

# Michał Horoszewicz

---

## "La mystique et la crise internationale" C. Duquoc, G. Guttieréz, Paris 1994 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 65/3, 222-228

---

1995

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

szczególnie zadowolony z pojęć w rodzaju „teologia afrykańska”, „teologia azjatycka”, „teologia trzecioświatowa” – tyle że swych zastrzeżeń nie rozwija teologicznie czy porównawczo.

Wolno uznać, że publikację przygotowano nazbyt mechanicznie: z niewątpliwą szkodą dla zasadniczej osi rozważań afrykańsko-teologicznych z pierwotnej rozprawy usunięto obszernie „mini-monografie teologiczne” dwóch teologów afrykańskich, choć można było raczej skrócić część ogólnowprowadzającą (wypełniającą aż dwie trzecie podstawowej zawartości). Znalazło się niemało powtórzeń.

Całościowo, książkę Nwachukwu należy uznać za bardzo dla nas doniosłą. Ukazuje ona historię i Kościoła, i teologii w Afryce; obrazuje całą złożoność nurtów teologicznych – czasem w ekskluzywizmach, częściej w dopełnieniach; bada aspiracje eklezjalne i teologiczne; krytycznie ocenia pewne przechyły i różne niedostatki. Nie kreśli optymistycznej wizji przyszłościowej: dostrzega wady społeczeństwa, przechodzące do samego Kościoła. Autor – dysponujący rozległą skalą porównawczą między Afryką Czarną a dwoma czy trzema krajami zachodnioeuropejskimi – widzi więc potrzebę odnowy bardziej powszechnej.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

C. DUQUOC, G. GUTTIERREZ (ed.), *La mystique et la crise internationale*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Paris (Beauchesne Éditeur), 254 (1994), s. 141.

Wolno sądzić, że zaistniało nieporozumienie w tytule: zgromadzone przez sekcję teologii duchowości (z 17-osobowym komitetem konsultacyjnym) rozprawy nie interesują się jakimkolwiek „kryzysem międzynarodowym” – przywołuje się tam natomiast „kryzys religii historycznych”, „kryzys religii” (ogólnie pojmowanej), „kryzys kościelnych wspólnot podstawowych” (w Ameryce Łacińskiej) i niejednokrotnie „kryzys instytucji religijnych” czy „kryzys instytucji kościelnej”. Ankieta przeprowadzona wśród członków komitetu konsultacyjnego udowodniła pewien „niepokój” wywołany przez instytucje kościelne, które „są w kryzysie”; zaznaczono też „recesję Kościołów”. Wydaje się więc, że właściwy byłby tytuł „Mistyka a kryzys instytucjonalny”.

W słowie wstępnym współredaktor zeszytu Christian D u q u o c OP, profesor teologii dogmatycznej w Lyonie, wyjaśnia: osiã rozważań jest bardzo stara debata między proponowanym przez instytucję kościelną szlakiem ustanowionym i dającym poczucie bezpieczeństwa – a przygodą mistyczną spoza dróg oznakowanych. Jako Kościół „często nie potrafimy słuchać, uczymy prawd martwych”, nie obchodzi nas los jednostkowy – dostrzegamy tylko interes zbiorowy: „to ta praktyka pogrąża instytucję kościelną w kryzysie”. Skoro zawodzą pośrednictwa instytucjonalne, czy nie należy odwrócić się od Boga przez nie nakładanego i przybliżać się, bez okrażeń kościelnych, do Boga Jezusowego jako Boga żyjących? „Ostrość słów biblijnych, historycznie umiejscowionych i instytucjonalnie reinterpretowanych, wydaje się rzucać interdykt na duchową twórczość podmiotu: słowa biblijne jawią się bardziej jako prawo niż jako

wezwanie do dialogu; podmiot ludzki przymusza się do posłuszeństwa, nie pobudza się go jako interlokutora”.

