

## KULT MUZUŁMAŃSKI W UJĘCIU PORÓWNAWCZYM Z DOKTRYNĄ KATOLICKĄ

Islam jako religia zbawcza kieruje społeczność wierzących (*Umma*) ku zbawieniu utożsamianemu z celem życia ludzkiego. Do celu tego prowadzą, określone przez doktrynę muzułmańską, właściwe środki, do których należą między innymi „filary” kultu muzułmańskiego, czyli: wyznanie wiary, modlitwa, post, jałmużna i pielgrzymka do Mekki. Spośród tych środków — modlitwa, post i jałmużna — znalazły szczególne uznanie w nauce Soboru Watykańskiego II, jako zasadnicze wartości życia religijnego, wspólne islamowi i katolicyzmowi. Tym samym stanowią one płaszczyznę umożliwiającą dialog między tymi religiami. Na ile jednak wartości te zbieżne są w swej treści? Odpowiedź na to pytanie stanowi cel niniejszego artykułu.

### 1. Wyznanie wiary

Według teologii muzułmańskiej, wiara w jedyne Boga, z której wynika duchowa jedność wspólnoty muzułmańskiej, a która jednocześnie jest środkiem prowadzącym tę wspólnotę do zbawienia, koncentruje się w sercach ludzkich. Jest to więc wiara serca. Jednak wiara serca musi być uzupełnioną wiarą ust<sup>1</sup>.

Kontynuacją wiary serca, zgodnie z doktryną islamu, jest słowne wyznanie wiary. Głosić wiarę nie wierząc w sercu jest grzechem hipokryzji, skazującym hipokrytów na piekło (3, 167; 5, 41). Podobnie nie można wierzyć w sercu i nie głosić swojej wiary słownie. Teologia islamu podkreśla, że ani hipokryzja, ani ukrywanie, ale ustne świadectwo wiary jest niezbędną konsekwencją wiary serca<sup>2</sup>.

Muzułmańskie wyznanie wiary — *šahāda*<sup>3</sup> jest bardzo związane

<sup>1</sup> Por. M. Arkoun, L. Gardet, *L'islam. Hier-demain*, Paris 1978, 58.

<sup>2</sup> Por. R. Caspar, *Le rôle salvifique de la foi et des oeuvres en islam*, *Studia missionalia* 30 (1981) 126 n.

<sup>3</sup> Arabskie słowo: *šahāda* oznacza: świadectwo, stwierdzenie naocznego świadka, zarówno w prawnym tego słowa znaczeniu, jak również w znaczeniu religijnym. Por. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, *Shahāda* w: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1953, 515.

i stwierdza, że „Nie ma Boga oprócz Allaha, a Muhammad jest posłańcem Boga” (*Lā ilāha illā-Llāhu wa Muhammadun rasūlu’-Llāh*). Etymologicznie *šahāda* oznacza świadectwo. Dlatego islamskie wyznanie wiary nie jest tylko wyrażeniem zwykłego przekonania, lecz — w myśl doktryny islamu — złożeniem świadectwa wychodzącego poza twierdzenie słowne, aż do przyjęcia męczeństwa włącznie (2, 154; 3, 169-172; 4, 74).

Muzułmańska formuła wiary, codziennie wymawiana i to wielokrotnie przez każdego muzułmanina, stanowi słowne wyznanie wiary całej społeczności muzułmańskiej. Składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy samej Boskiej istoty, druga zaś wysłannika Bożego — Muhammada.

Według teologii islamu, pierwsza część *šahādy* neguje wszelką wielość Absolutu, podkreślając jedyność Boga. Tym samym usiłuje usunąć z serca ludzkiego wszelkie przejawy bałwochwalstwa czy złudzeń, takich jak: ambicja, sława, bogactwo, zaszczyty. To natomiast umożliwia człowiekowi skupienie swojego życia tylko na Bogu jedynym, prawdziwym i jedynie godnym uwielbienia. Muzułmanin często powtarza *šahāde* nie tylko z tego względu, że wciąż na nowo potwierdza ona Boską jedyność, ale również dlatego, że owe powtarzanie pozostawia trwałą ślad w duszy ludzkiej i łączy ją z jedynym Bogiem <sup>4</sup>.

Natomiast druga część wyznania wiary stwierdza proroczy charakter misji Muhammada. Wyraża ona uznanie przez muzułmanina Boskiego posłannictwa zrealizowanego w osobie proroka. Jednakże uznanie tego, że „Muhammad jest posłańcem Boga”, wynika, według teologii muzułmańskiej, z pierwszej części *šahādy*. Gdyby bowiem misja Muhammada została wyraźnie zaprzeczona, wówczas zburzyłoby to moc tego świadectwa, które zostało złożone w odniesieniu do Boga <sup>5</sup>.

Codziennie wymawianie *šahādy* jest aktem kultowym, obowiązującym każdego muzułmanina. Formuła ta jest częścią składową każdej modlitwy. Ponadto, wierny muzułmanin powinien ją recytować we wszystkich ważnych okolicznościach życia. Stanowi ona wyznanie wiary indywidualnej. Jednak dzięki temu jednoczącemu i zobowiązującemu wszystkim słownemu sformułowaniu wiary następuje włączenie owej wiary indywidualnej każdego muzułmanina w wiarę całej wspólnoty wierzących. *Šahāda* stanowi więc czynnik integrujący duchową jedność *Ummy* <sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988, 62.

<sup>5</sup> Por. L. Gardet, *Der islam*, Aschaffenburg 1961, 51.

<sup>6</sup> Por. G. H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l’islam*, Paris 1949, 13 n.

Muzułmańskiej formule *šahādy* odpowiada w katolicyzmie słowne wyznanie wiary, określone mianem symbolu lub wyznania wiary. Stanowi ono streszczenie przedmiotu wiary katolickiej, czyli zwarte ujęcie głównych prawd Pisma Świętego i jego zobowiązującą wykładnię. Takie krótkie sformułowania znajdują się już w Nowym Testamencie<sup>7</sup>.

Różnice zachodzące między muzułmańskim a katolickim wyznaniem wiary zaznaczają się nie tylko w określeniach dogmatycznych, lecz również w funkcjach, jakie owe sformułowania spełniają w wymienionych wspólnotach religijnych.

W odróżnieniu od katolickiego wyznania wiary, którego istotą jest umożliwienie wiernym wspólne wyznawanie i wielbienie Boga, muzułmańska *šahāda* spełnia przede wszystkim funkcję inicjacyjną. Trzykrotne i wyraźne wypowiedzenie *šahādy* w obecności dwóch świadków decyduje o przyjęciu do wspólnoty wiernych — *Ummy*. Przez wypowiedzenie formuły wyznania wiary zostaje się więc muzułmaninem<sup>8</sup>. A zatem *šahāda* spełnia w islamie taką rolę, jaką w Kościele spełniają sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, głównie zaś sakrament chrztu (KK 11; DM 14).

Jednak sam akt przyjęcia do wspólnoty muzułmańskiej, jak również następstwa tego aktu, mają charakter głównie jurydyczny. Natomiast następstwa chrztu, jako sakramentalnego rytuału włączenia człowieka w społeczność Kościoła, mają znaczenie nie tylko prawne, lecz również w sposób istotny wpływają na życie duchowe człowieka. Chrzest bowiem stanowi dla chrześcijanina nowe, duchowe narodzenie. Poprzez sakrament chrztu wyznawca Chrystusa otrzymuje łaskę Bożą, dzięki której umiera dla grzechu, a otrzymuje nowe, nieśmiertelne życie dziecka Bózego. Przyobleczony zaś w nowego, świętego człowieka, chrześcijanin ma za zadanie nie tylko przez całe życie tę świętość zachowywać, ale przy pomocy Ducha Świętego w pełni ją urzeczywistniać (KK 40; KL 6)<sup>9</sup>.

