

Ks. Andrzej Stefan Nowicki

Katowice

SYNKRETYZM MISTYCZNY JAKO ZAGROŻENIE WIARY

Współczesny świat, mimo wielu wysuwanych tez o jego uniformizacji, zachowuje znaczną różnorodność. Wynika ona głównie ze specyfiki współczesnego społeczeństwa, które charakteryzuje się wielorakimi formami pluralizmu. Jedną z tych form jest pluralizm religijny. Stwarza on nowe możliwości spotkania z obcymi kulturami i religiami, zarówno dzięki środkom masowego przekazu, turystyce, jak i codziennemu obcowaniu z ludźmi inaczej myślącymi i inaczej wierzącymi. Wszystko to sprawia, że zdążając ku sobie, z tak często różnych i odległych kultur i religii, odczuwamy coraz większe pragnienie, aby zacząć się nawzajem poznawać jako niezależne źródła rozumienia. Doświadczenie pluralizmu religijnego niesie jednak ze sobą pewne niebezpieczeństwo. Jest ono związane z jego silnym oddziaływaniem na rozwój procesów indywidualizacji. Z racji istnienia obok siebie różnych postaw religijnych, wszelkie szukanie tożsamości i sensu staje w konfrontacji z wielością określonych propozycji i stale rosnącą liczbą alternatywnych odpowiedzi. Sytuacja ta sprawia, że w naszym współczesnym społeczeństwie bardzo często przekonania religijne i wiara przestają być już rozumiane jako wiążąca przez całe życie droga w określonej społeczności wiary. Zaś poczucie dowolności oraz możliwej wymienialności wszelkich religijnych odpowiedzi, będące konsekwencją porzucenia własnych przekonań religijnych lub ich zamiany na inne doktryny religijne¹, nierzadko prowadzi do sytuacji, w której wszystko staje się obojętne i ostatecznie niewiążące. Takie bezkrytyczne

¹ Niektórzy autorzy określają tę sytuację, używając różnych pojęć. I tak na przykład K.J. Ravi-nius mówi w tym przypadku o „religijnej nieprzejrzystości” (por. *Zum Verhältnis von Religion und Modernität*, w: *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Köln 1988), P.L. Berger zaś – o „przymusie do herezji” (por. *Der Zwang zur Häresie*, Freiburg 1992, s. 31 n.).

przejmowanie przez wielu chrześcijan alternatywnej duchowości musi budzić niepokój i uzasadnioną obawę. Jest to niepokój o człowieka, który uwikłany w sieć wielorakich form synkretyzmu religijnego jest zagrożony możliwością utraty swej własnej religijnej tożsamości.

Świadomość tego zagrożenia prowokuje konieczność zwrócenia uwagi na jedną z dość mocno obecnie rozpowszechnionych form synkretyzmu religijnego, jaką jest synkretyzm mistyczny. Analiza historyczno-fenomenologiczna tego zjawiska, obejmująca treść poniższej prezentacji, w pierwszym rzędzie stanowić będzie próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące źródeł teologicznych synkretyzmu mistycznego, możliwości jego praktycznego funkcjonowania, aby następnie na tej podstawie móc podjąć merytoryczną polemikę ze zwolennikami tej koncepcji. Realizacja tego zamiaru domaga się na wstępie zwrócenia najpierw uwagi na fenomen synkretyzmu religijnego, którego, jak to już wcześniej zostało zasygnalizowane, synkretyzm mistyczny stanowi jedną z form. Dlatego genezie tego pojęcia poświęcony jest pierwszy etap naszych rozważań.

SYNKRETYZM RELIGIJNY – GENEZA POJĘCIA

Jako pierwszy greckim słowem *synkreti* posłużył się Plutarch, aby za jego pomocą określić sojusz wzajemnie skłóconych gmin Krety, w celu obrony przed wspólnymi wrogami z zewnątrz². Jednakże pojęcie to, posiadające grecki źródłosłów, w takim użyciu nie stanowi wzorca znaczeniowego, jaki dałby się bezpośrednio przenieść na kwestie religijne. W tym znaczeniu pojęcie „synkretyzm” pojawiło się w literaturze religioznawczej przełomu XIX i XX wieku. Literatura ta posługuje się tym pojęciem dla scharakteryzowania dwóch epok historycznych. Pierwsza z nich to epoka hellenizmu. Na gruncie problematyki religijnej tego okresu, ze szczególnym uwzględnieniem państw powstałych po rozpadzie imperium Aleksandra Wielkiego, „synkretyzm” jawi się jako pojęcie o charakterze neutralnym i zostaje tu użyte dla wyrażenia dokonujących się w tychże państwach procesów stapiania się religii orientalnych z religiami grecko-rzymskimi³.