Pod tytułem *Chrześcijańska reguła doświadczenia mistycznego* Yves C a t t i n, profesor filozofii w Clermont-Ferrand, wyjaśnia: doświadczenie mistyczne wymyka się spod wszelkich reguł – poza zasadą wolności, która je ustanawia i pobudza. Jednakże mistyk pragnący przekazać swe doświadczenia podporządkowuje się regułem języka, gramatyki i składni; ponadto doświadczenie mistyczne, uznające się za nowe Słowo Boże, musi orientować się Słowem Bożym, którego ustanowioną strażniczką jest od swych początków wspólnota chrześcijańska – zatem wszelkie doświadczenie mistyczne uważające się za chrześcijańskie musi podporządkować się jej wymogom ortodoksji i „ortopraxis”. Słowo mistyczne nie podejmuje przedkładania Boga: „zachęca nas ono do przedkładania się Bogu”. Dyskurs mistyczny nie wysuwa też czy prawd formujących system – to narracja bliższa dyskursowi literackiemu czy poetyckiemu niż wywodom filozoficznym lub teologicznym. Pragnienia doświadczeń mistycznych dochodzą dziś swych praw poza instytucjami religijnymi i przeciw nim: można to pojmować jako kryzys tożsamości przeżywany przez wierzących w ich Kościołach – teksty sakralne stają się coraz trudniejsze w odbiorze, egzegeza bowiem ujawnia ich złożoność; społeczne nauki o człowieku zdzierają zasłonę z instytucji religijnych okazujących się miejscami władzy i konfliktów; teologie analizuje się w kontekście dyskursów ideologicznych. Wiara, dotąd będąca bastionem nie do zdobycia, przeobraża się ze środowiska czy stanu w drogę tranzytową dla Słowa Bożego w jego wejściu pośród ludzi. Chcąc z zyczliwością przebadac te nowe praktyki, mniej czy bardziej nieudomowione, które wyłaniają się w Kościołach i poza nimi, można dostrzec, iż wnoszą one obietnicę życia i odnowy – pod warunkiem jednak, że nie staną się wyrazem szaleńczej subiektywności. Powstaje więc wymóg krytyczny: konieczność wkroczenia teologii. Bóg, odczuwany przez doświadczenie mistyczne w swym najgłębszym pojmowaniu wewnętrznym, nakłania je do przybliżenia się ku „innemu”, by go uznać za bliźniego: w obliczu „innego” ujawnia się jedyne oblicze Boga. Cattin utrzymuje: Boga transcendentnego można napotkać jedynie, gdy w „innym” dostrzeże się bliskość bliźniego – doświadczenie mistyczne nie może ustanawiać się najwyższym doświadczeniem czy najwyższą doskonałością egzystencji ludzkiej; jak każde doświadczenie chrześcijańskie, podlega interpelacji poprzez słowo dyskretne i milczące wyrażane obliczem „innego”.

W studium *Mistyka i kryzys intuicji religijnych* Carlo C a r o z z o, genueński filozof-pedagog i publicysta, wysuwa tezę: mistyczne tendencje występujące w wysoko uprzemysłowionych społeczeństwach wyrażają kulturową mutację, której nie potrafią uchwycić religie historyczne. Przeciwnie, ich kryzys ułatwia poszukiwania Absolutu poza ich ramami instytucjonalnymi. W niestabilnym klimacie indywidualistycznym i hedonistycznym ujawniają się różne orientacje odkrywania sensu egzystencji: powrót do tradycji religijnego folkloru, fundamentalizm, odnowa mistyki; być może, najgłębszym wymogiem jest potrzeba wolności w poszukiwaniu Absolutu: każdy zamierza podążać własną drogą nie zważając na trasy wytyczone. Poszukiwanie jest doświadczeniem, w którym jednostka staje się bezpośrednim protagoniście, nie zaś biernym