Z sakramentem chrztu ściśle wiążą się sakramenty bierzmowania i Eucharystii, które wraz z chrztem stanowią pełnię inicjacji katolickiej. Osiągnięta bowiem w sakramencie chrztu łaska nowego życia w Duchu Świętym, przez sakrament bierzmowania staje się łaską posłania chrześcijanina do świata, aby go prze-

<sup>7</sup> Por. Streszczenie wiary w symbolach, w: *Breviarium fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. S. Głowa, J. Bieda, Poznań 1988, 606 n.

<sup>8</sup> Por. L. Gardet, dz. cyt., 50.

<sup>9</sup> Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1988, 68 n.

mieniał dzięki swemu specjalnemu powołaniu oraz otrzymanymi w bierzmowaniu różnorodnymi charyzmatami Ducha Świętego (DM 36, KK 11)<sup>10</sup>.

Sakrament Eucharystii natomiast, określane mianem źródła i szczytu życia katolickiej wspólnoty (DK 5, 6; KK 11), dokonuje niezwykłego zjednoczenia Chrystusa z człowiekiem, którego początek nastąpił w sakramencie chrztu. Poprzez Eucharystię Chrystus obdarza człowieka swoim Boskim życiem i innymi darami, umacniając jego wiarę, nadzieję i miłość. Eucharystia wciela człowieka w Chrystusa i upodabnia do Niego oraz daje pełne włączenie w Ciało Mistyczne Chrystusa, którym jest Kościół (DM 36; DK 5). Tym samym, przez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej i działającą za ich pośrednictwem łaskę Bożą, katolik wchodzi w szczególną komunie z Chrystusem i całą wspólnotą wierzących. Komunia ta czyni wspólnotę Kościoła wspólnotą nadprzyrodzonej wiary, nadziei i miłości<sup>11</sup>.

Jednak pomimo powyższych rozbieżności, zarówno muzułmańska *šahāda*, jak również katolickie wyznanie wiary, stanowią czynnik integrujący duchową jedność wspólnoty wierzących. Przez jednoczące i zobowiązujące wszystkich słowne sformułowanie wiary następuje włączenie indywidualnej wiary człowieka w wiarę całej społeczności religijnej. Dzięki obiektywizacji treści wiary różni ludzie, o różnych usposobieniach i mentalności, o różnym pochodzeniu i narodowości, stanowią wielką wspólnotę wierzących. W ramach tej wspólnoty, religijne przeżycia poszczególnych wiernych ściśle wiążą się z zobiektywizowanym wyznaniem wiary całej społeczności.

## 2. Modlitwa

Kolejnym filarem kultu muzułmańskiego jest rytualna modlitwa (*ṣalāt*)<sup>12</sup>. Modlitwa ta jest absolutnie obowiązkowa dla wszystkich muzułmanów i nie należy jej utożsamiać z indywidualnymi modlitwami o charakterze dodatkowym<sup>13</sup>. Według dok-

<sup>10</sup> Por. B. Snela, *Bierzmowanie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. 2, 548.

<sup>11</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln 1965, t. 3/2, 190 n.

<sup>12</sup> Wyraz *ṣalāt* jest rzeczownikiem odsłownym liczby poj. i znaczy: prośba, życzenie otrzymania błogosławieństwa, błogosławieństwo (ze strony Boga). Por. J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971, 65.

<sup>13</sup> Wśród modlitw dodatkowych, uświęconych tradycją, najbardziej rozpowszechnione są: modlitwa nocna (*ṣalāt al-lajl*), modlitwa za zmarłych

tryny muzułmańskiej, podczas modlitw rytualnych człowiek staje przed Bogiem jako przedstawiciel wszystkich stworzeń i całej wspólnoty wierzących. Modli się też za wszystkich i w imieniu wszystkich<sup>14</sup>.

Wymiar wspólnotowy cechuje przede wszystkim modlitwę rytualną *Ummy*; natomiast stanowi on istotny element każdej modlitwy katolickiej. Według doktryny Kościoła, chrześcijanin modli się zawsze we wspólnocie Kościoła i przez Kościół, nawet w swej najbardziej prywatnej modlitwie.

W ujęciu katolickim, modlitwa zanim stanie się dialogiem z Bogiem, najpierw jest słuchaniem Boga i Jego Słowa. To Słowo Boga najpełniej objawiło się w fakcie Wcielenia Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Owo Wcielenie, w myśl doktryny katolickiej, stanowiło konkretyzację chrześcijańskiego pojęcia Boga, a zarazem umożliwiło szczególną komunie człowieka z Bogiem, za pośrednictwem łaski Bożej. Jednocześnie fakt Wcielenia nadał modlitwie specyficzny i oryginalny charakter, czyniąc ją „spotkaniem człowieka z Bogiem w Chrystusie”. A ponieważ przedłużeniem Jezusa Chrystusa w przestrzeni i czasie jest wspólnota Kościoła, dlatego chrześcijańska modlitwa jest zawsze spotkaniem człowieka z Bogiem w Kościele i przez Kościół<sup>15</sup>.

Dzięki łasce Bożej, wierzący wchodzi w szczególną komunie z Bogiem i z całą wspólnotą Kościoła (KL 6), zaś jego modlitwa staje się modlitwą całego Kościoła. Komunie ta bowiem czyni wspólnotę Kościoła wspólnotą nadprzyrodzoną, dzięki której wszelka modlitwa katolicka jest modlitwą w jednym Duchu Świętym, który łączy wszystkich wierzących w jedno Ciało Chrystusa. W świetle teologii katolickiej, dzięki takiej wspólnocie każda modlitwa jest jednocześnie osobista i wspólnotowa<sup>16</sup>.

Zgodnie z tradycją muzułmańską, modlitwy kanoniczne jednoczą *Ummę* w pięciu określonych porach dnia i części nocy. Owa praktyka pięciokrotnego odmawiania obowiązkowych modlitw znajduje swe uzasadnienie w odpowiednich tekstach koranicznych, dotyczących pięciu głównych pór doby (17, 78-79; 20, 130; 33, 41-42; 76, 25-26). Jest to modlitwa o świcie (*ṣalāt as-ṣubḥ* lub *ṣalāt al-fağr*), w południe (*ṣalāt az-zuhr*), po południu

(*ṣalāt al-ğanaza*), a także modlitwa Dwóch Święt, modlitwa święta zakończenia Ramadanu, modlitwy przed ważnymi decyzjami itp. Por. J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, 108.

<sup>14</sup> Por. P. Rondot, *L'islam*, Paris 1965, 49.

<sup>15</sup> Por. A. Nossol, *Teologia modlitwy*, *Colloquium Salutis* 9 (1977) 125 nn.

<sup>16</sup> Por. H. de Lubac, dz. cyt., 70.

(*ṣalāt al-aṣr*), o zachodzie słońca (*ṣalāt al-mağrib*) i na początku nocy (*ṣalāt al-iszā*)<sup>17</sup>.

W powyższych porach każdy wierny muzułmanin bez względu na to, gdzie się znajduje, powinien odmawiać przepisane modlitwy i przestrzegać ustalonego dla nich rytuału. Wprawdzie zalecane jest, aby modlitwy kanoniczne odprawiać wspólnie w meczecie, który w odróżnieniu od katolickiej interpretacji kościoła jako budynku nie jest Domem Bożym, ale właściwym miejscem zebrania wiernych. Jednak ze względów praktycznych wierny może spełniać ten akt kultowy w domu lub w każdym miejscu, jeśli tylko ograniczył na ziemi przestrzeń oddzielającą go od świata zewnętrznego. W tym celu powinien posłużyć się „dywanikiem modlitewnym” lub też czymś zastępczym<sup>18</sup>.

