

# Andrzej Siemieniewski

---

## Mistyka chrześcijańska mistyka niechrześcijańska, granice podobieństw

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 7/2, 93-105

---

1999

Artykuł został 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.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

## MISTYKA CHRZEŚCIJAŃSKA MISTYKA NIECHRZEŚCIJAŃSKA GRANICE PODOBIENSTW

### a. „Listowe” świadectwo

W majowym numerze czasopisma „List” w roku 1999 ukazało się arcyciekawe świadectwo o. Jacka Bolewskiego na temat jego zetknięcia się z duchowością religii Wschodu<sup>1</sup>, zwłaszcza w postaci praktyk jogi i buddyzmu zen. Lektura tego tekstu może się stać pretekstem do kilku refleksji. Najpierw, pozwala uświadomić sobie, jak opisana tam droga duchowa wspaniale ilustruje biblijne prawdy dotyczące poszukiwania i znajdowania Boga w życiu. Wielka wdzięczność należy się za to świadectwo wyrażone na przykład w takich słowach: „Moje zainteresowania Wschodem zaczęły się w czasie, gdy po omacku szukałem dla siebie drogi duchowej”, albo: „Mogę pytać siebie, dlaczego tak długo trwały moje poszukiwania po stronie Wschodu. Gdybym w chrześcijaństwie wcześniej znalazł odpowiednie dla mnie formy duchowości, moja droga na pewno trwałaby krócej”. Kiedy chrześcijanin czyta takie wyznanie, nie może nie przypomnieć sobie tego, co objawione zostało w Biblii przez Apostoła Pawła: „Bóg z jednego człowieka wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwe czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas” (Dz

---

<sup>1</sup> J. Bolewski, *Od hatha jogi do modlitwy Jezusowej (świadectwo)*, „List” 175(1999)nr 5, s. 8-12.

17, 26-27). Wspaniałym potwierdzeniem tych biblijnych słów jest fakt, że Bóg i dziś przynagla wielu ludzi, aby szukali Go na różne sposoby i odnajdywali Go.

Na drugim jednak miejscu lektura omawianego tekstu z majowego „Listu” przywołuje potrzebę zadania kilku pytań. Pytania te rodzą się na przykład, gdy czytamy: „Kiedy wstąpiłem do nowicjatu dowiedziałem się, że ówczesny magister nowicjatu, usiłował przekonywać nowicjuszy do praktykowania prostszych ćwiczeń jogi”. Czy nie warto tu przywołać refleksji na temat asymilowania praktyk ascetycznych i medytacyjnych religii Wschodu, wyrażonej kiedyś przez jednego z największych teologów XX wieku, Hansa Ursa von Balthasara, w ostatnim czasie swojego życia kardynała Kościoła katolickiego. Balthasar – komentując w latach siedemdziesiątych właśnie użytek z medytacji wschodniej czyniony wśród katolików, a zwłaszcza wśród osób powołanych na sposób zakonny do kontemplacji – napisał artykuł pod znamienym tytułem: *Medytacja jako zdrada*. Cytował tam między innymi świętego Pawła: „Obawiam się jednak, ażeby nie były odwiedzione umysły wasze od prostoty i czystości wobec Chrystusa w taki sposób, jak w swojej chytrności wąż uwiódł Ewę. Jeśli bowiem przychodzi ktoś i głosi wam innego Jezusa, jakiegośmy wam nie głosili, lub bierzecie innego ducha, któregoście nie otrzymali, albo inną Ewangelię, nie tę, którąście przyjęli – znosicie to spokojnie” (2 Kor 11, 3-4). Dodał też: „najłatwiej zwieść Ewę, gdy wąż swoją «nową Ewangelię» ogłasza pod płaszczykiem asymilacji kulturowej”<sup>2</sup>.

Podobne refleksje można by snuć przy czytaniu dalszych fragmentów intrygującego „Listowego” świadectwa. Czytamy tam: „Poznałem osobiście o. H. E. Lassellego (jezuitę) i wziąłem udział w prowadzonych przez niego kursach [...] Zapropomował mi prowadzone przez siebie kursy we franciszkańskim ośrodku w Bawarii. Była tam hala wybudowana w latach siedemdziesiątych całkowicie w japońskim stylu zen. Kursy medytacyjne także były prowadzone w stylu buddyjskim”. Można odwołać się – na drodze skojarzenia – do wspomnień z lektury tekstu innego księdza, też ukształtowanego według duchowości jezuickiej. Księdzem tym był właśnie teolog i późniejszy kardynał, von Balthasar. On zgola inaczej oceniał takie praktyki: „Nie można by zadać Kościołowi bardziej wewnętrznej i śmiertelnej rany, niż gdyby zakony opuściły eksponowane miejsce swojej chrześcijańskiej medytacji, którą sprawują zastępczo dla całego Kościoła i świata, aby wycofać się za parawan medytacji niechrześcijańskiej. [...] Nie można by nazwać tego inaczej, jak zdradą ukrzyżowanej miłości Bożej [...], jak cudzołóstwem w o wiele straszniejszym znaczeniu, niż odnosiło się to do synagogi (por Ez 16)”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> H. Urs von Balthasar, *Meditation als Verrat*, „Geist und Leben” 50(1977) nr 4, s. 265.