odbiorcą doktryny. Historia uświadamia, wskazuje Carozzo, że stosunki między mistyką a instytucją nigdy nie były łatwe: mistyków uważano za potencjalnych innowierców, zakłócających ustanowiony porządek – „znane są trudne kontakty z instytucją kościelną chrześcijan później uważanych za świętych”. Ponadto doświadczenie mistyczne – skierowane ku bezpośredniemu spotkaniu z Boskością – nosi w sobie zachętę do uwolnienia się od instytucji mającej skłonność do ustanawiania się mediatorem w relacji z Absolutem, a przynajmniej do drobiazgowego sprawdzania wiarygodności i przylegania do doktryny oficjalnej. Carozzo przywołuje holenderskiego fenomenologa religii van der Leeuwa: „Wszystkie szczegółowe, specyficzne, historyczne elementy religii są mistyce koniec końców obojętne. [...] Mistyka mówi językami wszystkich religii, ale żadna religia nie jest dla niej istotna”. Pojmowanie ich własnego kryzysu wzbudza w instytucjach religijnych alarmy i lęki wywołujące mechanizmy samoobrony: usztywnienie wewnętrzne oraz podejrzliwość na zewnątrz; umacnia się skłonność sięgania po zasadę autorytetu dla piętnowania poglądów heterodoksyjnych, sprzecznych z doktryną. W obliczu mistycyzmu może też występować chęć zawłaszczenia go i „skolonizowania” dla wykazania wyższości własnej tradycji mistycznej. Carozzo odnotowuje obawy Kościołów wywołane przenikaniem nurtu mistycznego: chodzi o relatywizm religijny, dla którego „wszelkie religie są do przyjęcia, jeśli tylko pozwalają czuć się kimś lepszym”, o zagubienie sensu prawdy w imię wolności tyleż mglistej co arbitralnej; religijnej uczuciowości nie uznaje za „wyzwanie” – widzi ją jako owoc kultury ponowoczesnej w jej odbiciu religijnym. Kategoria „wyzwania” prowadzi do defensywnej postawy „złączania szeregów”, z „innego” czyniącej wroga, przed którym należy się chronić miast nadśluchiwać w próbie odczytania możliwego sensu jego obecności. Carozzo sądzi, że należy odkryć „mistyczny status wiary”, która – bez głębokiego zakorzenienia w sobie samej – łatwo może zredukować się do wierzenia, do wiedzy religijnej, nie podtrzymywanej przez doświadczenie duchowe. Dialog z „innymi” jest niezbędny przy formowaniu Kościoła: „podobnie niezbędny jest dialog międzyreligijny – mistycy różnych religii mają sobie wiele do powiedzenia, gdyż poruszają się w tych samych głębinach, choćby odmiennie interpretowali Boską Tajemnicę”.

Teolog Sebastian K a p p e n S I z Bangalore, jeden z czołowych „dialogistów” Indii, poszukujący indyjskiej formy praktyk chrześcijańskich, przeciwstawiający się wszelkiej idolatrii władzy i pieniądza, zmarł 1 XII 1993, w dwa dni po zakończeniu zamieszczonej tu rozprawy *Duchowość w wieku nowym rekolonizacji*. Redakcja uznała, że nie jest upoważniona do ingerowania w tekst swoistego testamentu, którego „nie poprawia się po zgonie testatora”. Wedle Kappena „z azjatyckiego punktu widzenia «załamanie się wszystkich utopii» jest dogodnym mitem ukutym przez Zachód dla służenia jego interesom neokolonialnym”: wszak rozpad Związku Sowieckiego oznaczał unieważnienie tylko sowieckiej wersji socjalizmu, podczas gdy utopia socjalistyczna, nawiązująca do judeo-chrześcijańskiej nadziei na „niebo nowe i ziemię nową”, przechowała sens profetycznej utopii Jezusa, przesuniętej na pobocze przez chrześcijaństwo przeobrażające się w instytucję monarchiczną. Kappen piętnował kontrutopię „monoteizmu kapitału” z kapitałem jako „centralnym bóstwem nowej