Według teologii muzułmańskiej, powtarzanie modlitw rytualnych o określonych porach dnia i nocy ma na celu przypominanie człowiekowi o Bogu. Człowiek bowiem jest istotą niedoskonałą i żyjąc pośród ludzkich pragnień i marzeń niejednokrotnie zapomina o Bogu. Modlitwy kanoniczne przerywają te marzenia i przynajmniej parę razy dziennie przypominają człowiekowi o jego prawdziwej naturze i przeznaczeniu<sup>19</sup>.

Rozpoczęcie pięciokrotnych modlitw codziennych poprzedza wezwanie (*azān*) *muezzina*, rozlegające się z minaretu<sup>20</sup>. Wezwanie to przypomina wiernym o ich obowiązkowej modlitwie, a zarazem umożliwia wspólnotowe spełnienie tego aktu. Według tradycji muzułmańskiej, o formie i treści tego wezwania miał zdecydować Muhammad, sugerując się radą jednego ze swych współtowarzyszy — Umara. Miało ono być reakcją przeciw praktykom religijnym chrześcijaństwa i judaizmu, w których wzywając do wykonywania obrzędów kultu posługiwano się instrumentami dźwiękowymi. Treść wezwania stanowi kilka inwokacji następujących po sobie, stanowiących właściwe wyznanie wiary i wezwanie do modlitwy. Inwokacje te powtarzane są kilkakrotnie<sup>21</sup>.

Do wstępnych przygotowań poprzedzających modlitwę, a obowiązujących całą wspólnotę wierzących, należy także rytualne

<sup>17</sup> Por. El — Bokhāri, *Les traditions islamiques*, przekł. z arab. O. Houdas, Paris 1977, t. 1, 188 n.

<sup>18</sup> Określenie: meczet pochodzi od arab. *masjid* — miejsce bicia pokłonów. Por. M. Rekaya, *L'islam. Religion et civilisation son expansion de VIIe au XVe siècle*, Paris 1978, 15 n.

<sup>19</sup> Por. M. Talbi, O. Clément, *Un respect tētu*, Paris 1974, 48.

<sup>20</sup> Słowo *muzzin* odpowiada tureckiej wymowie arabskiego *mu'azzin* — „ten, co wzywa”, pochodzące od *azān* — wezwanie. Por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, 367.

<sup>21</sup> Por. Muslim, *Al-Jāmi'-Uṣ-Ṣaḥīḥ*, przekł. z arab. A. H. Siddiqi, Lahore 1976, t. 1, 207 n.

oczyszczenie. Jego celem jest nie tylko fizyczne oczyszczenie ciała, lecz również, zgodnie z doktryną muzułmańską, oczyszczenie duszy. Według teologii islamu, dzięki ablucjom grzechy egzystencji ludzkiej, oddzielające człowieka od Boga, zostają zmyte. Człowiek powraca do swej rajskiej czystości i wówczas gotów jest stanąć przed Bogiem. Tym samym, przez cały czas trwania modlitwy wierni pozostają w stanie nakazanej przez Koran czystości i uświęcenia, czyli w stanie *ihrāmu* (4, 43; 5, 6) <sup>22</sup>.

Jednak oczyszczenie, poprzedzające modlitwy muzułmańskie i przywracające wiernym stan uświęcenia, wobec jurydycznej koncepcji grzechu, posiada również charakter przede wszystkim jurydyczny i rytualny. Tym samym odbiega znacznie od katolickiego rozumienia oczyszczenia, które powinno towarzyszyć modlitwie.

Według doktryny katolickiej, modlitwa powinna być poprzedzona i połączona z oczyszczeniem człowieka, jednak oczyszczenie to ma charakter głównie moralny. Chodzi o oczyszczenie duszy ludzkiej z grzechów i błędów, które w sposób zasadniczy zmieniają relacje między Bogiem a człowiekiem, które bezpośrednio obrażają Boga (KL 109). Jest to więc przywrócenie w człowieku prawdy i miłości skierowanej ku Bogu oraz oczyszczenie z wszelkich odruchów egoizmu, które przeszkadzają człowiekowi w rozpoznaniu i przyjęciu woli Bożej. Uwolnienie zaś od egoistycznych tendencji wymaga od człowieka radykalnego wyrzeczenia i pokonywania grzesznych skłonności (KK 42; KDK 38). Tylko dzięki takiemu wyrzeczeniu człowiek staje się czysty i wolny oraz może wypełniać wolę Bożą.

Jurydyczny charakter muzułmańskich oczyszczeń, poprzedzających modlitwy kanoniczne, wynika między innymi ze ściśle określonego ich rytuału. Tradycja muzułmańska, rozszerzając wersety koraniczne, rozróżnia dwojakiego rodzaju oczyszczenia. Zwykłą ablucję (*wudū*), która usuwa drobne zmazy spowodowane np.: przez kontakt z jakimś nieczystym przedmiotem, oraz ablucję całkowitą (*gūsi*), usuwającą wszelkie nieczystości spowodowane np.: przez stosunki seksualne. Zgodnie z przepisami Koranu, oczyszczenia powinny być spełniane zasadniczo wodą, która pochodzi z nieba i jest ożywczym pierwiastkiem natury. Jednak przy jej braku możliwe jest oczyszczenie się suchym, czystym piaskiem <sup>23</sup>.

Elementem mającym istotne znaczenie dla formy odmawianych modlitw rytualnych, a jednocześnie podkreślającym wspól-

<sup>22</sup> Por. J. Jomier, *Introduction à l'islam actuel*, Paris 1964, 52.

<sup>23</sup> Por. El-Bokhâri, dz. cyt., t. 1, 66 n.

notę tych modlitw, jest zwracanie się podczas modlitwy w określonym kierunku, czyli tzw. *qibla*. W przekonaniu muzułmanów wyraża ona skupienie uwagi wiernych tam, gdzie Bóg zaznacza swą obecność bardziej, niż gdziekolwiek indziej. Początkowo, gdy Muhammad znajdował się pod wpływem wierzeń judeo-chrześcijańskich i chciał pozyskać gminy żydowskie zamieszkujące w Medynie, kierunek zwracania się twarzą podczas modlitw rytualnych nakazany był przez proroka ku Jerozolimie. Jednak, po zerwaniu ideologiczno-politycznym z żydami, kierunek ten zmieniono na mekkański, a dokładniej na ośrodek kultu muzułmańskiego w Mekce, czyli al-Ka'bę (2, 144. 149-150) <sup>24</sup>.

Cechą charakterystyczną i wspólną dla muzułmańskich modlitw rytualnych jest pewien porządek postaw i gestów, przyjmowany przez wszystkich wiernych. Składają się na nie trzy zasadnicze postawy: stanie prosto przed Bogiem, którego wezwało się na pomoc i od którego oczekuje się interwencji, głęboki skłon (*rukū*) oraz bicie pokłonów (*suğūd*), wyrażające najdobitniej pokorę i poddanie się Bogu. Postawy te, łącznie z recytacjami odpowiednich sur koranicznych, stanowią całość, czyli tzw. *rak'a* — składanie ciała do modlitwy, kilkakrotnie powtarzane podczas danej modlitwy rytualnej <sup>25</sup>.

Teologia katolicka również przywiązuje pewną wagę do postawy człowieka podczas modlitwy, zwłaszcza modlitwy liturgicznej, jednak nie aż tak wielką, jak to czyni doktryna islamu. Wychodząc z założenia, że w modlitwie nawiązać łączność z Bogiem powinien cały człowiek, teologia ta przyznaje, że również jego ciało musi przyjąć taką postawę, która bardziej sprzyja skupieniu i wyraża stosunek człowieka do Boga. Postawa ta może w sposób symboliczny wyrażać samą modlitwę, zaś spełnia swoje przeznaczenie wówczas, gdy umożliwia człowiekowi przejście od znaku materialnego do poszukiwanej rzeczywistości duchowej oraz osiągnięcie celu modlitwy to jest zjednoczenia z Bogiem. Jednak teologia katolicka przestrzega przed przecenianiem symbolizmu postawy modlitewnej człowieka <sup>26</sup>.