<sup>3</sup> Tamże, s. 266.

Jest prawdą, że w „Listowym” tekście o. Jacek Bolewski przestrzegał, że „kto w agresywny i lękowy sposób podchodzi do innych religii, pokazuje, że czegoś jeszcze brakuje w jego duchowości, że nadal nie zintegrował swojego poprzedniego doświadczenia”, ale jednak Balthasar – może rzeczywiście w porywie jakiegoś świętego gniewu – pisał na temat zastępowania medytacji chrześcijańskiej medytacją dalekowschodnią: „trzeba pokryć oblicza wstydem na widok zdrady w samym sercu twierdzy Kościoła.” A coś z „zastępowania” było w opisanym w „Liście” ośrodku, skoro czytamy, że w czasie kursów medytacji „jedynym chrześcijańskim akcentem były codzienne Eucharystie”.

Do refleksji sprowokowanych omawianym tekstem dodać można jeszcze jedną uwagę na marginesie. Chyba jednak zbyt swobodnie został też na końcu wspomnianego świadectwa przedstawiony problem „zakwestionowania ostatnio książek Anthony de Mello”. Może warto zestawić pewien ton pojawiający się u A. de Mello z tonem teologii apologetycznej płomienistego Balthasara. O ile A. de Mello określił zamysł jednego ze swych pism tak: „Pojawiający się w tych opowiadaniach Mistrz jest w równym stopniu Lao-Tse i Sokratesem, co Budda i Jezusem, czy Zaratustrą i Mahometem”<sup>4</sup>, to Balthasar z kolei potrafił napisać: „ci, którzy mniemają, że ostatecznie «jest to wszystko jedno», że uśmiechnięty Budda i umierający ze strasznym krzykiem Opuszczony-przez-Boga to ostatecznie przejawy tej samej głębi bytu” – są „niebezpiecznymi synkretystami”<sup>5</sup>.

Po tych kilku uwagach wstępnych można teraz nieco wnikliwiej przyjrzeć się relacjom zachodzącym między mistyką chrześcijańską a mistyką niechrześcijańską, oraz granicom możliwości dokonywania między nimi porównań.

## b. U źródeł mistyki: Biblia i Tradycja

Etymologicznie rzecz ujmując, pojęcie „mistyka” wywodzi się z biblijnego słowa „tajemnica” (*mysterion*). Jest ono używane w Nowym Testamencie na określenie sensu przypowieści, które były zakryte przed innymi, ale uczniom dane było właśnie poprzez nie poznać „tajemnicę” Królestwa (por. Mk 4, 11 lub Mt 13, 11). Tajemnica przypowieści jest zakryta, a odkrywa się w skierowanej do Apostołów katechezie Jezusa, jako że wtedy sens słów Zbawiciela objawiony jest przez samego Ojca. Chrystus wskazuje, że tajemnicą tą jest Królestwo Boże (*mysteria tes basileias tou theou*; Łk 8, 10), a ostatecznie „Chrystus pośród was” (Kol 1, 27). Poznanie tej tajemnicy to poznanie samego Boga (*mysterion tou theou*; 1 Kor 2, 1) oraz poznanie Chrystusa, gdyż „tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do

<sup>4</sup> A. de Mello, *Minuta mądrości*, Kraków 1992, s. 7.

<sup>5</sup> H. Urs von Balthasar, *Meditation als Verrat*, s. 267.

Chrystusa i Kościoła” (*to mysterion touto mega estin*; Ef 5, 32). Tak też trzeba rozumieć przeniesienie pojęcia tajemnicy na życie Kościoła, który żyje „wielką tajemnicą pobożności” (*mega estin to tes eusebeias mysterion*; 1 Tm 3, 16). Apostoł Paweł mówi nawet o *sofias en mysterio*, o mądrości mającej postać tajemnicy, nabytej nie tylko poprzez studium lub przez słuchanie, ale także przez miłość Chrystusa (1 Kor 2, 6-9). Wszystkie te znaczenia i podteksty ujawniały się w długiej historii chrześcijańskiej mistyki<sup>6</sup>. Do dzisiaj też powinny pozostawać kryterium oceny różnych rodzajów mistycyzmu z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej.

Najgłębszym i najbardziej oczywistym źródłem mistycyzmu chrześcijańskiego jest Pismo święte. Niektóre teksty biblijne odegrały w tej mierze rolę zupełnie kluczową, jak na przykład modlitwa „Ojcze nasz”. Szczególnie w starożytności Kościoła, a także jeszcze w średniowieczu, bardzo wyraźnie widać, że te dwa słowa – „Ojcze nasz” – zawierają całą sumę mistycznej energii chrześcijaństwa. Starożytny Kościół uczył się modlitwy na komentarzach do tego tekstu<sup>7</sup>. Wielu wybitnych autorów starożytności – Tertulian, Orygenes, Cyprian – uważało, że zadanie wprowadzenia do sztuki modlitwy chrześcijańskiej wypełnią najlepiej, jeśli skomentują werset po wersecie, kolejne wezwania Modlitwy Pańskiej, jako że zawierała ona w załączku całość chrześcijańskiego przeżycia. „Gdy mówimy «Ojcze» – uznajemy Boga, w Ojcu – wzywa się i Syna, nie pomija się tu i Matki – [którą jest nasz] Kościół”<sup>8</sup>. „Niech pozna Ojciec słowa swojego Syna: gdy się modlimy, mamy Go u Ojca za obrońcę z racji naszych grzechów, posługujemy się słowami naszego Obrońcy”<sup>9</sup>.