Ziemi Obiecanej”; dostrzegał „misjonarzy centrów kapitalistycznych” kierowanych do rozwijających się krajów Azji i Afryki dla włączenia ich w zbawczą sferę rynku: to właśnie stanowi „rekolonizację”. Jej niezawodnym gwarantem jest „chrześcijański nie-Bóg”, ukształtowany przez chrześcijan dla uwierzytelnienia ich żądzy bogactwa i władzy. To „nie-Bóg” był inspiracją królów i papieży podejmujących krucjaty oraz masakry milionów Żydów i Turków; w osobie Wielkiego Inkwizytora sankcjonował polowania na czarownice i kierowanie heretyków na stos; to „nie-Bóg” zezwalał na handel niewolnikami, przerzucający za Atlantyk dwadzieścia milionów Afrykanów – to on bierze stronę możnego przeciw ubogiemu. Zdaniem Kappena, postać Jezusa ulegała przemianom; proroka z Nazaretu, kontestującego lokalne władze i z tego tytułu wydanego na śmierć, szybko przeobrażono w wielkiego kapłana, zaś ruch Jezusowy w religię ześrodkowaną na kulcie. Gdy chrześcijaństwo sprzymierzyło się z potęgami imperialnymi, a później kolonialnymi, poczęto czcić tegoż Jezusa jako Chrystusa-Króla mającego przeprowadzić konwersji pogan. Gdy nadzieja na nawrócenie świata okazała się złudna, tenże Chrystus przeobraził się w Chrystusa Kosmicznego – „takie ujęcie pomogło Kościołowi teologicznie zaanektować do swej owczarni wszystkich mężczyzn i wszystkie kobiety dobrej woli, bez względu na rasę i religię”.

Boskość, zdaniem Kappena, ukazuje się jako wcielona w naturę świadomą i nieświadomą – nasze poczucie pokrewieństwa winno ogarniać świat zwierząt i roślin, wszechświat planet i galaktyk. Będzie to podstawą duchowości tellurycznej dostrzegającej w Ziemi, siedzibie Boskości, początek i zarazem kres pielgrzymowania ludzkiego. Owa duchowość będzie nieuchronnie także erotyczna: „Eros jest matką wszelkiego pragnienia ludzkiego, jednostkowego czy zbiorowego – jako taki, jest siłą wiodącą historię. Najwyższy cel pragnienia to mistyczna jedność z Bytem bytów”. Agape to niewątpliwie szczyt autentycznego człowieczeństwa, wszakże bez erosa wykazuje brak „głębi kosmicznej i ludzkiego ciepła”. Jedynie duchowość syntetyzująca erosa i agape zdolna jest stawić czoła dzisiejszym wyzwaniom feministycznym i ekologicznym. Przypominając o nierozzerwalnej więzi między sztuką a religią, Kappen wysunął postulat, by nowa duchowość obejmowała nurty religijne, etyczne oraz estetyczne jako współdziałające i zespalające się w jedną rzeczywistość.

Sebastian P a i n a d a t h SI, założyciel ośrodka duchowości indyjskiej w Klady, wykładowca chrześcijańskiej duchowości indyjskiej, dialogu międzyreligijnego oraz teologii religii (l. mnoga) w Indiach i w RFN, widzi w aśramach ruch integracji duchowej; pierwszą próbę założenia aśramu katolickiego w 1894 r. udaremniły władze kościelne, następne podjęto dopiero w latach pięćdziesiątych; aśramy protestanckie rozwijały się już od lat dwudziestych, mając poparcie Światowej Konferencji Misjonarskiej w 1939 r. Aśramy są zjawiskiem indyjskim, ale ich współczesne znaczenie jest uniwersalne: kultura aśramowa może sprzyjać poszukiwaniu wyzwolenczej duchowości i stanowić antidotum na religijny fundamentalizm. Wszystkie aśramy założone z inicjatywy chrześcijańskiej orientują się, wedle mistycznych tradycji indyjskich, na poszukiwanie wewnętrznej czysty; kontemplacja nie stanowi zwykłego pogrążenia się mistycznego w przepastnych głębinach bytu – to przebudzenie świadomości, by dostrzegła ona historię człowieka jako historię Boga. Wszystkie