Pod wieloma względami cechy podobne do epoki hellenizmu wydaje się także wykazywać sytuacja religijna w Europie przełomu XIX i XX wieku. Niezwykle ważnym wydarzeniem tego czasu było załamanie się zachodnioeuropejskich roszczeń do panowania w świecie. Kres epoki kolonialnej, który doprowadził

² Por. N. Lemaître, M.T. Quinson, V. Sot, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, Warszawa 1997, s. 293, 294.

³ W rezultacie tych procesów wzajemne przenikanie się elementów kulturowych i polityka religijna zorientowana na osiągnięcie określonych celów politycznych stworzyły w ptolemejskim Egipcie dla Egipcjan i Greków z elementów egipskich i greckich postać Serapisa, a inne bóstwa egipskie, jak: Ozyrys, Apis czy Izysa, zostały wprowadzone do całkowicie obcych legend kulturowych. Por. H. Ringgren, *Synkretyzm hellenistyczny*, w: H. Ringgren, V. Ström, *Religie w przeszłości i dobie współczesnej*, Warszawa 1975, s. 452 n.; K. Hoheisel, *Synkretyzm*, w: *Leksykon religii*, red. K. König, H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 447 n.

do powstania nowych państw, sprawił także, że zaczęły one usilnie zabiegać o swoją niezależność materialną i duchową. Dokonujące się zmiany, prowadzące od polityczno-społecznych przeobrażeń, poprzez ich kulturowe konsekwencje, przyczyniły się do silnego rozkwitu religii w pozaeuropejskich krajach, które coraz bardziej zaczęły oddziaływać na świat zachodni⁴. W praktyce oznaczało to znaczne poszerzenie horyzontów ludzkiego poznania o nowe, dotąd często nieznanne, choć istniejące w świecie, religie będące nośnikami wielorakich wartości. Zdobyta w ten sposób wiedza stała się podstawową przesłanką nie tylko w określeniu istotnych podobieństw i różnic zachodzących pomiędzy poszczególnymi religiami, lecz także w poszukiwaniu dróg asymilacji określonych treści na gruncie chrześcijaństwa czy nawet przyjęcia ich jako równorzędnych w stosunku do macierzystej religii⁵.

To przyzwolenie jest wyraźnie widoczne w literaturze religioznawczej tego okresu, wykazującej neutralne i aksjologicznie obojętne stanowisko w stosunku do fenomenu synkretyzmu religijnego⁶. Ostatecznie przekonanie o tym, że łączenie z sobą różnych religijnych doktryn i form kulturowych zawsze towarzyszyło społeczeństwom i państwom wielokulturowym oraz że trudno obecnie byłoby wyszczególnić jakąkolwiek religię, która nie posługiwałaby się elementami obcej tradycji religijnej, sprawiło, że synkretyzm religijny oznaczający w swej najgłębszej istocie odejście od pierwotnej formy religii na skutek asymilacji obcych elementów stał się faktem.

TEOLOGIA I PRAKTYKA SYNKRETYZMU MISTYCZNEGO

Wyżej ukazane neutralne i aksjologicznie obojętne stanowisko w stosunku do fenomenu synkretyzmu religijnego cechujące literaturę religioznawczą przełomu XIX i XX wieku znalazło niestety swoje odbicie także na gruncie chrześcijańskiej teologii. Wymiernym potwierdzeniem tego faktu są podejmowane w tym okresie próby relatywizacji pojęcia mistyki, przyczyniające się do rozwoju idei synkretyzmu mistycznego. Chodzi tu o jednoznaczną krytykę mistycyzmu ze strony liberalnej teologii protestanckiej przełomu XIX i XX wieku oraz podejmowane w połowie XX wieku próby stawiania znaku równości w stosunku do doświadczeń mistycznych z pominięciem specyfiki danej religii. To na bazie tych teologicznych racji dochodzi ostatecznie do widocznego rozwoju praktyki synkretyzmu mistycznego.

Krytyka mistyki chrześcijańskiej ze strony liberalnego protestantyzmu

Jednym z istotnych czynników rozwoju idei synkretyzmu mistycznego na gruncie refleksji teologicznej jest żywo obecny w myśli europejskiej przełomu

⁴ Por. H. Waldenfels, *Nowa sytuacja religijna w Europie*, „Nurt” 3 (1997), s. 14, 15.