Wybitny walor – zarówno świadectwa życia mistycznego, jak i zaproszenia do takiego przeżywania wiary – mają niektóre teksty Pawłowe. Warto tu przytoczyć przede wszystkim słowa: „Ja dla Prawa umarłem przez Prawo, aby żyć dla Boga: razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 19-20); „Ten, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17), oraz: „My wszyscy z odsłoniętym obliczem oglądamy jak w zwierciadle chwałę Pana i przemieniamy się w ten sam obraz, osiągając coraz większy stopień chwały, a sprawcą tego jest Pan – Duch” (2 Kor 3, 18)<sup>10</sup>.

Przez wszystkie wieki istnienia Kościoła niewyczerpanym pokarmem dla pobożności mistycznej stawały się opisy biblijnych scen: wejście Mojżesza na Górę

<sup>6</sup> Por. L. Bouyer, *The Christian Mystery*, Edinburgh 1990, s. 5-18.

<sup>7</sup> Por. W. Johnston, *Mystical Theology - the Science of Love*, London 1996, s. 29.

<sup>8</sup> Tertulian, *De oratione* 2, 1, [w:] W. Turek (red.), *Tertulian (Ojcowie żywi XV)*, Kraków 1999, s. 215.

<sup>9</sup> Św. Cyprian, *De dominica oratione*, 3.

<sup>10</sup> Według *Biblii Poznańskiej*.

Synaj; Przemienienie Jezusa na Górze Tabor; Ostatnia Wieczerza. Więcej nawet, panowało generalne przekonanie, że czytanie Pisma jest samo w sobie rodzajem mistycznego doświadczenia religijnego, gdyż sam Duch Święty prowadzi wtedy chrześcijanina czytającego Biblię do osobistego spotkania z przemawiającym w objawionym tekście Ojcem i Synem<sup>11</sup>. Jakkolwiek myśl ta była obecna u wszystkich wielkich pisarzy chrześcijańskiej starożytności, to szczególnym wyrazicielem takiej pobożności stał się w tamtych czasach Orygenes. Uczył on, że spotkanie z natchnionym tekstem biblijnym jest równoważne spotkaniu z samym Bogiem: „Pismo św. poucza, że ofiary ze zwierząt o rozszczępionych kopytach i przeżuwiających są czyste i miłe Bogu. Oznacza to, że sprawiedliwi torują sobie drogę do Ojca i do Syna przez wiarę (symbolem tego jest stałość zwierząt o rozszczępionych kopytach) i przez Słowa Boże, które [...] na nowo ciągle przeżuwiają w schowku duszy”<sup>12</sup>.

Najważniejsze źródła mistyki chrześcijańskiej są więc ściśle biblijne, a wielcy mistycy Kościoła odnosili się chętnie zarówno do Biblii Hebrajskiej, jak i do pism Nowego Testamentu<sup>13</sup>.

W historii chrześcijaństwa zdarzały się bardzo krytyczne opinie wypowiedane pod adresem mistyki. Liberalny protestantyzm występował systematycznie z podejrzeniem, że mistycyzm jest rodzajem „helleńskiego trądu”, który zaraził pierwotną, biblijną wiarę chrześcijańską. Oskarżenia te szczególnie często odnosiły się do Dionizego Areopagity, ale obejmowały także wielu innych Ojców i pisarzy Kościoła<sup>14</sup>. Gdy stoimy wobec tych zarzutów, wypada się zgodzić, że hellenizm stał się źródłem wielu pojęć mistyki chrześcijańskiej. Pojęcia te jednak zostały przetransponowane i napelnione zasadniczo biblijną treścią. Konieczność zapożyczenia słownictwa z istniejącej uprzednio religii jest zresztą oczywista. W końcu biblijne słowa „Bóg” (*Theos*) lub „zbawienie” (*soteria*) też były najpierw używane dla wyrażenia pogańskich pojęć religijnych, a dopiero później zostały zastosowane dla oddania orędzia objawienia judeochrześcijańskiego. Podobnie więc należy zrozumieć historię słowa *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 wiary. W tym sensie „mistyczne” mogło być najpierw rozumienie Biblii przez czytającego ją chrześcijanina, gdyż zawiera ona tajemnicę Chrystusa. Tylko „mistyczna interpretacja”, to

<sup>11</sup> W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 30.

<sup>12</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 7, 18, Warszawa 1994, s. 308.

<sup>13</sup> Por. L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 99-129.

