoria wiązała się z pewną formą predestynacji czy fatalizmu: wola Boga zarządza bezpośrednio całym porządkiem rzeczywistości, jak i wolą ludzką. Rzeczywistość naturalna nie posiada jakiegokolwiek autonomii. Bóg nie udzielił żadnej przyczynowości własnej prawom natury na ziemi, ani prawom moralnym w sumieniach. On sam prowadzi wszystko w sposób absolutnie bezpośredni i absolutnie arbitralny. Tylko Bóg jest naprawdę realny, stwarza materię i czas w każdym momencie (zasada ciągłego stwarzania). Duch ludzki, będący tylko pewną przypadłością, rodzi się i unicestwia w momencie, kiedy jest.

¹¹ *Mu'tazila* jest nazwą kierunku religijno-filozoficznego w islamie ortodoksyjnym VIII w. Włączył się z ruchem politycznym szyitów, wymierzonym przeciw dynastii Omajjadów i przygotowujący objęcie władzy przez nową dynastię kalifów, Abbasydów. Jako oficjalna doktryna nie utrzymał się długo, potępiony w 942 r. Wbrew rygorystycznej ortodoksji *mu'tazylicy* twierdzili, że Koran jest stworzony, nie jest odwiecznym słowem Boga. W przeciwieństwie do *asz'arytów* uznawali, że czyn człowieka są wynikiem wolnej woli i jest on za nie odpowiedzialny. Głosili zasadę tzw. pozycji pośredniej w wypadku, gdy muzułmanin dopuścił się odstępstwa od wiary: znajduje się on między stanem wiernego a niewiernego. Jako wyznawcy ortodoksji *mu'tazilicy* określani byli nazwą „ludzi sprawiedliwości i jedyności Boga”.

stament duchowy. Chciał należeć do wspólnoty muzułmańskiej, ale jednocześnie zdawał sobie sprawę, że wywołał u wiernych „kryzys sumienia”. Pragnął losu, który mu zgotowała jego wspólnota, bo dla niego umrzeć — znaczyło żyć. Oddał się na cierpienia i śmierć dla dobra wspólnoty. Dnia 25 marca został ubiczowany, następnie okaleczony. Nawet na szubienicy głosił, że Bóg jest miłością i że więź miłości między człowiekiem a Bogiem jest możliwa. Po śmierci już obcięto mu głowę, ciało spalono, a prochy zaniesiono na szczyt minaretu, ażeby stamtąd rozniósł je wiatr. Jednocześnie wierny uczeń al-Halladza, Ibn A'ta, wezwany na proces, wypowiedział się na rzecz swego mistrza. Został pobity gwałtownie i wskutek uderzeń zmarł wkrótce potem.¹²

III. DOKTRYNA I DROGA MISTYCZNA AL-HALLADZA

Miłość Boga do człowieka jest według mistyka bagdadzkiego pierwotnym źródłem życia religijnego. Miłość jest „istotą istoty” Boga. Przed Stworzeniem, Bóg był „miłością w samotności”. Kochał siebie i przejawiał się przez miłość. Potem wytworzył swój wizerunek, wyposażony we własne atrybuty, tj. Adama, w którym i przez którego się przejawiał. Tak więc miłość Boga jest miłością stwórczą.

Tu właśnie teoria al-Halladza spotkała się z żywym protestem. Bóg nie może kochać ludzi, bo przejawiałby pewien brak. Ponadto wszelka miłość wobec Boga prowadziłaby do przyrównywania Boga ludziom, a więc do pojmowania Go w sposób materialny. Przyjaźń polega na skłonności ku istocie podobnej, Bóg zaś jest absolutnie ponad wszelkim spowinowacaniem z tym, co stworzone. Wszelka tendencja do zmniejszania dystansu między Bogiem a ludźmi kwalifikowana była i odrzucana przez koła sztywno ortodoksyjne jako „manewr politeistyczny”. Boga powinno się czcić nie przez miłość, a jedynie przez wiarę i akty uwielbienia. Miłość do Boga byłaby „grzechem manicheizmu”. Oznacza wzajemność,

¹² Głównym źródłem do dziejów al-Halladza jest monumentalna praca L. Massignona, *La Passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922 t. 1, cz. 2 s. 1—942. Zob. również G. Anawati, *La mistica musulmana*, art. cyt., s. 403—407; G. Anawati — L. Gardet, *Mistica islamica. Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*, Torino 1960 s. 31—38; R. Caspar, *Cours de mystique musulmane*, Rome 1968 s. 62—76.

wytworzenie zaś pewnej proporcji między Bogiem a człowiekiem jest zniszczeniem boskiej transcendencji.