aśramy włączone są, na różne sposoby, w życie społeczności miejscowej (szpitale, leprozoria, szkoły dla dzieci opuszczonych, przebudowa wsi...): odgrywają „rolę wyzwoleniczą w społeczeństwie”, wyrażają krytykę ciemniejszych elementów religijności, włączają się w ludowe poczynania na rzecz sprawiedliwości. Aśramy chrześcijańskie będą podejrzliwie pewnych środowisk hinduistycznych: czy nie jest to nowa strategia misjonarska? – „jakie prawo moralne upoważnia chrześcijan do zakładania aśramów, gdy sami nadal głoszą boskie prawo wyłączności zbawienia?” Jednakże aśram jest z natury „wspólnotą wieloreligijną”. Badacz duchowości będzie głęboko zakorzeniony w podstawowym doświadczeniu swej własnej wiary i równocześnie będzie szczerze otwarty na wiarę „innego” dla wzbogacenia się i zainspirowania z jego strony. Painadath wyraża przeświadczenie, że „aśramy przyszłości będą sakramentalnymi wspólnotami duchowej jedności ludzkości”.

Religia znajdzie się zawsze w kryzysie, gdy dominującą interpretację świata zakwestionuje doświadczenie z poziomu wyższego, utrzymuje Willigis J ä g e r OSB, teolog i dyrektor ośrodka medytacji zen w Würzburgu: „dziś poziom mistyczny kwestionuje religie teistyczne założone na wiedzy poznawczej”. Nie chodzi o porzucanie religii, jednakże mistyka rozrywa i przekracza wszystko, co pragnie ustalić oraz ukonkretnić religia, będąca jedynie „mapą geograficzną ukazującą drogę ku doświadczeniu mistycznemu”. Droga ta jest „tak stara jak świat”, podstawowa zaś struktura wszelkich dróg ezoterycznych jest mniej czy bardziej podobna: szlak ku przeobrażeniu osobowości wiedzie przez pustkowia, samotność, frustrację, rozpacz i śmierć jaźni. Jäger dostrzega odpowiedzialność mistyki wobec świata: poczucie odłączenia od wszystkiego jest złudzeniem – „ale złudzeniem, które nas zabija [...] droga mistyczna przechodzi poprzez naszą codziennność”. Przeświadczenie, że mistyka i zaangażowanie społeczne są nie do pogodzenia, wywodzi się zwłaszcza z mistyki chrześcijańskiej: „jej oddalenie od świata pozostaje w ścisłym związku z fałszywą koncepcją tego, co określa się jako grzech pierworodny”; Jäger uznaje, że w istocie owo rozpoznanie dobra i zła nie jest grzechem czy porzuceniem Boga, ale stanowi krok niezbędny w ewolucji człowieka ze stanu rajskiej symbiozy ku wzmocnionej osobowości. Mistyka związana z jakimś wyznaniem jest oczywiście najbardziej znana, ale niekoniecznie najbardziej znacząca: mistycy nie odwołujący się do jakiegokolwiek religii mogli wyrażać się na sposób o wiele bardziej swobodny; mistyka „jest zawsze rewolucyjna i dla instytucji zawsze uchodzi za wyrotową, jeśli nie heretycką”: wielu mistyków instytucja atakowała, potępiała, nawet skazywała na śmierć – albo też skrywali oni swe przekazy w terminologii niereligijnej, by jedynie wprowadzeni mogli je rozpoznać. „Trudno nam wyobrazić sobie, jaka będzie przyszłość naszej ludzkości; jednakże dla narastającej opinii i wrażliwości zapowiada się ona jako mistyczna”.