⁵ Por. P. Antes, *Synkretyzm religijny*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 1164, 1165.

⁶ Por. K. Hoheisel, *Synkretyzm*, s. 447.

XIX i XX wieku nurt niezwykle krytyczny wobec mistyki. Chodzi o liberalny protestantyzm, który systematycznie podważał chrześcijański rodowód mistycyzmu. Do czołowych przedstawicieli tego nurtu należy zaliczyć przede wszystkim ewangelickiego pastora, profesora teologii na Uniwersytecie w Bonn Albrechta Ritschla, dla którego mistycyzm stanowił jedynie owoc hellenizacji chrześcijaństwa. Ostatecznie Ritschl (opierając się na Kancie) odrzucił wszelką metafizykę, której punktem wyjścia nie są zasady etyczne. Za przedmiotowy cel objawienia Bożego i etycznej działalności gminy przyjął on religijno-etyczną ideę państwa Bożego. Zdaniem Ritschla, to właśnie ta idea powinna dominować w nauce religijnej⁷. Innym przedstawicielem tego kierunku jest kapłan anglikański, profesor Cambridge William Ralph Inge. W duchu liberalnego protestantyzmu stwierdza on, że mistycyzm jest rodzajem „helleńskiego trądu”, który zaraził pierwotną, biblijną wiarę chrześcijańską. Oskarżenia te kierował głównie pod adresem Dionizego Aeropagity oraz wielu innych Ojców i pisarzy Kościoła. W tym kontekście Inge pojmował mistycyzm jedynie jako rezultat syntezy myśli św. Pawła i Plotyna⁸. Wyraźnie krytyczne stanowisko wobec mistyki reprezentuje także luterkański historyk religii Friedrich Heiler. Przedmiotem jego krytyki stała się poszukująca doświadczenia duchowego modlitwa mistyczna, którą określa jako „przedchrześcijańską”. Według Heilera, modlitwie tej należy przeciwstawić modlitwę profetyczną, która, jako specyficznie chrześcijańska, polega na szukaniu woli Bożej, w przeciwieństwie do pogańskiego poszukiwania doświadczenia duchowego⁹. Na koniec warto także przywołać poglądy szwedzkiego biskupa luterkańskiego Andersa Nygrena. Jego zdaniem, w dziejach doktryny chrześcijańskiej zawsze przewijały się dwa główne elementy: *eros* i *agape*. *Agape* jest poszukiwaniem miłości będącej oddaniem się na służbę miłowanemu Bogu. *Eros* zaś jest poszukiwaniem wewnętrznych doznań w spotkaniu z metafizyczną obecnością bóstwa. Dlatego postawę *agape*, charakterystyczną dla Nowego Testamentu, trzeba stanowczo przeciwstawić mistycznej i platońskiej postawie *eros*¹⁰.

Dominacja tezy o tożsamości wszelkich doświadczeń mistycznych

Obok wyraźnie sformułowanych podejrzeń dotyczących niechrześcijańskiego rodowodu mistyki tematyka mistycyzmu staje się również żywo obecna w teologii z innego powodu. Pojawia się ona w związku z szeroko rozpowszechnianą w połowie XX w. tezą mówiącą o powszechnej w świecie tożsamości wszelkich doświadczeń mistycznych. Ich zróżnicowanie wynikałoby jedynie z uwarunko-

⁷ Por. *Fides implicita*, Bonn 1890; *Theologie u. Metaphysik*, Bonn 1902.

⁸ Por. *Christian Mysticism*, London 1899; *Studies of English Mystics*, London 1905; *Personal Idealism and Mysticism*, London 1906; *All Saints' Sermons*, London 1907; *Personal Religion and the Life of Devotion*, London 1924; *Mysticism in Religion*, London 1947.

⁹ Por. *Das Wesen des Katholizismus*, München 1920.

¹⁰ Por. A. Nygren, *Eros und Agape*, Dortmund 1987.