Muzułmańska wspólnota modlitwy najbardziej uwidacznia się podczas uroczystej modlitwy piątkowej (*ṣalāt al-ğuma*). Jako jedyna modlitwa publiczna islamu powinna być odprawiana zbior-

<sup>24</sup> Por. J. Jomier, dz. cyt., 52.

<sup>25</sup> Modlitwa odprawiana w południe, po południu i nocą obejmuje cztery takie *rak'a*, zaś modlitwy o świcie i o zachodzie słońca wymagają tylko dwa lub trzy *rak'a*. Por. J. M. Abd-El-Jalil, *Aspects intérieurs de l'islam*, Paris 1949, 163 n.

<sup>26</sup> Por. *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, Watykan 1990, 21 n.



rowo i zwykle w meczecie. Podczas jej trwania konieczna jest obecność *imāma* — przewodnika. *Imām* prowadzi modlitwy piątkowe, wierni zaś ustawiają się za nim w szeregi i powtarzają jego ruchy. Pierwszym *imāmem* był Muhammad, później natomiast funkcję i godność głównego *imāma* przejęli jego następcy, czyli kalifowie <sup>27</sup>.

Modlitwy piątkowe stanowią okazję do wygłaszania moralnych i religijnych nauk. Modlitwom tym bowiem towarzyszy kazanie (*hutba*) wygłaszane przez prowadzącego modły. Kazanie to zawsze zawiera również akcent polityczny, gdyż głoszący kazanie formułuje prośbę o wstawiennictwo Boże dla panującej głowy państwa <sup>28</sup>.

Piątkowe zgromadzenie modlitewne nie jest tym samym, co codzienne modlitwy kanoniczne. Wynika to z faktu, iż modlitwy piątkowe są szczególnie zalecane, ale nie są obowiązkowe, podczas gdy modlitwy kanoniczne są absolutnie obowiązkowe dla wszystkich muzułmanów. Tym niemniej modlitwy piątkowe, podobnie jak modlitwy rytualne, posiadają doniosłe znaczenie w wymiarze wspólnoty religijnej. Służą one szczególnie tworzeniu społecznej spójności wśród wiernych. Rozwijają w nich poczucie równości społecznej i świadomość solidarności, tak bardzo charakterystycznej dla *Ummy* <sup>29</sup>.

### 3. Post

Środkiem tworzącym i prowadzącym społeczność muzułmańską do osiągnięcia zbawienia jest obowiązkowy post w czasie miesiąca Ramadan. Koran wśród różnych grup ludzi, którzy po śmierci mają osiągnąć zbawienie wieczne, obok nawracających się do Boga, służących Bogu, wysławiających Boga, wymienia także przestrzegających post. Zatem praktyka postu jest ukazana wiernym jako zbawienna i zasługująca na nagrodę nieba, podobnie jak inne praktyki religijne (33, 35; 79, 40-41) <sup>30</sup>.

Praktyka postu istniała wśród Arabów jeszcze w okresie przedmuzułmańskim. Jednak przy ustanawianiu rytualnego postu islam wzorował się na zwyczajach postnych judaizmu i chrześcijaństwa. Świadczy o tym fakt, iż według tradycji muzułmańskiej Muhammad na początku swego pobytu w Medynie usta-

<sup>27</sup> Por. El-Bokhâri, dz. cyt., t. 1, 298 nn.

<sup>28</sup> Por. M. Rekaya, dz. cyt., 16.

<sup>29</sup> Por. L. Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris 1976, 224.

<sup>30</sup> Por. J. Nosowski, dz. cyt., 106 n.

nowił post pierwszych dziesięciu dni świętego miesiąca muḥarram, który był kontynuacją zwyczajów postnych judaizmu, a upamiętniającymi przejście Żydów przez Morze Czerwone. Wprawdzie po zerwaniu z Żydami Muhammad zastąpił dziesięciodniowy post postem miesiąca Ramadan, jednak i w tym przypadku Koran nawiązuje do dawnych biblijnych praktyk postnych (2, 183)<sup>31</sup>.

Rytualny post obowiązuje *Ummę* podczas miesiąca Ramadan, w którym miało nastąpić pierwsze z objawień Koranu (2, 185). Według tradycji muzulmańskiej, poprzez to objawienie Allah wyróżnił Ramadan spośród innych miesięcy. Uznaniem religijnego znaczenia tego miesiąca było ustanowienie przez Muhammada postu na czas jego trwania. Wobec powyższego post w miesiącu Ramadan nabrał charakteru święta Koranu, upamiętniającego jego objawienie<sup>32</sup>.

Dla wszystkich muzulmanów post rytualny rozpoczyna się z chwilą pojawienia się księżyca w nowiu w miesiącu Ramadan. Moment rozpoczęcia postu zwiastują dwaj wiarygodni świadkowie, może też zarządzać go *qadi* lub jakaś inna władza do tego upoważniona. Od tego momentu post Ramadan trwa do pierwszego dnia następnego miesiąca *szawwal*<sup>33</sup>. Zakończenie postu jest bardzo uroczystym i radosnym świętem, będącym jednym z głównych świąt islamu. Jest to *'id-aṣ-ṣagīr* — małe święto, w przeciwieństwie do wielkiego święta związanego z obrzędami pielgrzymki. Po modlitwie specjalnej małego święta następuje rozdawanie ubogim dobrowolnej jałmużny<sup>34</sup>.

W świetle Koranu (2, 187), istota postu w miesiącu Ramadan polega na powstrzymywaniu się przez wiernych od trzech zasadniczych funkcji fizycznych człowieka, na które człowiek ma wpływ swoją wolą: od jedzenia, picia i współżycia cielesnego. Ważne jest przy tym, aby przed świtem każdego dnia wierni sformułowali intencję postu. W obrębie doby post ten powinien być utrzymywany rygorystycznie od wschodu do zachodu słońca. Natomiast wraz z zachodem słońca, aż do świtu następnego dnia, wyrzeczenia postne przestają obowiązywać<sup>35</sup>.

31 Por. Muslim, dz. cyt., t. 2, 522.

32 Por. L. Gardet, *L'islam. Religion et communauté*, Paris 1970, 128.

33 Post rozpoczyna się w momencie pojawienia się księżyca w nowiu w miesiącu Ramadan, kończy się zaś z chwilą pojawienia się księżyca w nowiu następnego miesiąca *szawwal*. Wówczas post może trwać 30 lub 29 dni. Jeżeli byłoby pochmurno, tak iż zobaczenie księżyca w nowiu byłoby niemożliwe, wówczas tradycja muzulmańska nakazuje wiernym odliczyć 30 dni postu. Por. Muslim, dz. cyt., t. 2, 525 n.

34 Por. M. Rekaya, dz. cyt., 17.

35 Por. J. Nosowski, dz. cyt., 106 n.

Według teologii muzułmańskiej, taka praktyka postu wynika ze spojrzenia islamu na człowieka i jego życie. O człowieku bowiem decyduje zarówno ciało, jak i dusza. Elementy te stanowią integralną całość, a zarazem potrzebują pokarmu, aby mogły się rozwijać. Wobec powyższego, muzułmański post nie wymaga od człowieka kompletnego wyrzeczenia, lecz uczy perfekcyjnego i radosnego posłuszeństwa wobec Boga. Świadczy to o tym, że według tradycji muzułmańskiej, islam nie uznaje dążeń ciała ludzkiego za coś złego czy nieczystego. Wymaga jedynie, aby utrzymywać te dążenia we właściwych granicach, tak aby żadne z nich nie przekroczyło tych granic<sup>36</sup>.