Wychodząc od swej teorii o człowieku jako wizerunku boskim stworzonym przez miłość, al-Halladź dochodzi do wniosku, że między Bogiem a człowiekiem istnieje duchowe powinowactwo. Chociaż Bóg pozostaje transcendentny, staje się dostępny dla mistyka, najpierw będąc w nim obecny, w życiu zaś pozagrobowym dając człowiekowi siebie w błogosławionej wizji swej boskiej istoty.

Człowiek, według al-Halladźa, ma dwa oblicza: jedno cielesne nastawione na materię, drugie duchowe (jako obraz Boży) nastawione na Boga. Mistyczna droga zaczyna się od oczyszczania serca, zarówno w sensie czynnym jak i biernym, w celu wyzbycia się oblicza cielesnego. W oczyszczaniu czynnym, poza ścisłą wiernością Prawu, występują akty ascezy, umartwienia, medytacja nad Koranem, aż do oderwania się od wszystkiego, co stworzone. Jednakże co do całkowitego wyrzeczenia się dóbr stworzonych, al-Halladź kładzie nacisk raczej na intencję niż na praktykę, czyli na zachowanie dóbr stworzonych jako środków do zyskiwania jedności z Bogiem. Owo oderwanie się spełnia się przede wszystkim przez ciągłe powracanie ku Bogu, ciągłe nawracanie się.

Cała przygotowawcza faza oczyszczania czynnego nosi dwa miana techniczne: *tadžrid* i *tafrid*. Pierwszy termin oznacza ogołocenie, rozbrat z pozorami. W języku al-Halladźa należałoby to tłumaczyć jako całkowite oderwanie się ascetyczne. *Tafrid* byłby natomiast „występowaniem samotnie”, prawdziwym i właściwym, przez zniesienie wszelkiej „formy”, czyli kompletną samotnością.

Te stany czynnego oczyszczania al-Halladź uważa za środki, ponad które nie tylko należy wykroczyć, lecz których trzeba się wyrzec. Podkreśla, że zawsze trzeba przechodzić „od środków do rzeczywistości”, że nawet radości ekstazy mogą być pokusą do zatrzymania się i nie dojścia do Tego, który ich udziela.

Zniesienie *tafrid* i ćwiczenie *dhikr* stają się pierwszym krokiem ku zjednoczeniu.¹³ Mystyk przechodzi przez to do fazy

¹³ *Dhikr* jest stałym wspomnianiem Boga i ciągłym, rytmicznym wzywaniem boskiego imienia. Służy do ześrodkowywania „intencji serca” na wspomnianym przedmiocie (Bogu), wzbudzając — dzięki stosowanej technice powtarzania — jednotorowość wyobrażeń ogarniającą stopniowo wszystkie sfery jaźni. Praktyka *dhikru* opiera się na 33 surze Koranu wzywającej wiernych, by wielbili Boga przez częste wspomnianie

drugiej, czyli do oczyszczeń biernych. Sam Bóg jest tym, który ma oczyszczać mistyka, odrywając go od oczyszczeń czynnych za pomocą próby cierpienia, pokornie znoszonego i miłowanego przez człowieka, a wreszcie przez ostatnią próbę śmierci. Al-Halladż smuci się owym „ja”, które staje między nim a Bogiem, zaś śmierć jest jedynym, co może obalić tę ostatnią przeszkodę do zjednoczenia.¹⁴

Dwóm korelatywnym stanom (zamkniętym) oczyszczenia czynnego *tadžrid* (ogołocenie się) i *tafrid* (posiadanie samotności kompletnej lecz ograniczonej, statycznej i zamkniętej) al-Halladż przeciwstawia inny stan: zrywu otwartego i dynamicznego, od Boga przyjmowanego biernie, zwanego *infirad*. Dusza już się nie izoluje. To Bóg ją oddziela, każąc jej uczestniczyć we własnej transcendentnej jedności, w transcendentnej Samotności Jedynego, do której drogą jest Miłość (atrybut zasadniczy).

Pierwszym stanom zamkniętym, *tadžrid* i *tafrid*, odpowiada ruch zejścia w siebie samego czyli *en-staza*, co trzeba uczynić, aby dojść do stanu wyjścia z siebie ku najwyższej i promieniującej boskiej Samotności, czyli do stanu *eks-stazy*. Miłość jest punktem wyjścia i formalnym środkiem, przez który dokonuje się oderwanie od tego, co stworzone, w celu najwyższego zjednoczenia z Bogiem. Bóg-Miłość ujawnia się w człowieku, będącym obrazem boskiej Miłości, za pośrednictwem miłości wzajemnej między człowiekiem a Bogiem. Miłość duszy uczestniczy wtedy w owym najwyższym Pragnieniu, w którym Bóg jest zarazem miłością, kochającym i kochanym.