wań kulturowych. Inaczej mówiąc, różne kultury w różny sposób nazywałyby i wyrażały zjawisko, które w gruncie rzeczy byłoby identyczne na całym świecie. Ten prąd teologii, akcentujący to, co wspólne w mistyce różnych religii, jak się okazało, zadomowił się również w myśli ściśle katolickiej. Dość dobrze oddają tę mentalność słowa benedyktyńskiego mnicha Dawida Steindla-Rasta. Jego zdaniem, „sednem mistycznego doświadczenia jest odczucie przynależności do ostatecznej rzeczywistości. Różne nauki religijne powstają dlatego, że ta świadomość mistyczna interpretowana jest przez ludzki intelekt na różne sposoby”¹¹. Inny przykład stanowi w tym względzie teza Bede Griffithsa, wybitnego popularyzatora dialogu chrześcijańsko-orientalnego. Griffiths, interpretując słowa Prologu z Ewangelii św. Jana, stwierdza, że Jezus Chrystus jako Słowo Boże „oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat i chociaż może być nie rozpoznany, to jednak jest obecny w każdej ludzkiej istocie w głębi jej duszy”¹². Dlatego „mistyka wszelkich religii wskazuje na jedność i komunie, które są częścią drogi życia. Jest to droga miłości, która przynosi jedność z innymi ludźmi, z wszechświatem i z Ostateczną Rzeczywistością, którą chrześcijanie nazywają Bogiem”¹³. W podobnym duchu sytuuje się także wypowiedź włoskiego teologa duchowości Antoniego Gentili, który wskazuje na możliwość swoistego rozdzielenia ról między chrześcijaństwo i buddyzm. Według tego podziału chrześcijaństwo jawi się jako „religia Słowa”, buddyzm zaś jako „religia milczenia”. Zdaniem Gentilego, „oba te sposoby podejścia do tajemnicy, wyrażany i nie wyrażany, mają równe prawa obywatelskie i powinny spotkać się w sercu człowieka i objawić całą płodność słowa modlitwy i ciszy adoracji”¹⁴. I jeszcze jeden przykład związany z metaforycznym porównaniem świętych ksiąg różnych religii do notatek badacza poczynionych w czasie prowadzenia eksperymentu naukowego. Przedmiotem tego eksperymentu są „głębsze pokłady świadomości”, a metodą badawczą — religijna medytacja. Metaforą taką posłużył się irlandzki jezuita William Johnston. Według jego słów istnieją „pisma naukowe” na temat mistycznych stanów świadomości. Są to na przykład: Upaniszady, Sutry, Biblia, teksty Ojców Kościoła, św. Teresy z Avila, a także takie książki, jak *Obłok niewiedzy*, Koran, czy Bhagawadgita. W tym kontekście pada pytanie Johnstona: „czy nie jest możliwe, że będziemy w dalszym ciągu mieć mistyków takiego kalibru, jak Paweł lub Budda, Mahomet lub Augustyn, albo Ramakrishna? Dlaczego nie? Czyż Jezus nie powiedział: *kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, które Ja dokonuję, owszem i większe rzeczy uczyni* (J 14,12)”¹⁵.

¹¹ Cyt. za: J. Sudbrack, *Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?*, Mainz–Stuttgart 1994, s. 45.

¹² Cyt. za: W. Johnston, *Mystical theology – the science of love*, London 1996, s. 285.

¹³ B. Griffiths, *Chrześcijański Aśram*, Kraków 1993, s. 213.

¹⁴ *I cristiani e le prassi meditative delle grandi religioni asiatiche*, w: *La preghiera*, t. 2, red. E. Ancilli, Roma 1990, s. 375.

¹⁵ *The mystical way*, London 1993, s. 27, 28.

Praktyka synkretyzmu mistycznego

Teologiczne rozważania dotyczące problemu synkretyzmu mistycznego, znalazły swoje wyraźne odbicie w praktyce. Wymiernym potwierdzeniem tego faktu są nowo powstałe ośrodki, w których obok medytacji chrześcijańskiej propaguje się także kursy medytacji zen. W Niemczech, w Bawarii, wokół jezuita Hugo M. Enomiya-Lassalle powstał ruch medytacyjny oparty na propagowaniu buddyźmu zen, wsparty przemyśleniami Grafa Dürckheima. Obok benedyktyńskiego klasztoru św. Marcina w Beuron w dolinie Dunaju (Niemcy)¹⁶, został wybudowany Dom Słońca (Sonnenhaus), w którym prowadzone są kursy medytacji zen, zarówno przez benedyktyńskich mnichów, jak i buddyjskich mistrzów zen. W Rzymie otwarto szkołę zen prowadzoną przez jezuitę o. Cappallettiego. W podobnym duchu dowolnego stosowania różnorodnych technik medytacyjnych przebiega działalność katolickiego zakonnika, oratoriana o. Clemente Tilmanna. U podstaw proponowanych przez niego praktyk medytacji leży przekonanie, że same techniki zaczerpnięte z tradycji Wschodu, są zasadniczo niezależne od konkretnej religii, w której powstały, dlatego mogą być bezpiecznie stosowane dla osiągnięcia celów innej religii¹⁷.