<sup>14</sup> Tamże, s. 206-230.

jest interpretacja w Duchu Świętym, może tę tajemniczą treść odkryć i przeniknąć. Następnie „mistyczne” mogło być rozumienie Eucharystii (gdyż jest ona „wielką tajemnicą wiary”), a w końcu „mistyczne” jest całe chrześcijańskie doświadczenie egzystencjalne w tym sensie, że nie jest ono tylko „cielesne”, ale przekracza naturalne zdolności ludzkiego ducha, jest spotkaniem z tchnieniem Ducha Świętego<sup>15</sup>.

Najważniejszym sposobem przekraczania naturalnego doświadczenia religijnego było dla chrześcijan wejście w przestrzeń objawionej im i ofiarowanej miłości Boga. Największym osiągnięciem wybitnego starożytnego mistycznego egzegety i interpretatora Biblii, Orygenes, było właśnie podkreślanie miłości jako sedna i centrum chrześcijańskiej modlitwy. Mistyczna teologia od niego poczynawszy, a więc właściwie od samego początku, stała się teologią miłości<sup>16</sup>.

Samą nazwę „teologia mistyczna” wprowadził Dionizy Pseudoareopagita przez tytuł swojego dzieła: *Peri mystikes theologias* („O teologii mistycznej”). Kontynuował on tradycję mistycznej teologii negatywnej (apofatycznej) Ojców Kapadoczkich<sup>17</sup>. Jego myśl stała się więc tym samym teologią tajemnicy. Nie można jednak zapominać, że Kapadocczycy byli też teologami Trójcy, i to wybitnymi, a więc uznawali – komplementarnie – teologię pozytywną (katafatyczną)<sup>18</sup>. Również Dionizy stosował w wielu dziedzinach teologię katafatyczną, na przykład w eklezjologii i w teologii liturgii. Jego myśl nabierała wtedy charakteru wybitnie skrypturystycznego i eklezjalno-liturgicznego i wykazywała cechy zarówno apofatyczne (gdyż Boga nie sposób w pełni poznać za pomocą intelektu), jak i katafatyczne (skoro można Go poznać: przez miłość). Ten podwójny charakter chrześcijańskiej teologii mistyki miał już na stałe pozostać jej cechą. Jest ona nie do pomyślenia bez systematycznego odwoływania się do danych biblijnych, do konkretnej treści chrześcijańskiego Objawienia.

<sup>15</sup> W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 35.

<sup>16</sup> Tamże, s. 19. Nieco inną opinię w tej materii przedstawia kierowana przez M. Eliade *Encyklopedia religii*, gdzie czytamy, że mistyka chrześcijańska aż do późnego średniowiecza była mistyką obrazu Bożego, jakim jest człowiek (*misticism of image*), a dopiero od XII wieku nastąpiła zasadnicza zmiana: „postawa wobec Boga stała się bardziej ludzka i afektywna”. Dlatego określenie „mystyka miłości” (*misticism of love*) zostało zastosowane tylko dla nowożytnej mistyki. Orygenes jest stawiany jako twórca teologii mistyki obrazu, choć jest też podkreślony element miłości w jego dziele. To właśnie ten element odróżnia Orygenes od filozofii neoplatońskiej. Ale jednak w człowieku jest godny miłowania nie tyle człowiek jako całość, co ten jego element, który jest obrazem Bożym w duszy. Słowo Boże, pierwotny obraz Boga, mieszka w duszy, i dlatego dusza staje się obrazem Boga. L. Dupré, *Mysticism*, s. 254, [w:] *The Encyclopedia of Religion* (16 vols), red. M. Eliade, t X, New York 1987, s. 251-253.

<sup>17</sup> W. Johnston, *Mystical theology*, dz. cyt., s. 19-20.

<sup>18</sup> Tamże, s. 21-22.

Jakkolwiek teologia Dionizego pełna była neoplatońskiego słownictwa sugerującego ucieczkę od materii w stronę czystego ducha, to jednak można ją całą zinterpretować ściśle skryptyrystycznie w świetle kilku znaczących fragmentów z dzieła *O imionach Bożych*. Po pierwsze więc, „Nie wolno nam ani mówić, ani nawet myśleć o ukrytym Bóstwie ponadesencjalnym, jak tylko o tyle, o ile rzeczy te są objawione nam w Piśmie świętym”<sup>19</sup>, oraz: „Wielki Paweł, otrzymawszy udział w ekstazy mocy, mówi: «Żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus»: prawdziwie kochający, wychodzący poza siebie ku Bogu i nie posiadający własnego życia, ale posiadający i kochający życie Tego, za którym tęskni”<sup>20</sup>. Jeśli więc można mówić tu o „ucieczce”, to jest to ekstazy wędrowka ku przedmiotowi miłości, ku Bogu. Dlatego później Dionizy był interpretowany w świetle Pieśni nad Pieśniami. Tę samą linię teologii mistycznej reprezentował w starożytności św. Augustyn, a po nim średniowieczny autor *Obłoku niewiedzy* i św. Jan od Krzyża.

