

PRZEŁOM RELIGIJNY CZY NOWA GNOZA?

Fakt jest oczywisty: *religijność wschodnia* wtargnęła — w aspekcie regionalnym, a także duchowym — w rodzime, klasyczne chrześcijaństwo. Oceny tego należy z pewnością dokonywać ostrożnie. Również „wtargnięcie hellenizmu” w chrześcijaństwo pierwotne nie było upadkiem, lecz pozwoliło chrześcijaństwu zająć miejsce w ówczesnej kulturze i pomogło mu ostatecznie rozsadzić ramy judaizmu. Lecz jakaś ocena odbyć się musi; jak wówczas, gdy apologetci, Ireneusz, aleksandryjczycy i inni prowadzili spory z kulturą pogańską.

Jednakże zjawisko, o którym będzie mowa, nie daje się zawęzić do „wschodniej religijności” (Spotkanie religii światowych jest rzeczą ważną, wchodzi tu w grę jednak coś ważniejszego. Romano Guardini w ostatnich latach swego życia zakwalifikował ów fenomen jako niebezpieczeństwo „gnozy”. Z dwu węzłowych punktów widzenia można określić to zmienne znaczeniowo pojęcie; z punktu widzenia problemu metody: czy jakakolwiek metoda może wprowadzić człowieka w Absolut? i z punktu widzenia problemu pojmowania: czy duch ludzki może uchwycić Absolut, bądź drogą myśli, bądź doświadczenia, bądź też jeszcze głębszych sił?

Już owe węzłowe punkty widzenia dowodzą, że nie chodzi tutaj o łatwą odpowiedź „tak” lub „nie”. Także w chrześcijaństwie istnieją metodyczne drogi prowadzące do Boga i do doświadczenia Boga. Odpowiedzi okażą się bardziej złożone.

Materiał, który się tu nastrecza, jest tak szeroki, że cytowanie nie wchodzi w rachubę. Spis treści pewnej, szczegółowo traktującej rzecz propozycji książkowej (*Esoterik*, München) umożliwia pewną orientację: świadomość; joga, zen; psychologia form i psychologia transpersonalna; sny; bajki, mity, symbole; medytacja i sztuka; mistyka, metafizyka; ezoteryka (śmiesznie!); religie świata; Biblia; sufizm, islam; buddyzm; hinduizm; Indianie, szamanizm; przepowiednie; życie po śmierci, karma, reinkarnacja; okultyzm, magia, radiestezja; astrologia; tarot, kabała, numerologia, alchemia; harmonia; czytanie z ręki i z twarzy, grafologia; parapsychologia; PSI; fantastyczność; filozofia życia, autoterapia; teozofia, antropozofia, antropozoficznie zorientowana medycyna, antropozoficzna uprawa roślin, agrykultura i antropozoficzne od-

żywianie; duchowe metody lecznicze; medycyna nieprofesjonalna. Można by to z łatwością poszerzyć: religie młodzieżowe, czary, misteria antyczne, muzyka, grupy alternatywne, ruch zielonych. Można by także różnicować dalej, jak w przypadku hasła: Medytacja wschodnia. Chodzi tu wszak o fenomen całościowy.

Punkty wyjściowe

1. Tęsknota do siły magicznej (metody) i wiedzy tajemnej są w człowieku głęboko zakorzenione. Znakomicie redagowany miesięcznik „Esotera. Cudowny świat na granicy naszej wiedzy” dowodzi tego swoim wysokim nakładem. Podobnie — światowy sukces książek Castenady. Autor opowiada w pierwszej osobie o swoim spotkaniu z tajemniczym Indianinem, który wprowadza go do państwa sił magicznych: metamorfoza, opanowanie czasu i przestrzeni, poza życiem i śmiercią. W USA dyskutuje się o tym na płaszczyźnie akademickiej: powieść? symbolika? iluzja? fakt?

Rozległość skali tego wszystkiego sięga od oczywistego oszustwa aż po wiedzę ścisłą. Jednakże poza wszystkim, co występne i śmieszne, odsłania się w owym przekraczaniu granic migotliwa dwuznaczność zjawisk. Czy w tych doświadczeniach chodzi o Boga czy o coś innego? Czy można — jak donosi rosnąca literatura — powrócić ze śmierci do życia i zedrzeć przez to zasłonę z zaświatów? Czy chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie zastępowana jest teraz przez ścisłą wiedzę o życiu po śmierci? Czy Bóg i doświadczenie Boga pozwalają się metodycznie wymusić i opanować?