Al-Halladż oskarżony był o panteizm i monizm w takich swych wyrażeniach jak: „Ja jestem tym, który kocha i kochanym jestem ja; jesteście dwie dusze, które zamieszkujemy w moim ciele. Kiedy widzisz mnie, widzisz Jego, a kiedy wi-

jego imienia. Polega na powtarzaniu pewnych rytualnych formuł, jak np. „Nie ma Boga oprócz Allaha”, „Allah jest wielki”, „Chwała niech będzie Allahowi” lub też na recytowaniu 99 atrybutów Allaha. *Dhikr* sufijski uprawiany był bądź indywidualnie, bądź zbiorowo. W tym ostatnim przypadku określał całość zebrań łącznie z modłtwnami przygotowawczymi i końcowymi. Nabrał zasadniczego znaczenia w życiu konfraterni sufijskich (derwisze). Obierane formuły i towarzyszące im postawy ciała — uważane za środek, przy pomocy którego można było osiągnąć stan egzaltacji duchowej — zmieniały się zależnie od danego bractwa, łatwo też nabierały charakteru inicjacyjnego.

¹⁴ *Entre Toi et moi, il y a un „je” qui me tourmente. Enlève donc par ton „Toi” mon „je” d’entre nous deux.* H. M. Hallaj, *Diwan*, Paris 1955 s. 104.

dzisz Go, widzisz nas". Nie chodzi tu o monizm egzystencjalny „jedyności bytu” występujący u Ibn al-Farida i Ibn Arabiego. Według nich, świat jest jedynie przejawiającym się odbiciem jedynej istoty boskiej, a duch ludzki jest bezpośrednią emanacją tej istoty. Istnienie ludzkie winno się unicestwiać w Bogu. Jest to słynne *fana*, „stan unicestwienia” podmiotu. „Jedyność bytu” jest więc zawieszeniem wszelkiego aktu rozumienia i woli w najwyższym istnieniu, w którym spełnia się utożsamienie między „ja” pojmowanym jako boskie i „ja” ludzkim, unicestwionym w swym pierwszym akcie istnienia.

To, do czego dąży al-Halladż, nie jest połączeniem substancjalnym lecz raczej zjednoczeniem się w miłości. Jego słowa wyrażają ideę unii psychologicznej osiąganą przez miłość i czyniącej tego, kto kocha, w taki sposób zjednoczonym, że w polu świadomości stanowią oni jedną osobę. Nie chodzi tu więc o jedność ontologiczną głoszoną przez Ibn Arabiego w jego teorii „jedyności bytu”, ale o pewną „jedność wizji”, jedność miłości w dwoistości natur, która spełnia się w tym, co al-Halladż nazywa „jednością świadectwa”. Wobec niemożliwości, by człowiek sformułował to poświadczenie boskiej jedyności, Bóg sam zaświadcza to w sercu mistyka, przemawiając przez jego usta wobec ludzi, jak to się zdarzało w czasach proroków. Transcendencja i boska jedyność pozostają w centrum wszelkiej wiary sformułowanej. Spotkanie dokonuje się przez miłość jako dialog między wiernym sercem a Bogiem, aż do „ja” najwyższego, które doprowadza dialog do jedności.¹⁵

Mistyczna doktryna al-Halladża ma wiele cech wspólnych z chrześcijaństwem, zwłaszcza gdy chodzi o miłość jako istotę istoty Boga, stworzenie człowieka na obraz Boży dla okazania tej miłości, głoszenie wzajemnej miłości między Bogiem a człowiekiem, zjednoczenie z Bogiem obecnym w człowieku, ale z zachowaniem odrębności, cierpienie przyjmowane z pokorą i miłością jako dowód miłości wobec Boga i jako środek do przewycięzania samego siebie, Jezus jako wzorzec świętości i in.

Oczywiście, al-Halladż zawsze pozostał wierny islamowi i takim chciał umrzeć, jego Jezus był Jezusem islamu, a nie

¹⁵ Por. L. Massignon, dz. cyt., s. 461—720; L. Gardet, *Esperienze mistiche*, dz. cyt., s. 126—135. 156—161; G. Anawati, *La mistica musulmana*, art. cyt., s. 455 nn.; G. Anawati—L. Gardet, *Mistica islamica*, dz. cyt., 110—113. 169—173. 179—182; R. Caspar, *Cours de mystique musulmane*, dz. cyt., s. 77—87.

chrześcijaństwa. W istocie rzeczy jednak jego mistyczne doznania wykraczają poza islam. Stwierdzić trzeba, że odnalazł pewne wielkie prawdy autentycznie chrześcijańskie, jakkolwiek nie odkrył zasadniczych prawd Wcielenia i Odkupienia. Jego życie w niezwykły sposób zdaje się odtwarzać cechy życia, a zwłaszcza cierpienie i śmierci Jezusa: proces przeprowadzany przez przedstawicieli prawa i władzy, polityczne oskarżenia z ich strony, opuszczenie przez wiernych, męka ostatniej nocy z przyjęciem śmierci dla zbawienia swego ludu, biczowanie, ukrzyżowanie i modlitwa do Boga, by wybaczył i przywrócił łaskę tym, którzy go zabijają.¹⁶

IV. PERSPEKTYWY DIALOGU Z ISLAMEM

Czy postać i doktryna al-Halladza mogą służyć sprawie dialogu Kościoła z islamem? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przynajmniej w ogólnych zarysach ukazać sytuację i perspektywy tego dialogu oraz przedstawić stanowisko islamu wobec al-Halladza.