W tradycji chrześcijańskiej specjalne skojarzenia mistyki z odwoływaniem się do „czystej modlitwy” (*proseuche kathara*) wprowadził w czwartym wieku mnich Ewagriusz. Była to modlitwa bez obrazów i pojęć, modlitwa „nie-myślenia”, co odsyłało do elementu apofatycznego. Ale równocześnie silnie obecny był w tej modlitwie akcent trynitarny i skryptyrystyczny. Podobnie do Ewagriusza nauczał też Jan Kasjan, który obok modlitwy ciszy uczył modlitwy powtórzeń, co rozpoznało się później jako hezychazm<sup>21</sup>. Hezychazm – od greckiego słowa *hesychia* („spokój”) – polegał na rozpowszechnianiu rodzaju „techniki modlitwowej”, której celem było „przebóstwienie”, *theosis*. Teoretykiem i obrońcą hezychazmu był Grzegorz Palamas, który musiał go bronić w XIV w. przed krytyką ze strony Barlaama z Kalabrii<sup>22</sup>. Grzegorz stworzył „teologię światła” widzianego w tajemniczy sposób przez świętych, oraz teologię energii niestworzonych - energii światła i miłości<sup>23</sup>. Wielką rolę we wschodniej teologii mistycznej odegrał też w X w. Symeon Nowy Teolog, przez podkreślanie, iż wiara musi być odczuwana jako duchowy „ogień” i „światło”.

O ile Kościół Wschodu czuł się zobowiązany bronić mistyków (na przykład Sobór w Konstantynopolu w 1353 roku zajął się nauką Palamasa i zaakceptował ją), o tyle na Zachodzie uważano, że przeżycia mistyków nie mają specjalnej wagi dla teologii<sup>24</sup>. Podczas gdy na Wschodzie doświadczenie mistyczne uważano za

<sup>19</sup> Dionysius the Areopagite, *The Divine names*, I, 1, London 1940, s. 51; por. W. Johnston, *Mystical theology*, dz. cyt., s. 39.

<sup>20</sup> Dionysius the Areopagite, *The Divine names*, IV, 13, dz. cyt., s. 106.

<sup>21</sup> W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 23.

<sup>22</sup> Tamże, s. 74-77.

<sup>23</sup> P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, Kraków 1996, s. 37-74.

<sup>24</sup> W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 87.



jedno z ważnych kryteriów teologii, to na Zachodzie nie służyło nawet za materiał do wyciągania teologicznych wniosków.

Teologia modlitwy stała się praktyczną nauką pastoralną stosowaną głównie wobec mnichów. Ideał monastyczny – syntezę liturgii i osobistej miłości do Jezusa – podsumowuje łacińska maksyma: *Semper in ore psalmus, semper in corde Christus* (Na ustach zawsze psalm, a w sercu zawsze Chrystus). Liturgia traktowana była jako uprzywilejowane miejsce rodzenia się modlitwy ciszy, a modlitwa ciszy – jako sposób wejścia w tajemnicę Chrystusa i Trójcy<sup>25</sup>. Teologia modlitwy stała się owocem liturgii.

Samo przymiotnikowe określenie „mistyczny” nie było powszechnie używane przed Dionizym, a na Zachodzie weszło w użycie dopiero w późnym średniowieczu. Słowo to w postaci rzeczownikowej – „mistyka” – jest natomiast całkiem nowożytnie. Wcześniej dla oddania tej samej treści używano raczej słowa „kontemplacja” – tak na przykład czynili św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki i św. Bernard z Clairveaux. Słowo to, *contemplatio*, jest tłumaczeniem greckiego terminu *theoria*<sup>26</sup>. Wraz z Augustynem teologia modlitwy coraz bardziej stawała się teologią łaski.

Teologia mistyczna dzisiaj przejawia coraz bardziej charakter pastoralny, starając się pomóc ludziom na drodze do Boga. Nurt ten zapoczątkowany został praktycznie już od czasów Dionizego, gdyż taki właśnie – praktyczny – charakter miała jego *Teologia mistyczna*<sup>27</sup>. W sensie ścisłym jednak mistyczna teologia jako stopniowo wyodrębniająca się dziedzina teologii praktycznej powstała w XIV wieku, kiedy to działali Jan Ruysbroeck i Jan Gerson oraz autor *Obłoku niewiedzy*. W tym właśnie kontekście powstała definicja teologii mistycznej Jana Gersona, mówiąca o doświadczalnej wiedzy o Bogu otrzymanej na mocy zjednoczenia miłości (*Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum*)<sup>28</sup>. Ważnym bodźcem rozwoju tego kierunku zainteresowań teologicznych był fakt, że teologia scholastyczna nie spełniała już wtedy roli duszpasterskiej wobec ludzi kroczących drogą mistycznego doświadczenia.

Niezmiernie istotnym etapem uzupełniającym teologię mistyczną w XVI wieku było dzieło hiszpańskich karmelitów: św. Teresa z Avila wniosła silny akcent na Inkarnację Syna Bożego (więź z Chrystusem wcielonym), a św. Jan od Krzyża – pojęcie miłości podkreślającą, że wiedza o Bogu pochodzi właśnie z miłości<sup>29</sup>.