Jean-Claude S a g n e OP, wykładowca psychologii społecznej w uniwersytecie Lyon-II, uznaje mistykę za „szansę odnowy Kościoła poprzez pobudzenie ruchu świętości wśród ochrzczonych” (Bernanos: „Kościół potrzebuje nie reformatorów, a świętych”). Uważa, że w swym stosunku do Pisma Św. mistyka integruje się w życiu Kościoła; ten z kolei poprzez takiż stosunek nawraca ku źródłom swego życia i może poznać odnowę. Do życia Kościoła mistyka może wnieść energię i radość nadziei; do

mistyki Kościół dostarcza zasobów nadziei i słów umożliwiających jej słyszalność przez wszystkich.

Porównawczo analizując dokumenty zgromadzeń biskupich w Puebli, Medellin i San Domingo, Victor Codina SI – profesor Wyższego Instytutu Studiów Teologicznych w boliwijskim Cochabamba – dostrzega postępujący proces „parafianizacji” tak licznych w Ameryce Łacińskiej kościelnych wspólnot podstawowych, które jak gdyby nie uosabiają już nadziei Kościoła czy podstawowej jego komórki. Być może, ich nadmierne ongiś upolitycznienie doprowadziło do ustąpienia: najubożsi spośród ubogich odnajdują się w Kościołach zielonoświątkowych czy w sektach. Jednakże wspólnoty przeobrażają się: styl profetyczno-apokaliptyczny zastępują doświadczenia związane z mądrością ludu w jego codzienności, z wiedzą bardziej praktyczną i bliższą życiu; zanikł mistyczny entuzjazm rewolucyjny; w miejsce pewnej elitarności kościelnej pojawiła się więź z religijnością ludową, z bogactwem tradycji ludzkich i kulturowych, bez fundamentalizmu i dogmatyzmu; patriarchalna kościelność odsunęła się na rzecz wspólnoty o charakterze rodzinnym i obliczu feministycznym. Powolne konstytuowanie przez wspólnoty nowej tkanki społecznej oraz kościelnej w wolności i współuczestnictwie stanowi w istocie profetyczny zarys, którego pojawienie się pociąga dalekosieżne następstwa dla dzisiejszego społeczeństwa neoliberalnego (społeczeństwa konsumpcji, dyskryminacji, indywidualizacji) i również dla aktualnego Kościoła z nostalgiami za „christianitas” (dawną czy obecną). Codina marginalnie zaznacza fakt doniosły: gdy Ogólne Zgromadzenie Biskupów Latinoamerykańskich w San Domingo okazało się nieskłonny, by publicznie i uroczysto wyrazić prośbę o wybaczenie przewin z tytułu podboju i pierwszej ewangelizacji – wówczas lokalne wspólnoty podstawowe „przeciwstawiając się wszelkim trudnościom wewnątrzkościelnym i nawet policyjnym” zorganizowały masową celebrację eucharystyczną, prosząc o takie wybaczenie 27 X 1992, na stołecznym placu Bartolomé de Las Casasa, obok klasztoru dominikanów, w którym Montesinos wygłosił w 1511 r. adwentową homilię profetyczną na rzecz Indian.

Czy można mówić o mistycznym wymiarze w życiu wierzącego, który cierpi z tytułu niesprawiedliwości i zepchnięcia na margines – który wstępuje na drogę mającą go z tego wyzwolić? Gustavo Gutiérrez z wydziału teologii oraz nauk społecznych uniwersytetu w Limie, wielki patron latinoamerykańskiej teologii wyzwolenia, za najważniejsze dla wiary chrześcijańskiej wydarzenie kresu drugiego milenium uznaje: energię Kościołów lokalnych kulturowo odległych od Europy, siłę ich głosu oznaczonego cierpieniem i nadzieją, wkład ich refleksji teologicznej. Uważa, iż Kościoły chrześcijańskie jeszcze nie potrafiły przekroczyć zachodnich kategorii mentalnych i stylu życia z korzeniami osadzonymi w grecko-łacińskiej przeszłości. Tworzenie „cieplarni” mających odtwarzać klimat europejski w zamorskich środowiskach prowadziło do sytuacji sztucznych, bezprzyszłościowych. Doświadczenie uciemnienia okazuje się płodną glebą dla mistycznego wymiaru życia chrześcijańskiego. Z poboczy swych własnych Kościołów uciemnieni odzyskują pełnoprawny status uczniów Jezusowych. Bóg Jezusowy to Bóg zapomnianych i zepchniętych na margines. Gutiérrez przywołuje tak płodne pojęcie „wtargnięcie ubogiego”: występuje to