2. Przyrodnicy wierzą, z punktu widzenia swojej dziedziny, że możliwe jest uczynienie Absolutu uchwytnym. Są to wysoko kwalifikowani fachowcy, głównie fizycy, ale także biologowie. R. Ruyter nazywa ich „gnostykami z Princeton” i zalicza do nich również C. Fr. von Weizsäckera z jego mistycznymi przeżyciami. Fr. Capra sądzi, że fizyka (nowoczesna nauka) i mistyka (religijne doświadczenie) łączą się tutaj w jedność. Najbardziej uchwytna jest próba zastąpienia wiary przez wiedzę i metodę w obrębie psychologii. Powiedzenie C. G. Junga, że nie musi on „wierzyć”, ponieważ „wie”, uchodzi chyba w tych kręgach za przestarzałe. Głębia świadomości stała się zgubą dla tego, co boskie. I głębia ta jest otwarta dla ingerencji człowieka. Dziś nawet narkotyczna metoda „rozszerzania świadomości” w kierunku boskości została zastąpiona przez *biofeedback*, a więc przez elektryczne sterowanie działalnością mózgu, które ofiarowuje człowiekowi egzystencjalne doświadczenie boskości i stawania się boskim.

Bóg jest redukowany do kosmicznej świadomości — zgodnie np. z tym, jak K. O. Schmidt komentuje Mistra Eckharta; albo do psychologicznej świadomości głębi, jak proponuje książka G. Wehra o Eckharcie.

Dziś wiemy, że człowiek jest istotą nieznaną, że drzemią w nim siły, których nie przeczuwamy, że Kosmos jest czymś więcej, niż maszyną, którą trzeba opanować technicznie. Ale Bóg chrześcijański bytuje ponad tym wszystkim daleko, nie jest żadną, choćby najgłębiej usytuowaną, immanencją świata.

3. W głębę takich, świadomych lub nieświadomych, postaw oczekiwania sączy się wschodnia religijność jak deszcz uporczywy. Korzenie indyjskich religii tkwią, jak sądzą M. Eliade i D. Langen, w fenomenie określonym jako szamanizm. Człowiek pierwotny pozostawał wobec natury w stosunku bezpośrednim, który stał nam się dzisiaj obcy. Stamtąd pochodziły jego siły, które toczyły grę między środowiskiem i ciałem, naturą i losem, materią i duchem. Gdy człowiek wznosił się na pozycję pana natury, wystąpił z owej naturalnej oprawy. W tradycjach religijnych subkontynentu indyjskiego czy też środkowoamerykańskich Indian rysy tej oprawy zachowały się; są one pielęgnowane i przekazywane dalej z generacji na generację, od mistrza do ucznia.

Zasadniczym powodem rozkwitu wschodnich religii na Zachodzie jest tęsknota do owego pierwotnego stanu. Ale nie zważa się przy tym na coś istotnego. Owe wschodnie tradycje oferowane są w postaci skarłalej, tylko jako spektakl, jako interes. Zatracają właściwy kierunek bez swych surowych religijno-ascetycznych ram. Chrześcijaństwo natomiast w centrum swego przesłania uczyniło zasadniczy krok ku Bogu, wolnemu Panu wszystkich tych sił — ponad tymi doświadczeniami. Przecucia tego Boga, które R. C. Zaehner ukazuje w pierwotnych tradycjach wschodniej religijności, giną w płytkiej reklamie.

4. Mając na uwadze takie tło, należy postawić pytanie o ruchy wewnątrzchrześcijańskie, grupujące się wokół medytacji i wokół odnowy w Duchu Świętym. Dążenia te są nie tylko prawomocne, ale i wysoce potrzebne dla dzisiejszej chrześcijańskiej egzystencji. Mogłyby stać się nicią przewodnią rozmów w dialogu religii światowych. Poprzez medytację i modlitwę charyzmatyczną odsłonięte zostają „zasypane” warstwy ludzkiej egzystencji, które mogą egzystencjalnie pogłębić chrześcijańskie dokonania i chrześcijańskie życie.