Dwudziestowieczna dyskusja w obrębie Kościoła katolickiego na temat pojęcia i znaczenia mistyki również zawiera niezmiernie pouczające próby rozwiązania nowych problemów. Austriacki teolog, jezuita J. Sudbrack za najbardziej re-

<sup>25</sup> Tamże, s. 24.

<sup>26</sup> Tamże, s. 26.

<sup>27</sup> Tamże, s. 37.

<sup>28</sup> [Za:] tamże, s. 73.

prezentatywne dla dwudziestego stulecia uważa cztery stanowiska wyrażone przez następujących teologów: A. Poulain, A. Sadreau, A. Mager i K. Rahner.

A. Poulain SJ (1836-1919) uważał, że mistyka oznacza radykalne przeciwieństwo w stosunku do „normalnego” chrześcijaństwa. Sfera mistyczna obejmowała by nadprzyrodzone stany, do których nie sposób dojść na drodze przyrodzonej. Głównym wyznacznikiem mistyki byłyby elementy poznawcze i ich radykalna odmienność od normy chrześcijańskiej codzienności.

A. Saudreau (1859-1946) podkreślał ciągłość między mistyką a normalnym życiem wiary. Różnica polegałaby natomiast na stopniu intensywności. Podobnie też uważał R. Garrigou-Lagrange OP (1877-1964). Obaj podkreślali element miłości, jako najbardziej znaczący dla mistyki.

A. Mager OSB (1883-1946) również twierdził, że istotą mistyki nie są doświadczenia poznawcze lub emocjonalne, ale miłość<sup>30</sup>.

K. Rahner podkreślił 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<sup>31</sup>.

Teologia mistyczna pozostała w swoich podstawowych strukturach w zasadzie niezmienną aż do Soboru Watykańskiego II<sup>32</sup>.

### c. Mistycyzm - fenomen niechrześcijański?

Negatywna ocena mistycyzmu rozwinęła się szczególnie w XIX i XX wieku. A. Ritschl głosił więc, że mistycyzm to owoc hellenizacji chrześcijaństwa, R.W. Inge – że mistycyzm to owoc syntezy św. Pawła i Plotyna, a F. Heiler głosił, że modlitwę mistyczną, czyli szukającą doświadczenia, jako „przedchrześcijańską” trzeba przeciwstawić modlitwie profetycznej. Ta ostatnia, jako specyficznie chrześcijańska, miałaby polegać na szukaniu woli Bożej, w przeciwieństwie do pogańskiego poszukiwania doświadczenia duchowego. A. Nygren głosił w tym kontekście, że postawę *agape*, charakterystyczną dla Nowego Testamentu, trzeba stanowczo przeciwstawić mistycznej i platońskiej postawie *eros*<sup>33</sup>. *Agape* byłaby mianowicie poszukiwaniem miłości jako oddania się na służbę miłowanemu Bogu. *Eros* zaś – poszukiwaniem wewnętrznych doznań w spotkaniu z metafizyczną obecnością bóstwa.

<sup>29</sup> Por. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* 18.

<sup>30</sup> J. Sudbrack, *Mystik*, Mainz/Stuttgart 1988, s. 77.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>32</sup> W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 70-73.

<sup>33</sup> Por. L. Bouyer, *The Christian Mystery*, dz. cyt., s. 263.

Wielkie zasługi w wyjaśnianiu właściwych akcentów związanych z użyciem terminu „mistyka” należą do francuskiego teologa duchowości, o. Louis Bouyer, który podkreślał, że jest wprost przeciwnie, niż głosili to wymienieni wyżej krytycy. Otóż według niego „mystycyzm Ojców i Tradycji, zarówno katolicki jak i prawosławny, ma za swoje źródło – a jest to też źródło samego słowa «mistyka» – tylko chrześcijaństwo świętego Jana i świętego Pawła, a wcześniej po prostu Ewangelię Jezusa, taką jak zrozumieli ją apostołowie, pojmowaną w kontekście czysto biblijnym i judaistycznym”. Co więcej, głosił L. Bouyer, „tylko przez analogię można porównywać chrześcijańską kontemplację (do której jedynie – podkreślmy z naciskiem, należy w sensie ścisłym termin «mistyczny») z kontemplacją platońską lub neoplatońską”<sup>34</sup>. Według tego teologa więc, pojęcie mistyki, zarówno co do etymologii, jak i treści, jest z gruntu chrześcijańskie.

W naszych czasach, dzięki pogłębionym studiom, na nowo zrozumiano wielkich mistyków chrześcijańskich, często wcześniej podejrzewanych o wyrażanie treści panteistycznych lub monistycznych, tyle że w chrześcijańskiej szacie słownej. Jako typowy przykład może tu służyć Dionizy Areopagita, którego pisma przytaczano niekiedy dla zilustrowania istnienia fali neoplatońskiej mistyki obcej Ewangelii, o którym natomiast na przykład J. Sudbrack pisze: „Dla Areopagity osią syntezy jest Jezus Chrystus. Stać się kimś jednym z tym, co Ostateczne, oznacza już nie tyle poświęcenie swojego bytu jednostkowego, uwarunkowanego materią, dla stopienia się z «Jednym», ale oznacza spotkanie miłości Bożej, która stała się Ciałem i Historią”<sup>35</sup>.