WSPÓLCZESNA POLEMIKA Z IDEĄ SYNKRETYZMU MISTYCZNEGO

W obliczu tak niezwykle dynamicznie rozwijającej się refleksji teologicznej, torującej drogę praktyce synkretyzmu mistycznego, szczególnego znaczenia nabierają wyjaśnienia licznych badaczy zjawisk i przeżyć religijnych, w których korygują oni samo rozumienie mistyki. Jednym z nich jest francuski teolog duchowości Louis Bouyer. W swoich pismach poddaje on krytyce coraz częściej pojawiające się przekonanie o możliwości istnienia autentycznego mistycyzmu poza chrześcijaństwem oraz twierdzenie, że wszelki mistycyzm sprowadza się do doświadczenia tego samego. Jego zdaniem, „nieprawdziwe jest twierdzenie, że mistycyzm [...] jest fenomenem wspólnym dla wszystkich wielkich religii światowych, zarówno dla religii Wschodu, jak i Zachodu, dla judaizmu i islamu, a zwłaszcza, jak to się często mniema, dla różnych rodzajów hinduizmu, bramanizmu i buddyźmu”¹⁸. W przeciwnym razie, twierdzi Bouyer, trzeba by uznać, że sakramenty tylko symbolicznie objaśniają duchowy stan człowieka, zamiast faktycznie udzielać daru nowej relacji z Bogiem. A także, że wiara ewangeliczna nie wnosi nic nowego, a przekazuje jedynie to, co jest wspólne wszystkim ludziom i bez tej wiary, na mocy jedynie religijnej natury człowieka.

¹⁶ Opactwo św. Marcina w Beuron – benedyktyński klasztor w Beuron w dolinie Dunaju w Niemczech – zostało założone w 1863 roku w miejscu, gdzie tradycja życia klasztorowego sięga IX wieku.

¹⁷ Por. C. Tilmann, *Giovanna della Croce. Vita contemplativa tecniche orientali*, w: *La preghiera*, t. 2, s. 325.

¹⁸ *The Christian Mystery – from pagan myth to Christian mysticism*, Edinburgh 1990, s. 265.

Swoją dość radykalną wypowiedź dotyczącą rozumienia mistycyzmu Bouyer opiera na wynikach analiz czysto fenomenologicznych innego badacza przeżyć religijnych Rudolfa Otto. W swoich pracach starał się on udowodnić tezę, że doświadczenia kontemplacji są radykalnie różne w różnych religiach. Analiza fenomenologiczna, a więc metodologicznie abstrahująca od własnych przekonań religijnych badacza, doprowadziła go do wniosku, że niedopuszczalne jest redukowanie duchowości jedynie do sfery czysto psychologicznej, bez zwrócenia uwagi na problem intencjonalności aktywności umysłowej. Zaś uwzględnienie nie tylko podmiotu, ale i przedmiotu doświadczenia kontemplacyjnego sprawia, że ujawnia się nieredukowalna odmienność mistyki chrześcijańskiej¹⁹. Oczywiście prawdą jest, że istnieje jakieś wspólne podłoże w różnych zjawiskach mistycznych, gdyż inaczej wspólna treść pojęcia „mistyka” byłaby niezrozumiała. Według Otto, pojęcie musi bazować na wspólnocie treści. Zatem „mistyka” jest wspólna dla całej ludzkości w tym samym sensie, w jakim jedna jest „religia”. To, co wspólne, dowodzi po prostu wspólnych cech ludzkiego ducha, niezależnie od kultury, czasu i rasy²⁰. Oznacza to, że istnieje zarówno podłoże dla wspólnego pojęcia, jak i motyw rozróżnienia. Ludzie bywają „religijni”, choć zasadniczo różnią się ich religie. Dlatego motywem powracającym jak refren wielokrotnie w ciągu pracy Rudolfa Otto jest podkreślanie analogii między różnorodnością rodzajów mistyki, a różnorodnością religii istniejących w świecie²¹.