Wyjaśniając znaczenie postu w miesiącu Ramadan, doktryna islamu wskazuje na jego podwójny aspekt. Jest to aspekt indywidualny i wspólnotowy.

W wymiarze indywidualnym, rytualny post wyraża wewnętrzne, duchowe uniesienie człowieka ku Bogu, a zarazem stanowi próbę gorliwości i żywotności wiary człowieka. Jest także, według doktryny muzułmańskiej, zwycięstwem ducha nad ciałem przez zachowanie umiarkowania i dyscypliny duchowej oraz zadośćuczynieniem za przewinienia wiernych<sup>37</sup>. Jest to bowiem czas oczyszczania dla całej *Ummy*, gdyż — jak podaje tradycja islamu — „kiedy nadchodzi miesiąc Ramadan, bramy łaski są otwarte, a bramy piekła są zamknięte, a diabły są spętane łańcuchami”<sup>38</sup>.

Doktryna muzułmańska bardzo wyraźnie wskazuje na aspekt ascezy indywidualnej rytualnego postu, dzięki czemu jest ona bliska katolickiej doktrynie określającej znaczenie postu. W świetle nauki katolickiej, post przyczynia się do opanowania zmysłowych pożądań człowieka, przygotowuje jego ducha do coraz bardziej wzniosłych zadań moralnych w realizowaniu dobra, a także jest zadośćuczynieniem za grzechy. Jednak doktryna katolicka uzupełnia znaczenie praktyki postnej o wymiar nadprzyrodzony. Zgodnie z tym ujęciem, udział katolika w zaszczipionym przez sakrament chrztu życiu nadprzyrodzonym, a w tym samym jego przynależność do Mistycznego Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół, stają się coraz głębsze i pełniejsze dzięki osobistemu wy-

<sup>36</sup> Por. Muslim, dz. cyt., t. 2, 523.

<sup>37</sup> Por. M. Talbi, O. Clément, dz. cyt., 57 n.

<sup>38</sup> When there comes the month of Ramadan, the gates of mercy are opened, and the gates of Hell are locked and the devils are chained, Muslim, dz. cyt., t. 2, 524.

siłkowi człowieka i jego walce z ludzkimi słabościami, czego wyrazem jest między innymi praktyka postu <sup>39</sup>.

Aspekt ascezy indywidualnej postu w miesiącu Ramadan, określony przez doktrynę islamu, znalazł uznanie w soborowej nauce Kościoła. W Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Sobór podkreślając, że wiara w jedynego Boga, miłosiernego i wszechmocnego Stwórcę, stanowi element łączący islam i katolicyzm, zwrócił również uwagę na cześć, jaką muzułmanie oddają Bogu przez modlitwę, jałmużnę i post (DRN 3).

Uwzględniając indywidualny wymiar rytualnego postu, należy jednak stwierdzić, że w istocie post w miesiącu Ramadan jest przede wszystkim świadectwem wspólnoty. Zgodnie z objawieniem koranicznym, post ten obowiązuje całą wspólnotę muzułmańską (2, 183-185). Wyjątek stanowią ludzie chorzy i podróżujący, dla których Koran czyni zastrzeżenie-dyspensę, iż mogą odłożyć post na inny czas (2, 18). Mają jednak obowiązek skrupulatnie odmierzać właściwy czas trwania postu <sup>40</sup>.

W oparciu o wersety koraniczne, prawo muzułmańskie opracowało wiele szczegółowych wskazań dotyczących właściwego zachowania postu w miesiącu Ramadan przez wspólnotę wierzących oraz określiło konsekwencje, jakie pociąga za sobą świadome, bądź też nieświadome przerwanie postu. Jednak wszystkie te wskazania wynikają z założenia, że rytualny post jest absolutnym obowiązkiem religijnym całej *Ummy*. Rygorystyczne zaś przestrzeganie tego obowiązku sprawia, że kto nie wypełnia postu w miesiącu Ramadan jest uważany za niewiernego, a kto się z niego zwalnia bez ważnej przyczyny, ten może być uwięziony <sup>41</sup>.

Post w miesiącu Ramadan wywiera wielki wpływ na życie społeczne wspólnoty muzułmańskiej. I chociaż obecnie coraz bardziej widoczne stają się jego negatywne konsekwencje gospodarcze, jest on przedmiotem dumy muzułmanów <sup>42</sup>. Nadaje życiu *Ummy* specyficzną atmosferę, która czyni z postu przede wszystkim świadectwo wspólnoty. W imię solidarności i łączności

<sup>39</sup> Teologia katolicka wyróżnia takie praktyki ascetyczne jak: rozmyślanie, post, czuwanie, codzienny rachunek sumienia, kierownictwo duchowe, umartwienia wewnętrzne i zewnętrzne. Doceniając w owych praktykach osobisty wysiłek człowieka, doktryna katolicka bardziej jednak podkreśla znaczenie pomocy Boga, który tę działalność inicjuje i pomaga w jej realizacji. Por. R. Nipańko, *Asceza w Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 1, 990 n.

<sup>40</sup> Por. L. Gardet, dz. cyt., 127.

<sup>41</sup> Por. G. H. Bousquet, dz. cyt., 56 n.

<sup>42</sup> Por. P. Rondot, dz. cyt., 49.

z tą wspólnotą muzułmanie, którzy już nie praktykują innych obowiązków religijnych, nadal praktykują post, zaś zadeklarowani niewierzący nie przerywają postu w miejscach publicznych. Ponieważ zaś islam jest religią państwa i prawa, do obowiązków policji należy dopilnowanie, aby przepisy postne były przez wszystkich przestrzegane<sup>43</sup>.

Doktryna muzułmańska, określając ideę leżącą u podstaw wspólnotowego przeżywania postu Ramadan, wskazuje, że zachowanie przepisów postnych, a więc między innymi powstrzymanie się od jedzenia i picia, pozwala odczuć pragnienia, jakich doświadczają ludzie biedni i głodni. Tym samym społeczna odpowiedzialność za ludzi potrzebujących jest wpajana w ludzką świadomość jako postulat religijny. Przejawem tej odpowiedzialności powinno być rozdzielenie biednym dobrowolnej „jałmużny przerywania postu” (*zakāt al-fiṭr*) towarzyszącej zakończeniu postu Ramadan<sup>44</sup>.

Reasumując należy stwierdzić, że wspólnotowy wymiar postu wyraźniej zaznacza się w muzułmańskim poście w miesiącu Ramadan, niż w katolickiej praktyce postnej. Doktryna Kościoła bowiem bardziej akcentuje aspekt ascezy indywidualnej postu, niż jego wymiar wspólnotowy.

#### 4. Jałmużna

Do pięciu podstawowych obowiązków członków *Ummy*, w zakresie życia religijnego i społecznego, należy jałmużna prawem przepisana. Stanowi ona zewnętrzną oznakę pobożności i środek prowadzący do zbawienia. Objawienie koraniczne bowiem wielokrotnie obiecuje nagrodę od Boga dla tych, którzy rozdają jałmużnę (2, 227; 7, 156; 57, 18).

W okresie mekkańskim, wezwanie do jałmużny obejmowało tylko dobrowolne datki, będące wyrazem postawy solidarności i spontanicznej dobroci okazywanej sobie wzajemnie przez członków pierwszej wspólnoty muzułmańskiej (92, 5-7). Jednak zmieniające się okoliczności sprawiły, że postawa ta bardzo szybko przekształciła się w obowiązek religijny, który ostatecznie ustalili się w Medynie (9, 60). Koran przyłączył jałmużnę do modlitwy i uczynił z niej jeden z filarów wiary muzułmańskiej (2, 43). Natomiast prawo muzułmańskie opracowało wszelkie wskazania dotyczące jałmużny. Tym samym obok jałmużny dobrowolnej,

<sup>43</sup> Por. L. Gardet, dz. cyt., 127.