Jedno ze źródeł zaistnienia problemów wokół zintegrowania mistyki z tradycyjną judeochrześcijańską religijnością biblijną można odkryć w uwadze G. Scholema, odnoszącej się wprawdzie w intencji autora tylko do sytuacji w judaizmie, ale nie tracącej swojej aktualności również w stosunku do Kościoła katolickiego:

„Naturalnym i oczywistym wynikiem wrogości [do mistycznych prądów judaizmu] wielkich żydowskich uczonych było to, że kiedy właściwi strażnicy opuścili powierzone sobie pole, natychmiast zawładnęli nim najrozmaitsi fantasci i szarlatani. Pojawiły się najbardziej fantastyczne i najosobliwsze teorie [...] od błyskotliwych nieporozumień i przekręceń, [...] aż do pretensjonalnych oszustw”<sup>36</sup>.

Dlatego też nowożytna ewolucja słowa „mistyka” dryfowała niejednokrotnie w stronę takiego oto rozumienia: „mistyka zaczyna się tam, gdzie kończy się racjo-

<sup>34</sup> Tamże, s. 264.

<sup>35</sup> „Der Fleisch – und Geschichte – gewordenen Liebe Gottes begegnen”, J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 34.

<sup>36</sup> G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, Warszawa 1997, s. 27-28.

nalność<sup>37</sup>. Tę deformującą istotę mistyki ewolucję można obserwować na kilku płaszczyznach, na poziomie filozoficznym, psychologicznym i ezoterycznym.

W sensie filozoficznym ową narastającą deformację pojmowania mistyki dobrze zapewne ilustrują słowa Schopenhauera: „nauka Buddy i Eckharta są – w tym co istotne – identyczne, choć u Eckharta w więzach jego chrześcijańskiej mitologii, a w buddyzmie te same myśli przedstawione są w sposób prosty i jasny, o ile oczywiście religia może być jasna”<sup>38</sup>. Całkowita jasność miała być oczekiwana dopiero, jak łatwo się domyślić, u autora cytowanych słów.

Wspomniana ewolucja w sensie psychologicznym oznaczała wykształcenie się przekonania, że to, co „mistycy i nauczyciele duchowości przeczuwali, to właśnie psychologia odnalazła poprzez swoje odkrycie podświadomości: wyobrażenia Boga i jego działania są realne tylko w *psyche* człowieka”<sup>39</sup>.

W końcu ewolucja w kierunku ezoterycznym polegała na głoszeniu, że „Bóg i człowiek stają się czymś jednym w swej transcendencji; nieśmiertelność i ostateczne zbawienie związane są z przekształceniem się indywidualnego Ja w niewyobrażalny Absolut”<sup>40</sup>.

Jednak sformułowania, które są podobne, a używane są w różnych religiach, niekoniecznie muszą oddawać podobne treści. Ujawnia się to na przykład, gdy William Johnston zestawia dążność do łączenia kontemplacji i działania u mnichów chrześcijańskich i w pewnych nurtach buddyzmu. O chrześcijanach żyjących na sposób monastyczny pisze: „Po recytacji godzin liturgicznych, po świętowaniu Eucharystii i po czasie cichej modlitwy, mnisi pracowali na polach i w obejściu domowym [...] karmili i poili biednych i chorych”. Zaraz potem dodaje opis życia mnichów buddyjskich, by ukazać podobieństwo struktury życia monastycznego w różnych religiach: „Ci, którzy medytują, jak i ci, którzy praktykują sztuki walki [...] wchodzą w stan świadomości umysłu przepływającego przez każdą część ciała [...] człowiek jest zjednoczony z herbatą lub mieczem, z łukiem lub z kwiatem”<sup>41</sup>. Takie szukanie analogii jest bardzo pouczające, ale raczej na zasadzie ostrzeżenia: nastąpiło tu przecież zatarcie specyfiki ewidentnie bardzo odmiennego łączenia kontemplacji z działaniem, a także w ogóle odmiennego pojmowania zarówno „kontemplacji”, jak i „działania”! Medytacyjne świętowanie Eucharystii z trudem znajdzie analogie z buddyjską medytacją „zjednoczenia z kwia-

<sup>37</sup> „Mystik beginnt dort, wo die Rationalität aufhört”, [za:] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 44.

<sup>38</sup> A. Schopenhauer, [za:] tamże, s. 40.

<sup>39</sup> Tamże, s. 41. Por. też: „Whatever it may be on its farther side, the «more» with which in religious experience we feel ourselves connected is on its hither side the subconscious continuation of our conscious life”, W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1976, s. 396.

<sup>40</sup> J. Ziesel, [za:] J. Sudbrack, *Mystik*, dz. cyt., s. 42.

<sup>41</sup> W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 328.

tem”, a karmienie chorych nie całkiem przypomina jako „działanie” sztuki walki wschodniej.