Ale może się to udać tylko pod warunkiem, że będziemy świadomi tego, w co się angażujemy. Psychologia przestrzega coraz bardziej — czynił to już C. G. Jung — przed niebezpieczeństwami

stojącymi przed człowiekiem pogrążającym się w swe *acheronta* i nie wiedzącym przy tym, co czyni. Rytualne spożywanie *peyotlu* Indian prowadzi w sposób nieunikniony do katastrofy, gdy próbuje tego ciekawy Europejczyk pozbawiony wewnętrznego religijnego ładu.

Metody i doświadczenia wschodniej religijności tylko wtedy staną się wzbogaceniem, gdy otrzymają należną swemu miejscu wartość w chrześcijaństwie. Tylko wtedy staną się zintegrowane i będą mogły wszcząć prawdziwy dialog z religiami świata.

Nie samo „wtargnięcie wschodniej religijności do chrześcijaństwa”, lecz dyletantyzm, cechujący stosunek do niej, jest tu powodem niesmaku.

Punkty węzłowe

Dyskusja musi być przeprowadzona wielokrotnie: na płaszczyźnie teologicznej, gdzie zdają się wyłaniać gnostycyzujące rysy wielu chrześcijańskich dążeń; na pograniczach, przez rozliczenie się z magią czy princetońską gnozą. Zgodnie jednak z zainteresowaniem i doświadczeniem autora niniejszego sprawozdania, akcent położony będzie na praktyce chrześcijańskiej.

1. Medytacja, podobnie jak modlitwa charyzmatyczna, są na dłuższą metę — od chlubnych wyjątków wolno nam abstrahować — pozbawione elementu teoretycznego, a nawet wrogie teorii. Słowo „teologia” stało się pojęciem obelżywym, jak gdyby duchowe zabieganie o treść Objawienia zamykało dostęp do chrześcijańskiej praktyki, jak gdyby dogmat był wrogiem życia.

Teologia chrześcijańska musi cierpliwie znosić zarzut, iż działa zbyt daleko od życia; każda teoria naraża się na niebezpieczeństwo utraty gruntu życiowego pod stopami. Jednak ateoretyczność otwiera wszystkie drzwi dla błędów i — jak uczy historia — pada później nieświadomie ofiarą wszelkich możliwych teorii.

I tak mówi się na przykład o „bezp przedmiotowym” medytowaniu, przez które przewyciężone ma być właściwe nauce myślenie typu podmiot-przedmiot. Wraz z terminem „bezp przedmiotowe” następuje tu jednak przyłączenie się do pewnej typowej „teorii” współczesności. To, co „przedmiotowe” — o czym mówi niemiecki idealizm, a także Karol Marks — jest czymś, co jest do opanowania w sposób instrumentalny (Habermas), co jest manipulowalne; ale jest to następnie rozszerzone na wszystko, w obliczu czego staje człowiek; może to być osoba, Ty, wolność. Medytacja „bezp przedmiotowa” dewaluje zatem miłość i spotkanie jako odniesienia przedmiotowe i pada przez to ofiarą nieformułowanej

teorii, która traktuje osobę i wolność jako „przedmioty” Typowo gnostycznie jest też interpretowana wolność jako pasywne, świadome, bezoporne włączenie się we wszechwładzę losu: wolny jest ten, kto poddaje się nieuchronności.

Patrystyczne i średniowieczne myślenie symboliczne usytuowane było jednak, tak jak i nasze dzisiejsze myślenie personalistyczne, ponad ową kategorią „przedmiotowy-bezprzedmiotowy” Na tym należałoby się oprzeć, aby wspomnianym tendencjom — samym w sobie ważnym — dać konieczne teologiczne oparcie.

2. W „miejscach wtargnięcia wschodniej religijności” w chrześcijaństwo ujawnia się ciągle zatrważająca nieznamość tradycji chrześcijańskiej. Profesjonalni teologowie optują za poznawaniem obcych tradycji i nie doceniają własnej, chrześcijańskiej. Tylko na tej drodze mogło dojść do błędnych przekładów, do bezmiaru niewiedzy; tylko w ten sposób można wyjmować pojedyncze słowa z korpusu pism pseudo-dionizyjskich i zlekceważyć przez to imponujący, na wskroś tradycjonalny gmach całości; tylko z takich powodów można izolować marginesowe wypowiedzi mistyków chrześcijańskich z ich poglądów centralnych i przez to źle je rozumieć.