<sup>44</sup> Por. M. Talbi, O. Clément, dz. cyt., 58.

określanej mianem *ṣadāqa* zaczęła funkcjonować jałmużna przepisana prawem — *zakāt* <sup>45</sup>.

W pierwszej społeczności mużulmańskiej jałmużna przepisowa stanowiła finansową podstawę zabezpieczenia społecznego. Pobierano więc *zakāt* za pośrednictwem stałych urzędników, a następnie zgromadzone dobra zwierzchnik społeczności mużulmańskiej rozdzielał za pośrednictwem swoich delegatów pomiędzy biednych, potrzebujących pomocy, pozyskanych dla islamu, zadłużonych, podróżnych, udających się dobrowolnie na „wojnę świętą”, a zatem na cele dobroczynne i społeczne (9, 60) <sup>46</sup>. Ponieważ jednak owe dobra mogły być rozdzielane jedynie wśród mużulmanów, *zakāt* stanowił instytucję czysto wyznaniową. Nie umniejszając zaś religijnej wartości jałmużny przepisowej, należy stwierdzić, że z czasem *zakāt* straciła charakter miłosiernej ofiary i stała się zwykłym podatkiem <sup>47</sup>.

Jałmużna przepisana prawem przypadała na każdego mużulmanina posiadającego jakiś majątek lub określony dochód roczny. Koran bardzo niejasno określił stan posiadania, od którego należy pobierać jałmużnę. Jednak późniejsza tradycja mużulmańska wyraźnie wyznaczyła minimum dochodu, od jakiego przypadał podatek. Był to podatek pobierany od dochodu ludzi bogatych, w celu rozdzielenia go pomiędzy biednych i potrzebujących pomocy. Stanowił więc on wyraz sprawiedliwości i solidarności społecznej względem członków wspólnoty mużulmańskiej <sup>48</sup>.

Według doktryny mużulmańskiej, w łonie samej wspólnoty *zakāt* przyjmuje pierwszą i niezastąpioną wartość oczyszczenia (2, 271). Jałmużna przepisana prawem oczyszcza przede wszystkim serce człowieka z miłości do rzeczy materialnych i bogactw. Pomnaża dobre dzieła tego, który udziela jałmużny i czyni go miłym w oczach Boga. Jednocześnie stanowi ona rodzaj oczysz-

<sup>45</sup> Zarówno w tekście koranicznym, jak również w dziełach autorów arabskich, na określenie jałmużny używane są obydwa terminy: *ṣadāqa* i *zakāt*. Różnica między tymi terminami początkowo nie była wyraźna, dopiero później, gdy zostało wypracowane prawo mużulmańskie, oddzielono wyraźnie te dwa pojęcia. Ze względu na kontekst koraniczny oraz w świetle praktyki mużulmańskiej przyjęto, że wyraz *ṣadāqa* wyraża bardziej „sprawiedliwość”, a więc dar dowolny i bardziej osobisty, natomiast *zakāt* wyraża „czystość”, a więc aspekt miłosierdzia religijnego. Dlatego w tekstach mówiących o oczyszczeniu z grzechów jałmużna określana jest terminem *ṣadāqa*, tam zaś, gdzie chodzi o wspieranie biednych, używane jest pojęcie *zakāt*. Por. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, *Ṣadāqa*, w: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, dz. cyt., 483.

<sup>46</sup> Por. L. Gardet, dz. cyt., 125.

<sup>47</sup> Por. J. Jomier, dz. cyt., 54.

<sup>48</sup> Por. *Muslim*, dz. cyt., t. 2, 466 n.

czenia ziemskich bogactw, jakie są w posiadaniu wiernych. Według islamu bowiem można zdobywać i korzystać z tych dóbr pod warunkiem, że zostaną one oczyszczone przez przekazanie ich częściowo Bogu, czyli braciom wspólnoty muzułmańskiej. Bogactwo staje się więc oczyszczone przez ofiarę z jego części<sup>49</sup>.

Ów oczyszczający walor jałmużny przepisowej został prawdopodobnie zaczerpnięty przez islam z judaizmu, według którego jałmużna całą swą wartość czerpie z tego, że osiąga samego Boga, daje prawo do Jego zapłaty i do uzyskania przebaczenia grzechów. Jałmużna stanowi więc zadośćuczynienie i oczyszczenie z grzechów<sup>50</sup>.

Motyw oczyszczenia, dokonującego się przez jałmużnę przepisaną prawem, spotęgowany jest poprzez fakt wspólnoty. Jałmużna bowiem, zgodnie z doktryną islamu, zawsze odnosi się do współbraci muzułmanów i stanowi wyraz sprawiedliwości i solidarności społecznej. Według tradycji muzułmańskiej, *zakāt* uświadamia wiernym sens braterstwa z potrzebującymi pomocy i biednymi członkami wspólnoty oraz wskazuje na konieczność niesienia im pomocy. Tym samym stanowi skuteczny środek wspierania ubogich, a jednocześnie zniechęca do gromadzenia dóbr materialnych<sup>51</sup>.

Gdy nastąpił rozkład państwa czysto muzułmańskiego, *zakāt* została pozostawiona sumieniu muzułmanina. Oznacza to, że nawet tam, gdzie *zakāt* nie jest wymagana przez władze publiczne jako prawny podatek, muzułmanie muszą się z tego obowiązku wywiązywać. Jałmużna jawi się bowiem w doktrynie muzułmańskiej jako nakazana przez prawo koraniczne i obowiązująca przed samym Bogiem. Świadomość ta sprawia, że wzajemna pomoc muzułmanów jest skuteczną rzeczywistością<sup>52</sup>.

Objawienie koraniczne podkreśla potrzebę szczerości i pokory w dawaniu jałmużny. Określa też potrzebę pobożnej intencji wiernego, której powinien towarzyszyć duch życzliwości względem bliźnich (2, 264-271). Wymagania te wskazują na prawdopodobny wpływ myśli ewangelicznej na doktrynę muzułmańską, która — podobnie jak islam — uznaje jałmużnę, wraz z postem i modlitwą, za jeden z najistotniejszych przejawów życia religijnego<sup>53</sup>.

W doktrynie katolickiej jałmużna zachowuje wartość ukształ-

49 Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt., 400.

50 Por. J. Nosowski, dz. cyt., 170.

51 Por. Muslim, dz. cyt., t. 2, 465.

52 Por. L. Gardet, dz. cyt., 225.

53 Por. J. Nosowski, dz. cyt., 171.

towaną przez judaizm, która ma swoje odbicie w nauce islamu. Zachowuje więc wartość oczyszczenia moralnego oraz stanowi wyraz solidarności i braterstwa ludzkiego. O ile jednak w islamie jałmużna wyraża solidarność jedynie w granicach społeczności mużulmańskiej, o tyle w pojęciu nauki katolickiej stanowi ona wezwanie do niesienia pomocy wszystkim, którzy cierpią niedostatek, w tym również ludziom nie należącym do społeczności Kościoła <sup>54</sup>.