Wyraźnym przeciwnikiem redukcji wszystkich rodzajów mistyki do jednego fenomenu, polegającej na odrzuceniu występujących różnic, pojętych jako jedynie „kulturowe uwarunkowania”, jest również austriacki jezuita Josef Sudbrack. Podstawę jego rozważań stanowią najbardziej reprezentatywne dla dwudziestego stulecia stanowiska dotyczące rozumienia mistyki, wyrażone przez takich teologów, jak: August Poulain, August Saudreau i Karl Rahner. Pierwszy z nich uważa, że mistyka oznacza radykalne przeciwieństwo w stosunku do „normalnego” chrześcijaństwa. Sfera mistyczna obejmowałaby nadprzyrodzone stany, do których nie sposób dojść na drodze przyrodzonej. Głównym wyznacznikiem mistyki byłyby elementy poznawcze i ich radykalna odmienność od normy chrześcijańskiej codzienności. August Saudreau (1859–1946) podkreślał ciągłość między mistyką a normalnym życiem wiary. Różnica polegałaby natomiast na stopniu intensywności. W tym kontekście wskazuje on na miłość, jako na najbardziej znaczący dla mistyki element. Z kolei Karl Rahner podkreślał różnicę między mistyką naturalną, w której doświadczyć można niektórych aspektów nieskończoności Boga, a mistyką ściśle chrześcijańską, w której doświadczyć można samoudzielającego się Boga w zainicjowanym przez Niego objawieniu. Celem refleksji Sudbracka, jest

¹⁹ Por. R. Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha 1929, s. 231.

²⁰ Por. tamże.

²¹ „Chrystus nie jest w gruncie rzeczy taki sam jak Kriszna, albo jak Zbawiciel Amida wielkich chińsko-japońskich szkół buddyjskich. Tak samo mistyka nie jest »w gruncie rzeczy« taka sama na Wschodzie i na Zachodzie” (tamże, s. 192).

poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: co stanowi ostateczny przedmiot wszechogarniającej fascynacji mistycznym doświadczeniem? Czy jest to transcendencja mojej osoby ponad świat przyrody? czy jest to odczucie tajemniczej potęgi bezkresnego kosmosu? czy też kochający Ojciec, Stwórca świata? W odpowiedzi Sudbrack postuluje konieczność rozróżnienia mistyki na trzy główne typy: mistykę własnego „ja” (*Selbstmystik*), mistykę natury (*Naturmystik*) i mistykę Boga (*Gottesmystik*). To rozróżnienie wydaje się wykazywać, że każda próba mistyki kryje w sobie realne niebezpieczeństwo redukcji tego, co personalistyczne, do tego, co abstrakcyjne. A dla chrześcijanina nie jest to w gruncie rzeczy sprawa obojętna.

PRÓBA OCENY SYNKRETYZMU MISTYCZNEGO

Rekapitulacja rozważań dotyczących problemu synkretyzmu mistycznego prowadzi do następujących konkluzji. Krytyka mistycyzmu ze strony protestanckiej teologii liberalnej, oparta na podejrzeniu, że jest on rodzajem „helleńskiego trądu”, który zaraził biblijną wiarę chrześcijańską, jak się okazuje, nie do końca jest prawdziwa. Oczywiście, w świetle tych zarzutów należy się zgodzić z tym, że wiele pojęć mistyki chrześcijańskiej pochodzi z hellenizmu. Jednak pojęcia te zostały przetransponowane i napełnione diametralnie inną, to znaczy biblijną treścią. W tym znaczeniu czymś zupełnie oczywistym wydaje się konieczność zapożyczenia słownictwa z uprzednio istniejącej religii. Ostatecznie biblijne słowa „Bóg” (*Theos*) czy „zbawienie” (*soteria*) również były używane w swej pierwotnej formie dla wyrażenia pogańskich pojęć religijnych, a dopiero później zostały zastosowane do oddania orędzia judeochrześcijańskiego. Podobnie więc należy zrozumieć historię słowa „mystyka” (*mysterion*), które stosowano niegdyś dla oznaczenia tajemnicy rytualnej dotyczącej religii misteryjnych, a później Ojcowie Kościoła używali tego samego słowa na oznaczenie sposobu wchodzenia w objawioną przez Jezusa Chrystusa i jego apostołów tajemniczą rzeczywistość wiary²². W tym kontekście „mistyczne” jest całe chrześcijańskie doświadczenie egzystencjalne, ponieważ nie jest ono tylko „cielesne”, lecz przekracza naturalne zdolności ludzkiego ducha, jest spotkaniem z tchnieniem Ducha Świętego²³. Oznac-

²² Do ich grona należą Ojcowie Kapadoccy oraz kontynuujący tradycję mistycznej teologii Dionizy Areopagita. Następnie Ewagriusz z Pontu, odwołujący się do „czystej modlitwy”, bez obrazów i pojęć, modlitwy „nie myślenia”, co odsyłało do elementu apofatycznego. Dalej Jan Kasjan, który obok modlitwy ciszy uczył modlitwy powtórzeń, powszechnie znanej pod nazwą hezychazm. Jej celem było „przebóstwienie” *theosis*. Grzegorz Palamas, twórca „teologii światła”, widzianego w tajemniczy sposób przez świętych oraz teologii energii niestworzonych: światła i miłości. Czy wreszcie Symeon Nowy Teolog, podkreślający potrzebę odczuwania wiary jako duchowego „ognia” i „światła”. Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, Kraków 1996, s. 37–74.