wszędzie i pozwala dostrzec okrutne ubóstwo, od wieków będące udziałem znacznej większości populacji globu. Oś duszpasterstwa kościelnego teolog zapisuje znamienne: „preferencyjna (ubóstwo duchowe) opcja (solidarność z ubogimi) na rzecz ubogich (ubóstwo rzeczywiste)” – to duchowość teologii wyzwolenia. Owa opcja w swym jądrze obejmuje element duchowy i mistyczny, element bezinteresownego doświadczenia przydający jej głębię i moc; ona to oznaczyła tych wszystkich, nie znanych środowiskom masowego przekazu, którzy w swym przybliżaniu się do ubogich obierają drogę świętości.

Mistyczne przybliżanie się do Boga stanowi stromą ścieżkę, wymykającą się z ram powszedniej religii, twierdzi w postowiu Duquoc. Nie wszyscy mogą tkwić w nocy ciemnej bez narażania się na szaleństwo; niezbędne są strefy wypoczynku i współczucia. To właśnie instytucja religijna zwalnia od stawiania wobec pustki czy nocy, łagodzi rozerwania, zapewnia okrężny szlak bardziej przystosowany do słabości zwykłego śmiertelnika. Instytucja zapewnia oderwanie się niezbędne dla równowagi wierzących poprzez symboliczne gromadzenia wiernych (liturgie w różnych celebracjach i pielgrzymkach to jak gdyby pozoryzacje Królestwa Bożego – a Jan Paweł II doskonale pojmuje, twierdzi dominikanin, konieczność religijnych uroczystości), ustalanie dyscypliny (umysłem nie w pełni ukształtowanym należy wyznaczać zarówno orientacje podtrzymujące egzystencję, jak też zakazy zapobiegające rozwarstwianiu wspólnoty ludzkiej), dostarczanie obiektu dla agresywności (mierność kościelnego zarządzania w zestawieniu z podniosłością jego ideałów sprzyja regulacji agresywności w strefie religijnej).

Zeszyt tu omawiany nie jest – i nie może być – spójny: każde doświadczenie mistyczne, każda doń droga są najwyraźniej indywidualne i jednostkowe. Pewną wspólną cechą wydaje się być nieufność do instytucji kościelnej, podejrzliwość – zresztą odwzajemniana. W pierwszej dekadzie XX w. Péguy – nie będący przecież mistykiem, choć często urzeczony mistyką – doszukiwał się zbieżności trzech mistycyzmów: judaistycznego, chrześcijańskiego oraz francuskiego; pisał chyba z gorzkim ubolewaniem: „Polityczne siły Kościoła zawsze kierują się przeciw mistyce – zwłaszcza przeciw mistyce chrześcijańskiej”. Ale doświadczenia mistyczne są udziałem nielicznych: wszak z ich poszukiwania mogą też rezygnować ci, których początkowo przyciągała ta duchowa przygoda. I dlatego też łagodzące niejedne ostrości postowie Duquoca wolno uznać za przekonujące docenienie kościelnej („instytucjonalnej”, jak by to niektórzy zapisali) wstrzemięźliwości jako właściwego, bo „ubezpieczającego”, szlaku dla zbiorowości wierzących.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*