Tym bardziej więc trzeba odkrywać na nowo bogactwa chrześcijańskiej duchowości dla nowej praktyki. Całościowe doświadczenie Boga, pochodzące ze średniowiecznego, symboliczno-sakramentalnego świata, nie może być udostępnione ani w schemacie podmiot-przedmiot, ani w jego negacji. Doświadczenia ciała (np. *homo erectus!*), przeżycia światła (rano-wieczór), świadomość ruchu (Maryja „pośpieszyła” w góry), poczucie harmonii (muzyka sfer) i inne jeszcze czynniki musiały się spotkać, aby te bogactwa uczynić na dziś owocnymi.

W owym symboliczno-sakramentalnym świecie uchylone są problemy gnozy (która niezmiennie nosi rysy kwantytatywne). Tam mianowicie wszelkie ujmowanie i pojmowanie są otoczone jeszcze głębszą tajemnicą; tam wszelkie doświadczenie niesione jest przez głębszą, nie doświadczoną zasadę. Jednak gnoza w sensie potocznym nie pragnie oddać Absolutu do dyspozycji duchowi.

3. Powrót do tradycji musi kulminować w osobowym stosunku do Jezusa z Nazaretu. W dyspucie teoretycznej każdy teolog chrześcijański jest tego świadomy. Jednak w praktyce medytacji niedościgła rola Jezusa zostaje zaniedbana. Nadto teoretyczna argumentacja z uciekaniem się do Jezusa (kosmicznego Chrystusa itd.) nosi rysy blagierstwa.

W praktyce modlitwy i medytacji wiara w Jezusa nie może

być tylko teorią lub wolą „tak”, lecz musi stać się dokonaniem życia. Fenomenologia religii wydaje się zgadzać z tym, że osobowość i ogólnoludzka wolność (nie tylko wolność odnalezienia siebie, ale także wolność decyzji) wraz z Kazaniem Jezusa wstąpiły w historię ducha, albo, ściślej mówiąc, wyniesione zostały na światło zreflektowanej świadomości. Kto więc pragnie wnieść w religijne dokonanie pełne chrześcijaństwo, ten nie może odsunąć na bok medytacji o Jezusie. Musi on — jak św. Ignacy Loyola w swoich *Cwiczeniach duchowych* — postawić życie Jezusa w centrum medytacji. Stamtąd dopiero może być zainicjowany prawdziwy dialog pomiędzy chrześcijaństwem i pozostałymi religiami — wszystkie inne płaszczyzny pozostają w przedsiönku.

4. To samo dotyczy Kościoła. Z dnia na dzień staje się jaśniejsze, że istnieje nierozzerwalny związek pomiędzy opowiedzeniem się za całym dogmatem „Jezus — Bóg i Człowiek w jednej Osobie” i opowiedzeniem się za Kościołem. W wymienionych tendencjach powstaje natomiast — przy całym zróżnicowaniu akcentów — pewien sojusz wtajemniczonych i doświadczających, którzy poza tradycyjnymi religiami (które są dyskwalifikowane jako konfesyjne) jednoczą się w jakąś super-religię. Więż kościelna uważana jest — znów z odpowiednim zniuansowaniem rzeczy — za coś powierzchownego, albo wręcz za hamulec prawdziwej religii ludzkości.

To, co winno się tu rozważyć teoretycznie, jest dyskutowane w stopniu dostatecznym. Co do praktyki — to właśnie intensywne religijne akty, jakich poszukuje się w ruchach medytacyjnych i charyzmatycznych, muszą przyjąć element kościelności aktywnej i świadomie, jeśli nie mają być wchłonięte przez religijność rzekomo ponadkonfesyjną. Jest doświadczeniem praktyki, że wysublimowanie Jezusa w jedną z wielkich religijnych postaci ludzkości idzie w parze z zanikiem ducha kościelnego. Jest zrozumiałe samo przez się, że to doświadczanie Kościoła musi być pozytywne, budujące, i nie może spełniać się w przymusie i podporządkowaniu. Wydaje się, iż w samoodnajdowaniu się chrześcijaństwa nie istnieje wrażliwszy i bardziej zagrożony nerw niż pozytywne stanowisko wobec Kościoła. W tym miejscu rozstrzygnie się ostatecznie, czy spotkanie z religiami światowymi oznacza dla Kościoła nowoodnajdowanie się; tu także się okaże, czy prawda Objawienia Jezusa Chrystusa wniesiona zostanie w przyszłość niezłomnie, choć w całkowicie nowej postaci.