#### d. Potrzeba zachowania specyfiki mistyki chrześcijańskiej

R. C. Zaehner stwierdził, iż w naszych czasach stało się banałem mówić, że wszelki mistycyzm jest zasadniczo «jeden i ten sam». Ów banał, z którym polemizował Zaehner, stał się obecnie własnością szerokich rzesz opinii publicznej. Dotyczy to zarówno skojarzeń związanych z terminem „mistyka”, jak i – szerzej ujmując – problemu tak zwanej „duchowości”, coraz częściej potocznie kojarzonej z religijnością „w ogóle”, niezależnie od tego, czy jest ona oparta na danych chrześcijańskiego Objawienia czy też nie.

J. Sudbrack słusznie przypomniał, że sam termin „duchowość” (ang. *spirituality*, niem. *Spiritualität*, od łac. *spiritualis*) jest specyficznym chrześcijańskim neologizmem. Powstał on jako tłumaczenie grecko-biblijnego słowa *pneumatikos* (od gr. *pneuma* – duch) na potrzeby łacińskiego tekstu Biblii. Zgodnie z etymologicznym i historycznym sensem należałoby odnosić pojęcie duchowości na pierwszym miejscu do działania Ducha Świętego w sercu chrześcijanina<sup>42</sup>.

Zbyt łatwy wydaje się taki proces konstruowania paraleli między kontemplacją Wschodu i Zachodu. Oto słyszymy, że w łacińskiej tradycji „wejście w życie mistyczne dokonuje się przez aktywne medytowanie nad jakąś sceną z Ewangelii, potem powtarza się wezwania, takie jak modlitwa Jezusowa, aż do czasu gdy pozostaje się w ciszy w sercu, nic nie robiąc, bez słów, po prostu będąc; wtedy powstaje wewnętrzny płomień, wewnętrzne światło zaczyna świecić, powstają nie stworzone energie”<sup>43</sup>. Czy nie rzuca się jednak w oczy, że tak sztandarowy mistyk chrześcijański jak św. Jan od Krzyża do końca życia codziennie sprawował Eucharystię (a tym samym aktywnie medytował nad sceną z Ewangelii – sceną z Wieczernika!) i do końca życia odmawiał Liturgię Godzin, medytując nad psalmami i innymi fragmentami spisanego Słowa Bożego. Bezsłowna i pozapojęciowa kontemplacja nigdy nie była jedyną formą modlitwy chrześcijańskiego mistyka.

Na tym etapie naszych refleksji konieczne należy zauważyć, że utożsamianie buddyjskiej pustki z pustką sanjuanistyczną nie jest usprawiedliwione. U św. Jana od Krzyża „pustka” jest „pełna” – wprawdzie nie pojęć i wyobrażeń, nie aktów intelektu lub pamięci, ale pełna świadomości obecnego przy człowieku osobowego i kochającego Wszechmogącego Boga: „Człowiek duchowy, gdy nie może rozmyślać, powinien nauczyć się trwać w miłosnej uwadze na Boga, [...] niech unika

<sup>42</sup> J. Sudbrack, *Neue Religiosität*, Mainz 1988, s. 75.

niepotrzebnych już form, wyobrażeń i rozmyślań [...] wtedy bowiem spełnia się to, co Pan mówi przez Dawida: *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus* («uspokójcie się i zobaczcie, że ja jestem Bogiem»)<sup>44</sup>.

W logice chrześcijańskiego wzrastania duchowego kontemplacja nie używająca metody dyskursywnej, czyli rozmyślenia, jest owocem poprzedniego rozmyślenia i logicznie z niego wynika. Oddzielanie świadomości obecności Boga od „ciemnej kontemplacji” nie nadaje się do opisywania mistyki chrześcijańskiej. Jasno wynika to na przykład ze słów św. Jana od Krzyża: „Celem rozmyślenia jest nabywanie pewnego stopnia poznania i miłości Boga [...] wiele aktów tych miłosnych poznań wchodzi w użycie tak ciągle, że stają się one w [duszy] stałą sprawnością [...] wówczas to, co dusza przedtem nabywała z trudem w poszczególnych poznaniach, staje się sprawnością: gdy tylko dusza stawia się przed Bogiem, wchodzi w akt poznania ciemnego, miłosnego, spokojnego i uciszonego”<sup>45</sup>. Wie zresztą o tym sam William Johnston, skoro na innym miejscu stawia pytanie o to, co specyficznie chrześcijańskie w modlitwie mnichów pustynnych, o to, co ich odróżnia od mnichów buddyjskich. Przy tak skonstruowanym pytaniu pada jego jasna i niepowątpiewalna odpowiedź: „Chrześcijańscy mnisi nieustannie czytali Biblię. Byli otwarci na Słowo Boże. Wypiewywali Mu chwałę w liturgii. Zbierali się na łamanie chleba i na celebrowanie nowego przymierza w Jego krwi”<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> W. Johnston, *Mystical Theology*, dz. cyt., s. 354..

<sup>44</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 15, 5.

<sup>45</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 14, 2.