Pa weł VI odwiedzając miejsca święte, w swych wypowiedziach, zwłaszcza w Betlejem 6 I 1964 r., podkreślił poszanowanie, jakie Kościół żywi wobec tych, którzy wyznają monoteizm i wraz z nami swój kult religijny zwracają ku jednemu prawdziwemu Bogu. Do ludów tych wielbiących jedynego Boga skierował życzenie sprawiedliwego pokoju. Dnia 6 VIII 1964 r. ogłosił encyklikę *Ecclesiam suam*, która stała się podstawowym dokumentem dla dialogu z niechrześcijanami. Wyraźnie wymienił tam muzułmanów, którzy wielbią Boga według koncepcji religii monoteistycznej, a zasługują na podziw ze względu na wiele prawdy i dobra w ich kulcie.

Na soborze watykańskim II Kościół sprecyzował swe stanowisko wobec islamu w konstytucji *Lumen gentium*: „Ale plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stwórcę, a wśród nich szczególnie muzułmanów, którzy wyznając

¹⁶ Modlitwa al-Halladza za swych katów na miejscu męki: *Et voici que tes serviteurs se sont réunis pour me tuer, par zèle pour ton culte et par désir de se rapprocher de Toi. Pardonne-leur! Car si Tu leur avais dévoilé ce que Tu m'as dévoilé, ils n'auraient pas agi comme ils l'ont fait, et si Tu n'avais voilé ce que Tu leur as voilé, je ne serais pas éprouvé comme je le suis. Louange à Toi pour ce que Tu fais, et louange à Toi pour ce que Tu décides (...)* Tuez-moi, mes fidèles camarades. C'est dans mon meurtre qu'est ma vie. Ma mort, c'est de survivre, et ma vie c'est de mourir. L. Massignon, dz. cyt., s. 302 n.

wiarę Abrahama wielbią wraz z nami Boga jedynego”.¹⁷ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich mówi: „Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan oddających cześć Jedynemu Bogu, żywemu i samodzielnemu, wszechmocnemu i miłosiernemu Stwórcy nieba i ziemi, który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi i czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję, nieraz pobożnie Ją nawet wzywają. Ponadto oczekują sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużnę i post”.¹⁸

W świetle soborowej deklaracji nabiera szczególnej wartości historycznej, metodologicznej i doktrynalnej dokument, na który deklaracja powołuje się w przypisie 5. Jest to list Grzegorza VII z 1076 r. do Ibn 'Alennasa an-Nasira (1062—1088 r.), piątego władcy z dynastii Hammadydów panującego w Afryce północnej (na terenach obecnej Algerii), w sprawie obsady wakującego biskupstwa. Niepokojąc się o chrześcijaństwo w swoim królestwie, gdzie niedawno zmarł ostatni biskup, an-Nasir wybrał spośród chrześcijan trzech najbardziej godnych kapłanów i wysłał ich do papieża z prośbą o udzielenie sakry biskupiej jednemu z nich. Spełniając prośbę papież napisał w odpowiedzi: „Grzegorz biskup, sługa sług Bożych, do Anzira króla prowincji Sitifense w Mauretanii, w Afryce, pozdrowienie i apostolskie błogosławieństwo. Twoja Szlachetność przysłała nam w tym roku list z żądaniem, ażebyśmy mianowali biskupa według konstytucji chrześcijańskiej, *Servando*. Uczyniliśmy to chętnie, ponieważ twe żądanie wydało się nam sprawiedliwe i bardzo dobre. Przynależało nam dary, a ponadto przez respekt dla błogosławionego Piotra księcia apostołów, a także przez miłość dla nas obdarzyłeś wolnością kilku chrześcijan, którzy pozostawali w niewoli u was, w dodatku z obietnicą uwolnienia jeszcze innych. Dobrocią taką natchnął twe serce Stwórcy wszystkiego, Bóg, bez którego nie możemy uczynić, ani nawet pomyśleć niczego dobrego; On, który oświeca wszystkich na tym świecie, oświe-

¹⁷ KK 16.