5. Sądząc z obserwacji sceny niemieckojęzycznej, chrześcijańska modlitwa i medytacja nie wydaje się być zagrożona przez nagłe „wtargnięcie dalekowschodniej religijności” tak bardzo, jak

można się było tego obawiać jeszcze przed kilku laty. Chrześcijańska substancja jest na to zbyt silna. Bardziej niebezpieczne — przynajmniej na dalszą metę — jest pomniejszanie i sentymentalizowanie chrześcijańskiej modlitwy i medytacji, co w rzeczy samej idzie w parze z wpływami dalekowschodnimi. Ciągłe rosnąca u człowieka współczesnego umiejętność rozporządzania pociąga za sobą spadający również stale poziom kultury duchowej; jednak szczególnie negatywnie oddziałuje to na poziom działań religijnych.

Wystarczy przekartkować wysokonakładowe książki dotyczące medytacji, albo uczestniczyć w kilku nabożeństwach charyzmatycznych, aby zacząć się obawiać religijnego regresu w kierunku infantylości. Zapewne, działanie Boga ma swoje własne prawa. Jednakże według ludzkich przewidywań religijność chrześcijańska, która w aspekcie intelektualnym pozostanie prymitywna, nie ostatecznie się długo przed argumentacją i doświadczeniem silniejszej religijności wschodniej — podobnie jak nie oprze się rosnącemu poziomowi umiejętności rozporządzania. Skarby chrześcijańskiej tradycji aż po bogactwo Pisma świętego dadzą się na trwałe wnieść w dzisiejszą epokę tylko przez świadome rozumienie i przez doświadczenie wsparte wykształceniem. Nie każdy chrześcijanin musi przebywać na szczytach teologicznego postępu, jednakże kto na przykład nie umie prawdy o Wniebowstąpieniu Chrystusa wkomponować integralnie w swoje przeżywanie wiary i w swój nowoczesny obraz świata, i pytanie to uchyla, bądź rozwiązuje je w sposób płytki — ten stwarza możliwość zniesławiania wiary chrześcijańskiej. I nie tylko specjalista, ale każdy chrześcijanin może być dziś wciągnięty w dialog religijny tam, gdzie powstają takie problemy. Większość dzisiejszych działań katechetycznych przechodzi obok tego rodzaju pytań, albo też formułuje takie odpowiedzi, które są na drodze do wyrzeczenia się substancji wiary.

Problemy te będą ostatecznie rozstrzygnięte jedynie z pozycji takiego religijnego dokonania, które nie tylko będzie można przedstawiać we wdzięcznych obrazach i tekstach o samoodnajdywaniu się (jak czyni to wiele książek o medytacji), lecz które tym problemom musi stawić czoła. To jednak wymaga takiego poziomu chrześcijańskiej modlitwy i medytowania, jaki rzadko osiągany jest przez obiegową literaturę.

Dopiero wtedy, gdy własne przeżywanie wiary nie będzie ze strachu przed teorią uciekać w prymitywizm, gdy uwzględni ono, wraz z bogactwem tradycji, także jej szczyt — Jezusa Chrystusa i Jego przetrzeń — Kościół, wówczas „wtargnięcie wschodniej religijności” w chrześcijaństwo stanie się szansą dla jakiejś chrześ-

cijańskiej kultury światowej i będzie w stanie odrzucić ostatnie europejskie uprzedzenia. Wtedy dopiero dialog między religiami świata będzie mógł przynosić owoce — dla obu partnerów. I jeśli wówczas będzie się mówiło o chrześcijańskiej gnozie, to nie będzie już ona zabobonna mieszaniną racjonalności i magii, metody i tajemnego egzorcyzmu, lecz gnozą, o której śpiewa Paweł: O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy (*gnosis*) Boga! Wówczas będzie to prawdziwa gnoza; doświadczenie Boga i spotkanie Boga, które przyniósł nam Jezus Chrystus.