Zachowując swoją dotychczasową wartość i znaczenie, jałmużna, poprzez doktrynę katolicką, znalazła się w ramach nowej ekonomii, która nadała jej nowe znaczenie. Dzięki temu katolicka praktyka jałmużny podlega innym prawom niż ta, która wypływa z ludzkiej solidarności. Według doktryny Kościoła, ludzie ubodzy i potrzebujący pomocy należą do zwykłej ekonomii naturalnej, gdy chodzi o grzeszną ludzkość. Natomiast istotę katolicyzmu stanowi ekonomia nadnaturalna, która — według teologii katolickiej — nadaje prawdziwy sens wszelkim poczynaniom ludzkim, również praktyce jałmużny. Ubodzy doznają chrześcijańskiej pomocy przede wszystkim przez odniesienie do miłości Bożej, okazanej w męce i śmierci Jezusa Chrystusa. Miłość Boga stanowi więc ostateczny motyw katolickiej jałmużny, podczas gdy w doktrynie islamu motywem tym jest posłuszeństwo prawu koranicznemu <sup>55</sup>.

## 5. Pielgrzymka

Piątym filarem życia religijnego islamu jest zbiorowo odbywana pielgrzymka do Mekki (*ḥaǧǧ*) <sup>56</sup>. Stanowi ona obowiązek, który każdy mużulmanin powinien spełnić raz w życiu, przy czym jest to obowiązek fakultatywny, uzależniony od posiadania koniecznych środków i możliwości dostania się do Mekki. W razie przeszkód i trudności uniemożliwiających odbycie pielgrzymki, prawo koraniczne pozwala zastąpić ją złożeniem ofiary (2, 169) <sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Por. C. Wiéner, *Jałmużna*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Warszawa 1985, 333 n.

<sup>55</sup> Por. H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, Warszawa 1985, 57 n.

<sup>56</sup> Słowo *ḥaǧǧ* oznacza w jez. arab.: iść w jakieś miejsce w celu złożenia wizyty, natomiast w terminologii prawa islamskiego oznacza: udawanie się do Bait-Allah (Domu Allaha), by zachować potrzebną religijność, oddanie. Por. Muslim, dz. cyt., t. 2, 577.

<sup>57</sup> Doktryna mużulmańska rozróżnia pielgrzymkę większą (*ḥaǧǧ*), uroczystą, którą mużulmanie odbywają zbiorowo raz w roku w miesiącu *du' l-ḥiǧǧa*, czyli w ostatnim miesiącu roku mużulmańskiego, oraz pielgrzymkę



Geneza pielgrzymki sięga epoki przedmuzułmańskiej, kiedy to Mekka była ośrodkiem uroczystości religijnych, do którego zmierzały liczne pielgrzymki plemion arabskich, zaś znajdujące się tam sanktuarium al-Ka'ba stanowiło wspólny przybytek różnych bóstw pogańskich. Islam wykorzystał te religijne nastroje narodu arabskiego, przyjmując starożytny obrzęd pielgrzymek, ale jednocześnie nadając im nową, monoteistyczną treść. Wprawdzie wiązało się to z koniecznością zniszczenia panteonu bóstw pogańskich, lecz świętość samej budowli al-Ka'by tradycja muzułmańska wzmocniła wiążąc ją z opowiadaniem o Abrahamie. Według tego opowiadania, ojciec monoteizmu, wraz ze swym synem Izmaelem, wybudował „pierwszy Dom” Boskiej czci, który miał być miejscem zgromadzeń dla ludzkości (3, 96)<sup>58</sup>.

A zatem islam, zrywając w sposób zdecydowany ze staroarabskim politeizmem, nie zarzucił zwyczaju nawiedzania mekkańskiego sanktuarium al-Ka'by, lecz zmierzał do oczyszczenia go z praktyk pogańskich i związania z ideą Boga Jedyneho. Nawiązując zaś do treści biblijnych, zamierzał wykazać łączność historyczną między dziejami Abrahama i jego syna Izmaela a narodem arabskim, jako wywodzącym się od Izmaela. Według doktryny muzułmańskiej, miało to oznaczać powrót islamu, w przeciwieństwie do judaizmu, do pierwotnego monoteizmu Abrahامowego<sup>59</sup>.

Pielgrzymka do Mekki ma wielkie znaczenie społeczne i stanowi jeden z najistotniejszych czynników integrujących wspólnotę muzułmańską. W swej wymowie podkreśla solidarność i jedność wyznawców islamu oraz równość wszystkich muzułmanów wobec Boga. Stwarza ona wszystkim wiernym, różnej narodowości i różnej pozycji społecznej, możliwość wspólnego spotkania na gruncie wiary. Temu celowi służą między innymi czynności rytualne, wykonywane przez wspólnotę wiernych podczas trwania pielgrzymki<sup>60</sup>.

Zgodnie z tradycją muzułmańską wierni, którzy pragną do-

mniejszą (*umra*), będącą bardziej indywidualnym nawiedzeniem, którego można dokonać w każdym czasie i które stanowi bardzo zalecany akt pobożności. Por. G. H. Bousquet, dz. cyt., 71 n.

<sup>58</sup> Por. Muslim, dz. cyt., t. 2, 577.

<sup>59</sup> Niektórzy islamolodzy odnajdują w pielgrzymce muzułmańskiej odniesienia do praktyk judaistycznych. W ich opinii, forma *ḥaǧǧ* sugeruje samarytańską pielgrzymkę do góry Garizim, zaś jej kontekst rytualny prezentuje odpowiedniość do biblijnego opisu czekania Izraelitów pod górą Synaj. Por. P. Crone, M. Cook, *Hagarism. The Making ort the Islamic World*, Cambridge 1977, 25.

<sup>60</sup> Por. L. Gardet, dz. cyt., 226 n.

pełnić pielgrzymki, muszą doprowadzić się do stanu sakralizacji — *ihrām*. Wchodząc na „święty teren” Mekki, pozostawiają całe swoje szyte odzienie i okrywają się ubiorem, który nosi tę samą nazwę — *ihrām*, a który składa się z dwóch kawałków tkaniny. Według doktryny islamu, ów jednolity dla wszystkich ubiór pielgrzymi niweluje wszelkie różnice społeczne. Stan uświęcenia czyni pielgrzymujących jakby wyjętymi z zakresu spraw codziennych, dlatego wymagana jest od nich powściągliwość seksualna, obowiązuje zakaz obcinania włosów i brody, wstrzymywanie się od polowań itp. (2, 197) <sup>61</sup>.

Przechodząc w stan sakralizacji, pielgrzym formułuje intencję odprawienia pielgrzymki pełnej, to jest *ḥaǧǧ* i *'umra*, lub też tylko jednej z nich. Pierwsza część ceremonii pielgrzymkowej, polegająca na siedmiokrotnym okrażeniu świątyni al-Ka'by (*tawāf*), ucałowaniu Czarnego Kamienia, dwóch skłonach *rak'a* przed tzw. Miejscem Abrama oraz na rytualnym biegu prowadzącym do dwóch pagórków *Šafā* i *Marwa*, stanowi pielgrzymkę mniejszą, którą wierni mogą odbyć indywidualnie. Pozostałe czynności rytualne decydują o dopełnieniu pielgrzymki większej i odprawiane są we wspólnocie i w oznaczonym czasie. Ona też szczególnie integruje wspólnotę <sup>62</sup>.

Doktryna islamu zachowała zasadniczo staroarabskie ryty pielgrzymki do trzech sanktuariów poza al-Ka'bą; do Arafa, Mina i Muzdalifa, nadając im nowe znaczenie.

Na równinę Arafa pielgrzymi przybywają ósmego dnia miesiąca *du'l-ḥiǧǧa* i tam przyjmują pozycję określaną terminem *wukūf*, która oznacza stanie przed Boskim obliczem. Dla mużelmanów jest to stanie nie w wymiarze indywidualnym, lecz w wymiarze wspólnoty wierzących <sup>63</sup>. Punktem kulminacyjnym tego trwania przed Bogiem jest dzień następny, zwany dniem adoracji. Tego dnia, gdy słońce przejdzie południk, imām wygłasza przemówienie religijne oraz recytuje pobożne inwokacje, które nie są wprawdzie słyszalne dla większej części obecnych pielgrzymów, tym niemniej towarzyszy im atmosfera religijnego wzruszenia. Natomiast gdy słońce zniknie za zachodnimi wzgórzami, rozpoczyna się *ifāda*, czyli pełen zamieszania, przy akompaniamencie różnych dźwięków, bieg ku Muzdalifa, gdzie pielgrzymi spędzają noc <sup>64</sup>.