¹⁸ DRN 3.

cił twój umysł co do tej decyzji. Istotnie, Bóg wszechmogący, który chce, by się zbawili wszyscy ludzie i aby nikt nie zginął, niczego więcej nie pochwała jak człowieka, który, po miłości Boga, miłuje człowieka i nie czyni innym tego, czego nie chce, aby jemu uczyniono. Do takiego miłosierdzia jednak my i wy jesteśmy nawzajem zobowiązani bardziej jeszcze niż w stosunku do innych ludów, bo, choć w sposób odmienny, wierzymy i wyznajemy Boga Jedyneho i co dzień Go chwalamy i czcimy jako Stwórcę wieków i władcę świata. Jak powiada Apostoł, On jest naszym pokojem, bo On z dwóch rzeczy uczynił jedność. (...) Doprawdy Bóg wie, że cię szczerze kochamy w imię Boże, pragniemy dla ciebie zbawienia i chwały w życiu obecnym i przyszłym. I sercem oraz ustami prosimy tegoż Boga, ażeby po długich latach poszukiwań zaprowadził cię na łono szczęśliwości najświętszego patriarchy Abrahama".¹⁹

Znamienny jest ton dialogu przenikający całą treść listu. Unika się w nim jakichkolwiek polemicznych zwrotów, a akcent położony jest na to wszystko, co łączy obie wielkie religie monoteistyczne. W tymże duchu należy rozumieć nieustanne odwoływanie się papieża, w sposób wyraźny lub *implicite*, do źródeł koranicznych. Na szczególną uwagę zasługuje określenie Boga jako światłość oświecająca wszystkich ludzi oraz odwołanie się do osoby patriarchy Abrahama, który w obu religiach nazywany jest ojcem wiary.²⁰

W dialogu z muzułmanami chodzi o zwalczenie dwóch skrajnych tendencji. Najstarszą, a przez długi czas najczęstszą, była pokusa nie tylko dyskutowania, ale i dialektycznej walki, w której za wszelką cenę chciało się podważyć pozycje przeciwnika przez przekonywanie go o błędności jego zapatrywań. Drugą tendencję natomiast cechowało nieprzestrzeganie obowiązku trzymania się prawdy i zapuszczenie się na kręte ścieżki synkretyzmu.

Termin „islam” służy dla określenia trojkiej rzeczywistości: 1) wiary i postaw religijnych ludzi podporządkowanych Allahowi; 2) wspólnoty tych ludzi; 3) cywilizacji tej wspólnoty właściwej. Islam jest nie tylko kompleksem religijnym, ale również społecznym, prawnym, politycznym i kulturowym. Od września 1965 r. Sekretariat do spraw religii niechrześcijańskich uzupełniono podsekretariatem do spraw wyznawców

¹⁹ Grzegorz VII, *Epist. XXI ad Ancir (Nacir) regem Mauritaniae* (PL 148, kol. 450 n.; tłum. wł.).

²⁰ Słowa prologu św. Jana (1, 9) mają swój paralelny odpowiednik w Koranie (24, 35).

islam, gdzie odpowiednio przygotowani specjaliści pracują już na rzecz porozumienia ze światem muzułmańskim. Dialog może się rozwijać na owej trojkiej płaszczyźnie.

Na płaszczyźnie religijnej działać należy w kierunku oczyszczenia atmosfery, eliminowania w dziełach naukowych wszelkich bajek i kalumnii pod adresem islamu. Znaczna większość chrześcijan patrzy jeszcze przez pryzmat przesądów na historię, moralność i kulturę wiary Muhammada, znanej raczej pod kątem rażącej poligamii lub folkloru albo też zacytowania ludów muzułmańskich. Dogmaty są niezmiennie, ale rozważania teologiczne wokół tych dogmatów mogą zostać ponownie opracowane, przedstawione w nowym świetle, odnowione i dostosowane. W wyniku szeregu konferencji na temat dialogu między chrześcijanami a muzułmanami postanowiono utworzyć na uniwersytecie w Bejrucie zakład historii religii, gdzie przedmiotem szczególnie pogłębianym byłoby studium islamu i chrześcijaństwa. Istnieją instytuty katolickie, stawiające sobie za zadanie badania nad islamem, jak np. *Institut Dominicain d'études orientales* z siedzibą w Kairze, *Centre d'études orientales et de recherches „Franciszkańskiej opieki nad ziemią świętą”* również w Kairze, *Centre d'études et de recherches ojców z Lyonu* w Ziftah (Egipt), *Institut des belles-lettres arabes*, założony w roku 1930 w Tunezji przez ojców białych.