Impulsy

Wtedy dopiero będzie też widoczna zasadnicza struktura każdego spotkania chrześcijaństwa z nowymi światami: im głębiej zakorzeniony w samym „środku”, tym bardziej wolny i owocny będzie dialog, tym bardziej otwarte granice dla wymiany, spotkania i wzbogacania. Dziś, w samej rzeczy, spełnia się dialog z religiami świata jeszcze zupełnie inaczej: wierzy się, iż trzeba prowadzić dyskusję na pograniczach z wyłączeniem tego „środka”; albo wznosi się wysoko mury obronne, gdyż trwoga panuje wokół „środka”, którego nie jest się pewnym; albo rozpina się dach ochronny „zrozumienia”, jakąś super-religię, super-mystykę ponad wszelkimi granicami i neutralizuje się nakazy własnego „środka”. Prawdziwy dialog religii prowadzić można tylko wychodząc od „środka”. To świadome „tak” względem swego stanowiska jest się winnym nie tylko swemu światopoglądowi, lecz także partnerowi dialogu; tylko wówczas traktuje się go poważnie.

Wraz z ową zasadniczą postawą prawdziwego dialogu chrześcijaństwo nie tylko będzie rozumiało obce światy, lecz — co jeszcze ważniejsze — będzie odkrywało nowe impulsy własnego życia. Należy to uwyraźnić w obu punktach węzłowych gnostycznego obrazu świata: „pojmwania-doświadczenia” oraz metody; obydwa ważne są dla chrześcijaństwa.

1. Chrześcijaństwo przeszłości było chrześcijaństwem doświadczenia. Wystarczy przejść się po którejś z katedr, aby uświadomić sobie, że zebrane jest w tej budowli wszystko, co dziś oferowane jest człowiekowi przez kulturę i sztukę, przez miasto i państwo, na targowisku mass-mediów i w zaciszu domowym. Kultura całościowa skupiona przez religijny „środek” przeminęła, ale wraz z nią przeminęła także silna emocjonalna podstawa, która chrześcijaninowi przeszłości dana była w swej niepodważalnej oczywistości.

Nowe religie dlatego włamują się z taką siłą w klasyczne chrześcijaństwo, że człowiek tęskni do ujednoczającej podstawy jakiejś

kultury całościowej. Z tego powodu jedni uciekają w bezpieczne religijne monokultury; inni wierzą, że odzyskają jedność kultury w zsekularyzowanym świecie, w fizyce i parafizyce, w psychologii i parapsychologii, w mitycznej antropologii. Marzenie o alternatywnym stylu życia — daleko od brudu cywilizacji — i marzenie o jednolitej, humanistyczno-racjonalnej etyce światowej mają wspólne korzenie.

Nad takimi procesami trzeba się zastanawiać. Ważniejsze są jednak wnioski dla chrześcijańskiego realizowania życia: musi ono być nasycone (własnym) doświadczeniem, jeśli ma się oprzeć ofercie doświadczenia obcej religijności, jeżeli ma zwyciężyć pustkę doświadczeniową dzisiejszej cywilizacji. Z dwu stron winno chrześcijaństwo odpowiedzieć na to wymaganie.

‘Odnosnie do faktów, „demitologizacja” próbowała czegoś odpowiedniego do treści wiary — chociaż najczęściej pod niewłaściwym znakiem. Każdy chrześcijański dogmat ma swoje „miejsce w chrześcijańskim spełnianiu się” Dlatego każdy chrześcijański dogmat musi i może być człowiekowi każdej kultury tak przybliżony, aby on go nie tylko mógł zrozumieć, ale doświadczył w nim pełni życia Boga. Nie powinno się chyba zaczynać od krytyki ekstremalnych stanowisk niejednej egzegezy Pisma, lecz — ponieważ im się to nie udało — starać się zbliżyć wiernym bogactwo Boga w nowym obcowaniu z Pismem świętym. Tam, gdzie się to nie udaje, wolno istotnie wysuwać przypuszczenia o „utracie *środk*a wiary”

Także przy tym działaniu winno być mocniej zaakcentowane „doświadczenie”. Im szerzej wszak człowiek doświadcza — ciałem i duszą, wolą i uczuciem, w ruchu i spoczynku, w samotności i we wspólnocie — tym doświadcza lepiej. Tutaj także należy zmniejszyć obawę przed włączeniem w chrześcijańskie życie nowych form doświadczenia i nowych metod modlitwy i medytacji — nawet gdy pochodzą one z wątpliwych źródeł. Zamiast tego należy wzmacniać „środek” wiary, wokół którego winny układać się wszystkie te doświadczenia.

„Środkiem” tym jest wszakże Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co przekazał On nam w Piśmie świętym i ofiarował poprzez ręce Kościoła.