²³ Dlatego jak słusznie podkreśla wyżej wspomniany teolog duchowości Louis Bouyer: „mystycyzm Ojców i Tradycji, zarówno katolicki, jak i prawosławny, ma za swoje źródło – a jest to też źródło samego słowa »mystyka« – tylko chrześcijaństwo św. Jana i św. Pawła, a wcześniej po prostu Ewangelię Jezusa, taką, jak zrozumieli ją apostołowie, pojmaną w kontekście czysto biblijnym i judaistycznym” (*The Christian mystery...*, s. 264).

cza to, że „tylko przez analogię można porównywać chrześcijańską kontemplację, do której jedynie należy w sensie ścisłym termin »mistyczny«, z kontemplacją platońską lub neoplatońską”²⁴.

Z racji chrześcijańskiego rodowodu mistycyzmu wynika, że wszelkie próby odniesienia tego pojęcia do innych form medytacji praktykowanych w religiach niechrześcijańskich wydają się dość dużym nadużyciem. Inaczej mówiąc, chodzi tu o zachowanie właściwych proporcji pomiędzy podobieństwem a tożsamością. Bowiem z faktu, że coś jest do czegoś podobne, nie wynika jeszcze, że jest z tym czymś tożsame. W tym znaczeniu warto zwrócić uwagę na jeden z istotnych czynników, który przyczynił się do zachwiania tej proporcji na gruncie problematyki mistycyzmu. Jest nim powstały w latach pięćdziesiątych naszego stulecia wzorzec teologiczno-religijny określający podstawy relacji chrześcijaństwa do innych religii, znany pod nazwą pluralistycznej teologii religii²⁵. Do czołowych przedstawicieli tego kierunku zalicza się: Johna Hicka, Paula Knitterna, Raimona Pannikara. Teologia pluralistyczna religii nawiązuje do filozoficznej refleksji Zachodu oraz do przemyśleń filozoficznych i religijnych Azji. Jej zasadniczym celem jest dialog między religiami. Osiągnięcie tego celu zakłada jednak konieczność przyjęcia podstawowego założenia dotyczącego równości wszystkich istniejących religii, które podobnie jak chrześcijaństwo są drogami prowadzącymi do zbawienia. Skrajny relatywizm wyraźnie widoczny w poglądach wyżej wspomnianych przedstawicieli tego kierunku, a szczególnie u Johna Hicka, doprowadził ostatecznie do zanegowania nie tylko faktu posiadania przez chrześcijaństwo absolutnej i wiążącej prawdy, ale także do zanegowania prawdy w ogóle. Jeżeli

²⁴ Tamże.

²⁵ W tym kontekście warto zwrócić uwagę na dwa inne wzorce. Pierwszy z nich to nurt ekskluzywistyczny, nazywany inaczej „nurtem zerwania”. Jego główni przedstawiciele, dwaj holenderscy werbiści Leo Elders i Henry Van Straelen, uważają, że o wartościach religii niechrześcijańskich w ujęciu soborowym można mówić dopiero po ich wydobyciu ze struktur religijnych, w których się znajdują i włączeniu ich w doktrynę katolicką. Zasadność tego stwierdzenia wynika z dość surowej oceny religii niechrześcijańskich, które przez przedstawicieli tego nurtu uznawane są za przedawnione w stosunku do chrześcijaństwa. W konsekwencji religie te nie stanowią „przygotowania ewangelicznego”, ale wręcz przeciwnie, są one przeszkodą dla głoszonej Ewangelii. Por. P. Rossano, *La Chiesa e le religioni. Il dialogo con i non cristiani*, „Via, Verità e Vita” 21 (1969), s. 26. Drugi wzorzec teologiczno-religijny określający podstawy relacji chrześcijaństwa do innych religii znany jest pod nazwą nurtu inkluzywistycznego albo nurtu „ciągłości”. U jego podstaw leży przekonanie o konieczności poznania w historii zbawienia wielości ekonomii zbawczych. Należy do niego zaliczyć proponowane dotychczas, zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II, katolickie ujęcie teologii religii, w którym religiom świata przypisuje się wartość zbawczą, traktując je jako „drogi zwyczajne” zbawienia i depozytariuszy prawdziwego objawienia. Wskazując na ciągłą obecność Chrystusa w symbolach i rytach innych religii, podkreśla się w nich rzeczywistość i skuteczną działalność łaski. I chociaż w stosunku do chrześcijaństwa nie stawia się ich na tej samej płaszczyźnie, to jednak przedstawiciele tego nurtu wyraźnie wydają się podkreślać zjawisko ciągłości pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami i pewną ewolucję ku niemu. Ten kierunek myśli teologicznej reprezentują tacy teolodzy, jak: Karl Rahner, Josef Ratzinger, Heinz-Robert Schlette, Anita Röper, Franz König, Edward Schillebeeckx, Walbert Bühlmann, Hans Waldenfels.