W dialogu, jaki się toczy, chodzi nie o spotkanie dwóch systemów czy dwóch religii, ale o łączność między ludźmi należącymi do dwóch odmiennych religii. Potrzebni są zarówno chrześcijanie znający obiektywnie islam, jak i muzułmanie zainteresowani chrześcijańską wizją świata. Od stu lat kontakty między chrześcijanami a muzułmanami pogłębiły się i stały pełniejsze, a to przygotowało drogę do dialogu. Atmosfera zrozumienia i tolerancji w niektórych krajach muzułmańskich, wyznaniowe szkoły i uniwersytety Bliskiego Wschodu, szpitale i ambulatoria prowadzone przez zakony — wszystko to pozwoliło muzułmanom dostrzec autentyczny przejaw zwrotu w Kościele. Od kilku lat szereg instytutów religijnych, wyspecjalizowanych w studiach orientalnych, stara się ustabilizować stosunki przyjaźni z wyznawcami islamu. Urządzane w Tumliline tygodnie spotkań, pielgrzymki do Groty Siedmiu Śpiących w Efezie i ku czci tychże we Francji były okazją do wspólnych modlitw katolików i muzułmanów. Na licznych kongresach w Nowym Jorku, Kairze i Bejrucie uczeni katolicy, protestanci i muzułmańscy dyskutują wspólnie nad pro-

blemami prawdy. W duchu porozumienia pracują stowarzyszenia modlitwy, jak *Badaliyya* Massignona i *Liga Amoris* we Włoszech.

Odnosnie do dialogu z islamem pojętym jako wspólnota i cywilizacja ostatnia część deklaracji daje pewne wskazówki, zachęca chrześcijan i muzułmanów do zapomnienia o przeszłości, do zwrotu ku wzajemnemu zrozumieniu, do odkrywania, bronięcia i szerzenia za wspólną zgodą wielkich wartości społeczno-kulturowych i moralnych, których obie religie są nosicielami.²¹

Sobór wzywa wszystkich, by zapomnieli o przeszłości, ale nie jest to łatwe dla krajów muzułmańskich, żyjących jeszcze walką z dominacją zachodnią, zbyt często mylnie pojmowaną jako „przedsięwzięcie chrześcijańskie”. Ci, którzy kierują tą walką, w atakach przeciwko Zachodowi znajdowali potężny bodziec ożywiający siły ludowe zarówno w czasach krucjat, jak i w epoce kolonializmu. Państwa muzułmańskie stały się szczególnie uczulone na wartości swej kultury, wartości niedoceniane w czasie panowania kolonialnego. Wielu muzułmanów z niechęcią wspomina chrześcijańskich zdobywców, którzy nad nimi panowali, wspomina niechętnie właśnie dlatego, że byli to chrześcijanie, a więc wyznawcy religii „Księgi”. Wielu pamięta jak chrześcijanie stosowali prawo przemocy i jak sprawiedliwość została zniszczona właśnie przez narody chrześcijańskie: fakty rodzące nieufność. Mimo tych przeszkód dialog rozwija się i dynamizuje. Świadczą o tym choćby ostatnie spotkania oraz sympozja chrześcijańsko-muzułmańskie na szczeblu międzynarodowym.

UWAGI KOŃCOWE

Stanowisko wspólnoty muzułmańskiej wobec al-Halladża nie było w historii jednolite. W czasie procesu postawę zdecydowanie potępiającą zajęli przedstawiciele islamu oficjalnego: władze i juryści, jak również szyici i znaczna część sufich²².

²¹ Por. Secretariatatus pro non-christianis, *Guidelines for a Dialogue Between Muslims and Christians*, Rome 1969 s. 7—133; G. Anawati, *La Chiesa e l'Islam*. W: *La Chiesa e le religioni non cristiane*, Napoli 1966 s. 124—128; T. Federici, *Il Concilio e i non cristiani. Declaratio, testo e commento*, Roma 1965 s. 206—231.

²² Spośród tych ostatnich jedni atakowali go za to, że skompromitował ich zrzeczenie, inni — potajemnie zgadzając się z nim — zarzucali mu „rozpowszechnienie tajemnicy” (zdradzenie sekretu sufich).

Przyjaźnie nastawieni byli przedstawiciele innych środowisk oraz lud. Istniała też liczna i zorganizowana szkoła jego uczniów — halladżijów. Przez pięćdziesiąt lat po egzekucji potępienie jest prawie jednomyślne, połączone z prześladowaniem jego uczniów, a nawet szeregiem egzekucji oraz zakazem czytania pism al-Halladża, obowiązującym do XIII w. włącznie. Ta postawa potępienia utrzymuje się w XI w. dotycząc liczną grupę jego uczniów (w samym Bagdadzie było wówczas około 4 tys. halladżijów), zanika pod koniec stulecia, by odrodzić się na nowo w XII w. Kuszajri (zm. w 1072 r.), pierwszy wybitny teolog wzywający do przyjęcia sufizmu przez ortodoksyjny islam, w swej liście wielkich sufich nie umieszcza Halladża, zapożycza jednak od niego ważne teksty. Al-Ghazali (1058—1111 r.), który doprowadził do zharmonizowania ortodoksyjnej teologii z sufizmem, traktowany jako drugi po Muhammadzie (proroku) wielki filar islamu, przyjmuje ascetyczną doktrynę Halladża, a nawet miłość posuwającą się aż do bliskości z Bogiem, wyraźnie jednak odrzuca to, co zasadnicze w jego doktrynie mistycznej, tj. ideę zamieszkiwania Boga w człowieku (*hulul*), nigdy przy tym nie przytaczając imienia Halladża. W okresie od XII do XVIII w. dominującym nurtem w sufizmie jest monizm egzystencjalny. Halladż na ogół zaliczany jest przez sufich do monistów, w przeciwieństwie do Ibn 'Arabiego, który dostrzega w jego doktrynie zjednoczenia wyraźne rozróżnienie między Bogiem i człowiekiem i czyni mu z tego powodu wyrzuty. Bractwa sufijskie, jakie powstawały od XIII w., dość często powołują się na Halladża. Odnosi się to szczególnie do neo-halladżijów powstałych w tym czasie jako grupa i uprawiających *dhikr* zwany *dhikrem* Halladża.²³ Jeszcze w XIX w. niektóre bractwa (jak *kadirija*, *mawlawija*, *szadilija*, *baktaszija*, *sanusija*) zaliczają Halladża do swych patronów i uprawiają wyżej wspomniany *dhikr*.