2. Przez to już drugi punkt węzłowy, metoda, włącza się w zakres dyskusji. Ponieważ niekwestionowany obraz świata religii chrześcijańskiej należy do przeszłości, dzisiejszy człowiek pragnie własnym wysiłkiem dopracować się nowego obrazu świata i przewodniego doświadczenia świata — to znaczy metody. To, co wcześniejszym generacjom dane było od urodzenia, chciałby on wy-

tworzyć własnymi siłami. A przecież to jest nie tylko uzasadnione; to jest konieczność życiowa.

Jest zgodne z dzisiejszą sytuacją człowieka i z zagrożeniami, jakich on doświadcza, że owe metody w stopniu jeszcze większym niż niegdyś zagarniają całego człowieka. Ale wiele z tego, co niegdyś stanowiło samo przez się zrozumiałe działanie religijne — pielgrzymka, ugięcie kolan, różaniec, znak krzyża itd. — musi być oglądane tylko przez owe hermeneutyczne okulary; i wówczas stanie się jasne: były to całościowe metody doświadczenia Boga.

Dwa wielokrotnie wspomniane ruchy — ruch medytacji i modlitwy charyzmatycznej — starają się usilnie, poprzez nowe metody i nowe drogi prowadzące ku doświadczeniu Boga, pobudzić chrześcijańskie działanie do nowego życia. Dlatego w szczególności sposób ciąży też na nich troska o „środek” wiary. W naturze rzeczy leży, że każda nowo odkryta wartość posiada wagę własną, która w dalszym toku spraw mogłaby przeszkadzać; im wyższa wartość własna, tym silniejsze niebezpieczeństwo niemożności postępu i pozostania przy jednej metodzie, jednej drodze.

Tak na przykład szeroko rozpowszechniona katolicka książka o medytacji przestrzega przed medytowaniem o czymś negatywnym; medytacja bowiem winna darzyć pokojem, harmonią i odnalezieniem siebie. Ale także krzyż włączany jest, bardziej lub mniej otwarcie, w tę „negatywność”. Przez to owe chrześcijańskie zgorzenie dla świata (w którym zen-buddysta D. T. Suzuki widzi granicę między chrześcijaństwem i buddyzmem) zostaje usunięte z drogi, a wraz z nim i chrześcijański „środek”. To samo dotyczy modlitwy charyzmatycznej, która posiada immanentną skłonność do sugestii masowej. Właśnie w tej modlitwie musi być wyakcentowany i podtrzymywany chrześcijański „środek” wolności i wolnego decydowania.

3. Przy tym wszystkim, a także, odpowiednio, przy dialogu religii, powinno chodzić nie o to, aby odrzucać propozycje i wpływy religii obcych, lecz by zapewnić im należną pozycję w ramach własnej wiary.

Dla wyznaczenia owej należnej pozycji nie istnieje jednak, jak sądzę, żadna ogólnie obowiązująca, kwantytatywna norma. Naturalnie to, co w napływie starej i nowej „religijności” jest kłamliwe, śmieszne lub mało warte, można szybko usunąć; taki wyrok zapada łatwo. Im bardziej jednak zbliżymy się do centrum takich ruchów (obydwa punkty węzłowe, metoda — doświadczenie, pomogą je wykryć), tym mniej chodzić będzie o alternatywy „tak-nie”. Tu powinno raczej obowiązywać zdanie z Pawłowej „mowy szaleńczej”: „Ależ my tym bardziej!” Chodzi tutaj o „tak”

i o jednoczesne włączenie się w kosmos chrześcijaństwa. Nie jest to żadna chrześcijańska arogancja, jak się często — o chrześcijanach! — słyszy. Każdy światopogląd i każde doświadczenie świata, które ogarnia całego człowieka — buddyzm, islam, hinduizm itd. — poruszają się po analogicznych szlakach.

Gwarancja Jezusa Chrystusa winna chrześcijaninowi w spotkaniu z obcą religijnością zwrócić ufność wcześniejszych pokoleń. Chrześcijanin winien jak Paweł pogłębiać swój „środek”, aby w ten sposób stać się otwartym na rozmowy, spotkania, na wzbogacenia, a także na krytykę i naganę. Tak oto pisze św. Paweł do Koryntian: „Niech się przeto nie chełpi nikt z powodu ludzi. Wszystko bowiem jest wasze: czy to Paweł, czy Apollos, czy Kefas; czy to świat, czy życie; czy śmierć, czy to rzeczy terażniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus — Boga” (1 Kor 3, 21-23).

tłum. **Maria Piotrowska**