bowiem we wszystkich religiach ma miejsce z zasady równouprawniona realizacja elementów zbawczych, jeżeli wszystkie religie są równe w tym, co treściowo określa ich prawdę, to powstaje pytanie o istnienie w ogóle czegoś takiego jak prawda²⁶. W tym względzie rozpowszechniona na gruncie pluralistycznej teologii religii teza mówiąca o powszechnej w świecie tożsamości wszelkich doświadczeń mistycznych, jest z punktu widzenia chrześcijaństwa nie do przyjęcia. Trudno bowiem w tym kontekście pogodzić otwartość na inne roszczenia do prawdy, które roszczenia własne często relatywizują, a nawet się im sprzeciwiają, ze zobowiązującym przywiązaniem do tradycji mówiącego Boga, mającej w Jezusie Chrystusie swoje nie podlegające relatywizacji kryterium.

I na koniec jeszcze jeden ważny wniosek. W świetle przeprowadzonych analiz zjawiska synkretyzmu mistycznego wynika, że stanowi on poważne zagrożenie dla dialogu międzyreligijnego. Z jednej strony, wszelkie podejmowane w tym względzie próby tworzenia wciąż nowych syntez na bazie elementów pochodzących z różnych religii prowadzą ostatecznie do realnego zagrożenia, a nawet utraty przez podmiot swej własnej religijnej tożsamości. Z drugiej strony próby te stanowią podatny grunt dla rozwoju „nowej religijności”, w których eklektyzm polegający na wyborze ściśle wyselekcjonowanych form stanowiących dziedzictwo religii świata, połączony jest z synkretyzmem, dzięki któremu dla określonych grup pojęcia te posiadają wciąż aktualne znaczenie. Wymierną konsekwencją tego procesu jest ogromna popularność wielorakich orientalnych medytacji i mantr, które zazwyczaj są niebezpiecznie mylone z modlitwą i podstawiane w jej miejsce. Liczne szkoły takiego „mistycyzmu” propagujące różnorodne odmiany i pokrewieństwa jogi, często naiwnie mylonej z egzotyczną gimnastyką lub terapią. Medytacja transcendentalna, zen, mające pomóc człowiekowi odkryć i wykorzystać ukryte w nim możliwości i siły, ostatecznie prowadzą do duchowej deformacji. Stają się jedynie furtką, która otwiera możliwość przyjmowania nowego światopoglądu i panteistycznej religii.

MYSTICAL SYNCRETISM AS A THREAT TO FAITH

Summary

Mystical syncretism is a form of religious syncretism. The criticism of Christian mysticism from the dominance of liberal Protestantism, and the thesis of the identity of any

²⁶ Wątpliwość ta stanowi obecnie zasadniczy element ostrej polemiki z przedstawicielami tego nurtu, którą prowadzi wielu współczesnych teologów. Polemika ta dotyczy zasadniczo dzieła głównego przedstawiciela tego kierunku J. Hicka, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989. Do najważniejszych prac polemicznych należy zaliczyć: J. Ratzinger, *Obecna sytuacja teologii i wiary*, „Kurier Synodalny” 2 (1997), s. 6–13; Y. Congar, *Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 162 n.; P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, Roma 1975, s. 38; P. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York 1992; przekład niemiecki: *Sehnsucht nach Sinn*, Frankfurt–New York 1994, s. 152–157.

mystical experiences substantially contributed to the formation of mystical syncretism. The dynamic development of the phenomenon seen in many countries of Western Europe, raises a reasonable dispute with the idea of a mystical syncretism on the part of Catholic theology. The main areas of controversy center on threats such as: the loss of their own religious identity, the danger of creating fertile ground for the spread of so-called „new religion” and the threat of further development of interreligious dialogue.

Słowa kluczowe: dialog, mistyka, religia, synkretyzm, teologia, wiara

Keywords: dialogue, faith, mysticism, religion, syncretism, theology