Postawa teologów, jurystów i filozofów muzułmańskich w tym okresie jest podzielona. Niektórzy, jak Fachr ad-Din al-Razi (1149—1209 r.), słynny teolog i filozof religii, mistrz szkoły teologicznej swego czasu, byli zwolennikami al-Halladża. Inni, jak Ibn Tajmija (1263—1328), wybitny

²³ Jest to metoda mająca na celu doprowadzenie do zjednoczenia z Bogiem przez powtarzanie imienia Boga przy usunięciu początkowej sylaby „Al” i sukcesywne dodawanie do „h” końcowego trzech samogłosek: „a” przy pochyleniu głowy na prawo (*-laha*), „i” przy pochyleniu na lewo (*-lahi*) oraz „u” przy pochyleniu ku sercu (*-lahu*).

teolog i jurysta, wrogi filozoficznej spekulacji, czy przedstawiciele *asz'aryzmu* (zwolennicy predestynacji), nastawieni byli wrogo do doktryny Halladza. Inni wreszcie, jak Dżalal ad-Din Sujuti (1445—1505), najbardziej wszechstronny uczony arabski swej epoki, powstrzymywali się od wyrażania opinii.

Obecnie sytuacja nie zmieniła się zasadniczo. W ośrodkach islamu oficjalnego i tradycyjnego opozycja jest wciąż dość silna. Opublikowanie „Dywanu” al-Halladza w Afganistanie w 1950 r. wywołało burzę protestów.²⁴ Większość muzułmanów nic o nim nie wie, albo nie chce wiedzieć. Interesują się nim głównie niektórzy intelektualiści, bądź w celach naukowych, bądź rzadziej — duchowych.²⁵

Mimo silnej opozycji wpływ al-Halladza był i jest wciąż dość silny. W każdej epoce znajdowali się jego zwolennicy. Liczni mistycy późniejsi czerpali natchnienie z jego męczeństwa. Wpływ jego wykryć można nie tylko w krajach rdzenie muzułmańskich, lecz również w Hiszpanii i Maroku, w Iranie, w krajach ludów tureckich, w Indiach i na Jawie. L. Massignon (1883—1962 r.), islamista o światowej sławie, profesor w *Collège de France* i w paryskiej Sorbonie, jeden z tych, którzy całe swe życie poświęcili sprawie zbliżenia islamu i chrześcijaństwa, sam jest wybitnym przykładem dobroczynnego wpływu, jaki może wywierać obca religia. Wychowany po chrześcijańsku, podczas kryzysu dojrzewania stracił wiarę i stał się ateistą. W wieku dwudziestu trzech lat poświęcił się studiom nad archeologią islamską spędzając długi okres czasu w Egipcie i Iraku. Zawarł tam bliską przyjaźń z paru muzułmańskimi rodzinami, a jednocześnie pociągnęła go silnie osobowość al-Halladza. Z okazji misji archeologicznej odwiedza w 1907 r. grób mistyka-męczennika w Bagdadzie. Wpływowi religijnemu swych muzułmańskich przyjaciół, jak również studiom nad Halladzem zawdzięcza Massignon swe nawrócenie i odzyskanie chrześcijańskiej wiary. Ośrodkiem życia staje się dlań mistyka wzorowana na Halladzu, a jednocześnie głęboko chrześcijańska. Podstawą atrakcyjności bagdadzkiego mistyka były dla niego m. in. paralelizmy między Halladzem a Jezusem. J. Maritain podaje, że Massi-

²⁴ *Dywan* (arab.: *diwan*) oznacza zbiór poezji (jednego lub kilku poetów piszących na ten sam temat), ułożonych w porządku alfabetycznym.

²⁵ Por. L. Massignon, dz. cyt., s. 331—339; R. Caspar, *Cours de mystique musulmane*, dz. cyt., s. 88 n.

gnon pragnął nawet, by Kościół kanonizował Halladza.²⁶ Wpływ duchowości islamu, a szczególnie al-Halladza, sięgał tak głęboko, że doprowadził Massignona do przyjęcia święceń kapłańskich w obrządku grekokatolickim (jako człowiek żonaty).