Ostatniego dnia uroczystości pielgrzymkowej, który przypada

<sup>61</sup> Por. El-Bokhāri, dz. cyt., t. 1, 499 nn.

<sup>62</sup> Por. M. Gaudefroy-Demombynes, dz. cyt., 372 n.

<sup>63</sup> Por. P. Rondot, dz. cyt., 48.

<sup>64</sup> Por. El-Bokhāri, dz. cyt., t. 1, 536 nn.

na dziesiąty dzień miesiąca *lu'l-ḥiġġa*, wspólnota pielgrzymkowa rusza procesją w kierunku Mina, pola świętych kamieni. Tam, naśladując przykład, jaki dał Muhammad podczas pielgrzymki pożegnalnej, oraz w przeszłości kalifowie, przywódcy pielgrzymek wygłaszają przemówienie religijne. Niekiedy w przemówieniu tym pojawiają się akcenty polityczne. Tam również ma miejsce ryt rzucania kamieni o ścianę zwaną Wielkim Diabłem, który wyraża rzucanie przekleństw przeciw złemu duchowi. Po tym rycie następuje akt ofiary ze zwierząt, kończący ceremonię pielgrzymki. Koran zaleca, aby mięso zwierząt ofiarnych było podzielone między pielgrzymów oraz ludzi biednych w formie dobrowolnej jałmużny (22, 36) <sup>65</sup>.

Składanie ofiar w Minie wiąże się z wielkim świętem *al-'id al-kabir* obchodzonym przez cały świat muzułmański. Święto to trwa trzy dni i wypełnione jest modlitwą, zebraniem towarzyskimi, a także wymianą handlową, która — według doktryny muzułmańskiej — dokonuje się pod opieką Boga. Na zakończenie Święta Ofiar pielgrzymi golą głowy, obcinają paznokcie i przechodzą wówczas w stan „pólsakralizacji”. Stan uświęcenia kończy się całkowicie, kiedy pielgrzymi jeszcze raz odwiedzą święte miejsce: Mekkę, Minę, Şafā i Marwę. Wielu pielgrzymów dołącza do tej ceremonii jeszcze odwiedzenie grobu Muhammada w Medynie <sup>66</sup>.

Według doktryny islamu, odbycie pielgrzymki do Mekki uwalnia muzułmanina od grzechów. Dzięki odprawieniu rytuałów zostaje on oczyszczony i przygotowany do stanu przyjaźni z Bogiem i z ludźmi. Obcowanie z Bogiem odradza go duchowo. Ciężar pielgrzymki, w czasie której pielgrzym cierpi niedostatek, pozwala mu również zapomnieć o komforcie materialnym i zaniechać wszystkiego, co światowe, na rzecz Boga <sup>67</sup>.

Fizyczna pielgrzymka staje się więc, według tradycji muzułmańskiej, jakby wstępem do duchowej pielgrzymki do Boga, która sprawia, że człowiek żegna się ze wszystkimi i staje przed Bogiem jako Jego pokorny sługa. Tym samym, dzięki dorocznemu rytuałowi, cała wspólnota muzułmańska ulega oczyszczeniu, zaś aspekt społeczny pielgrzymki do Mekki przeniknięty jest wartościami religijnymi <sup>68</sup>.

W znaczeniu religijnym muzułmańska pielgrzymka zbliżona jest do przemiany duchowej i uświęcenia, jakie katolicyzm łączy

<sup>65</sup> Por. L. Gardet, dz. cyt., 227.

<sup>66</sup> Por. M. Rekaya, dz. cyt., 22 n.

<sup>67</sup> Por. M. Talbi, O. Clément, dz. cyt., 59.

<sup>68</sup> Por. Muslim, dz. cyt., t. 2, 577.

z przyjmowaniem sakramentów. Składanie ofiary, postawa pokutna oraz przekonanie o uwolnieniu się od grzechów stanowią skutki duchowe, podobne do owoców duchowych uzyskiwanych dzięki sakramentom chrześcijańskim<sup>69</sup>. O ile jednak sakramenty, według doktryny katolickiej, stanowią widzialne i skuteczne zapewnienie daru łaski nadprzyrodzonej, która czyni Kościół wspólnotą nadprzyrodzoną i uświęcającą, o tyle muzułmańska wspólnota pielgrzymująca stanowi wspólnotę uzewnętrzną, opartą na jedności i solidarności naturalnej, która pod wpływem przeżyć religijnych przekształca się we wspólnotę myśli i życia w służbie Bogu.

Pielgrzymka do Mekki stanowi jeden z najskuteczniejszych czynników prowadzących do osiągnięcia społecznej integracji. Umożliwia całej wspólnotie wiernych doświadczenie ogólnowiatowej jedności i solidarności wyznawców islamu. Należy podkreślić, że to poczucie jedności i solidarności zostaje niekiedy podniesione aż do stanu egzaltacji, przy czym źródłem owego stanu jest przekonanie, że podczas pielgrzymki muzułmanie osiągną stan wyjątkowej czystości<sup>70</sup>.

### Zakończenie

Określając znaczenie kultu muzułmańskiego, należy podkreślić, że zgodnie z juredycznym charakterem religii islamu „filary” kultu muzułmańskiego posiadają przede wszystkim charakter rytualny i prawny. Tym samym ich wypełnienie lub zaniedbanie pociąga za sobą konsekwencje prawne, określone przez prawo muzułmańskie.

Ponadto „filary” należnego Bogu kultu posiadają także bardzo istotne znaczenie wspólnotowe. Wywierają bowiem istotny wpływ na życie społeczne wspólnoty muzułmańskiej i stanowią czynnik integrujący *Ummę*. Wspólna modlitwa kierowana przez imāma w każdy piątek oraz ustanowiona jałmużna wspierająca państwa muzułmańskie, post w miesiącu Ramadan, którym nāznaczone jest podczas dni miesiąca księżycowego całe życie zbiorowe, a także pielgrzymka do Mekki, która najbardziej potęguje poczucie pełnej przynależności do *Ummy* — wszystkie te akty służą szczególnemu tworzeniu społecznej spójności wśród wiernych. Rozwijają w nich poczucie równości społecznej i świadomość solidarności.

<sup>69</sup> Por. J. Nosowski, dz. cyt., 90 n.

<sup>70</sup> Por. L. Gardet, dz. cyt., 226 n.

Jednakże w kontekście doktryny katolickiej można zauważyć, że „filary” kultu muzułmańskiego, będące aktami człowieka wierzącego, odnoszącymi się do Boga, pozbawione są wymiaru nadprzyrodzonego, u podstaw którego, według doktryny katolickiej, znajduje się łaska Boża. To łaska Boża, obecna w sercach wierzących, decyduje o tej szczególnej jedności człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą, czyniąc z wiernych Mistyczne Ciało Chrystusa. Ona też nadaje wymiar nadprzyrodzony wszelkim przejawom kultu Kościoła katolickiego. W przeciwieństwie więc do juredycznej religii islamu, której fundament stanowi prawo koraniczne, katolicyzm, jako religia łaski Bożej, wskazuje przede wszystkim na osobę Zbawiciela — Jezusa Chrystusa, dokonane przez Niego dzieła Odkupienia oraz założony przez Niego Kościół jako wspólnotę nadprzyrodzonej wiary, nadziei i miłości.