Życie i dzieło Massignona — zaprzyjaźnionego z innymi wielkimi konwertytami, J. K. Huysmansem i K. de Foucauld — ukazuje drogę i potrzebę poznania islamu od wewnątrz poprzez postulat intelektualnej sympatii, konieczny do prawdziwego obiektywizmu. Postulat ten wyrażał się u niego w tendencji, by studiować islam z punktu widzenia samego islamu. Postawa ta łączyła się z poczuciem osobistej wdzięczności za łaskę nawrócenia otrzymaną poprzez kontakt z islamem. Wyraziła się również w umiłowaniu języka arabskiego, co pozwoliło mu na wczucie się w semicki charakter tego języka oraz posługiwanie się nim w sposób doskonały.²⁷

W samym kontakcie chrześcijańsko-islamskim postać i doktrynę al-Halladza należałoby uwzględnić roztropnie, ponieważ zbyt dużo wywołuje on wciąż oburzenia czy protestów ze strony muzułmanów. W ramach zaś dialogu — pojętego jako wymiana idąca w głąb, w powiązaniu ze wzajemnym wzbogacaniem się — przypomnienie jego postaci może pomóc wielu chrześcijanom w uwrażliwieniu na wartości autentycznie religijne istniejące poza chrześcijaństwem.

Wymienia je wyraźnie sobór ostatni jako „zarodki Słowa” oraz „liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy” dostrzegając „przygotowanie do Ewangelii” wszędzie tam, gdzie cokolwiek „z dobra i prawdy” udzielił ludziom Ten, „który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie”.²⁸

Mysticism of al-Hallaj (858—922) in the Perspective of Dialogue Between the Church and Islam.

Summary

There may be distinguished three principal approaches of man to the Absolute: theism, pantheism and non-theism, and accordingly we may speak about three types of mysticism: the mysticism of unifica-

²⁶ J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1969 s. 401.

²⁷ Por. C. Drevet, *Massignon et Gandhi. La contagion de la vérité*, Paris 1967 s. 23 nn., passim; L. Gardet, *L'Islam*, dz. cyt., s. 412 nn.

²⁸ DM 11; KK 8, 16.

tion, that of identity and that of the simple liberation. The latter occurs when the reaching of the Absolute is convergent with a negative moment of the mysticism i. e. the liberation from the relative (the case of the primitive Buddhism). The mysticism of identity is linked with a pantheistic approach to the Absolute. In Brahmanism, it occurs, in the form of panentheism. The theistic approach underlies the mysticism of unification, God being transcendent and personal, distinct from the world and experiencing man (Christianity, Islam).

Al-Hallaj (858—922) is the principal representative of the mysticism of unification in Islam. The atmosphere in which he lived and preached his message of love to God was extremely unfavorable, since Islam tended to consider God as being, not only inaccessible, but also beyond any human participation, as having revealed his Word without revealing himself. Al-Hallaj carried the doctrine of unification with Allah to the point where his mystical exclamations and „theopatic locutions” caused scandal and were regarded as blasphemous. On account of the vehemence with which he kept insisting on the doctrine of the mutual love between God and the creature, he encountered increasing opposition and persecution until in the end he was put to death. He was flogged, mutilated, exposed on a gibbet, and finally decapitated and burned. He died calling God’s mercy on the executioners who were cutting off his hands and feet. In his mystical doctrine, al-Hallaj proclaimed the primacy of love. He called isolation or aloneness (*tajrid* in Arabic) the culmination of ecstasy in the experience of „fulfilled possession”, which was a product of total absorption or „extinction” in the divine Absolute (*fana* in Arabic). The next step, however, toward unification in God was the complete suppression of isolation followed by outward movement toward the depths of the „totally Other” (ecstasy). Al-Hallaj discovered certain specific Christian tenets such as the crucifying aspect of unitive love, together with the intercessory value of the suffering implied by this love. Louis Massignon (1883—1962), a prominent French scholar and humanist, exemplifies in an outstanding way the effects of the mutual deep acquaintance in the way of the religious dialogue, the good influence an alien religion may have. He was powerfully attracted — during his archaeological work — by the personality of al-Hallaj and certain curious parallelisms between the Baghdad mystic and Jesus, and was brought back to his Christian faith lost during the adolescence crisis. A mysticism modelled on that of al-Hallaj and yet also deeply Christian came to occupy the centre of his life, and as a married man he was ordained priest of the Greek Catholic rite. The presentation of the personality and the mystic

way of al-Hallaj — in the Islamo-Christian dialogue — may make Christians more sensitive to the spiritual possibilities of other religions and to the elements of Truth and Grace that exist in them.

T. Dajczer