

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (122)

### Zawartość:

- I. Od ekskluzywizmu do pluralizmu religijnego.
- II. Chrześcijaństwo a joga. Kilka słów komentarza teologiczno-duszpasterskiego.
- III. Obraz sekt w liście pasterskim O zagrożeniach naszej wiary ze słowem komentarza.
- IV. Zjawisko „upadku (spoczynku) w duchu”.

### I. Od ekskluzywizmu do pluralizmu religijnego

Zyjemy w świecie, w którym różnorodność religijna i kulturowa stała się faktem. Dzisiaj Kościół nie postrzega już jednak tego zjawiska jako zagrożenia. Przeciwnie, widzi w nim „pewien wyraz dojrzałości, jaką osiągnął człowiek współczesny”<sup>1</sup>. Kościół respektuje prawo do wolności osoby ludzkiej, tak w zakresie wolności przekonań jak i praktyk religijnych. Wynika ono z faktu jej niezbywalnej godności, stworzenia na obraz i podobieństwo Boga. Bóg, który stworzył każdego człowieka, nie zamyka się sam w Sobie, lecz od początku stworzenia komunikuje się z całą ludzkością<sup>2</sup>. On sam jest inicjatorem, gwarantem i centrum dialogu<sup>3</sup>, zatem racją każdego dialogicznego zaangażowania<sup>4</sup>. Pytanie o naturę i istotę Boga

---

<sup>1</sup> „Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji”, Kardynałowie, Arcybiskupi i Biskupi zebrani na 278. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski w Wigrach, 15–16 września 1995 r., *Więź* (2018) nr 3; cyt. za: <http://wiesz.com.pl/2018/08/01/oredzie-biskupow-polskich-o-potrzebie-dialogu-i-tolerancji-w-warunkach-budowy-demokracji> (dostęp 6.01.2019).

<sup>2</sup> E. Sakowicz, *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006, 57.

<sup>3</sup> Zob. tamże, 56.

<sup>4</sup> Tamże, 58.

można zatem uznać za pierwszą teologiczną podstawę dialogu, zwłaszcza międzyreligijnego<sup>5</sup>.

Chrześcijaństwo wierzy, że człowiek, jak i całe stworzenie, istnieje nie z konieczności, ale z wolnej woli Boga, czystej, absolutnej miłości. To właśnie w osobie ludzkiej odzwierciedlona jest miłość, która stanowi naturę Boga i miłość każdej z trzech Osób, na której opiera się życie wewnątrztrynitarne<sup>6</sup>. Prawda o tym, że „Bóg jest miłością” stanowi fundament życia chrześcijańskiego. Oznacza to, że Bóg nie żyje w jakiejś samotności, lecz jest komunią Trojga Osób, w której następuje nieustanne przyjmowanie i obdarowywanie się miłością. Ta wewnątrztrynitarna miłość nie tylko stanowi odniesienie do budowania relacji w dialogu międzyreligijnym, lecz staje się źródłem każdego międzyreligijnego porozumienia<sup>7</sup>.

Aby móc mówić o teologicznych podstawach dialogu międzyreligijnego Kościół musiał najpierw sam wypracować pozytywną teologię religii<sup>8</sup>. Reorientacja stanowiska Kościoła katolickiego wobec pluralizmu religijno-kulturowego dokonała się Soborze Watykańskim II (1962–1965). Wówczas to po raz pierwszy Stolica Apostolska w sposób oficjalny wypowiedziała się pozytywnie na temat religii pozachrześcijańskich, dostrzegając w nich pewne „elementy zbawcze”. To otworzyło drzwi do dialogu międzyreligijnego. Dokumenty posoborowe (jak encyklika *Redemptoris missio*<sup>9</sup>) wyraźnie stwierdzają, że „prowadzony w duchu szacunku i szczerości dialog jest już formą przepowiadania i dawania świadectwa” i jako taki należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła<sup>10</sup>. Robiąc krok w kierunku wyznawców innych religii, a tym samym zapraszając chrześcijan do angażowania się w dialog międzyreligijny, Kościół musiał odpowiedzieć na pytanie, jakie są teologiczne podstawy tego, że uznaje on dialog międzyreligijny za część

---

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> P. Liszka, „Bóg – Miłość Trójjedyna źródłem i celem człowieka”, *Symposium* 7 (2003) nr 2, 109.

<sup>7</sup> E. Sakowicz, dz. cyt., 57.

<sup>8</sup> W. Kluj, „Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II”, *Collectanea Theologica* 68 (1998) nr 2, 79.

<sup>9</sup> Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris missio. Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego*, (Rzym 7.12.1990), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, 511–615.

<sup>10</sup> H. Zimoń, „Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami Afryki”, w: W. Kluj (red.), *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 roku*, Poznań 1999, 63.

swojej misji ewangelizacyjnej<sup>11</sup>, co z kolei wiąże się z pytaniem o zbawczą wartość innych niż chrześcijaństwo religii.

Bez odniesienia się do prawdy o naturze i istocie Trójjedynego Boga chrześcijanie nie są w stanie odnaleźć racji przemawiających za koniecznością podejmowania dialogu z przedstawicielami innych wyznań i religii. Z racji jedności wszystkich istot ludzkich wynikających z Bożego aktu stworzenia i powszechnej woli zbawczej Boga (patrylogiczne podstawy dialogu), powszechnej woli zbawczej Boga zmanifestowanej w osobie Jezusa Chrystusa (chrytologiczne podstawy dialogu) i powszechnego działania miłości Ducha Świętego w świecie (pneumatologiczne podstawy dialogu) dialog ten stanowi integralną część misji Kościoła. Zanim jednak przejdziemy do omówienia trzech głównych teologicznych pryncypiów dialogu, warto przypomnieć trzy główne koncepcje teologiczne, które powstały w odpowiedzi na pytanie o możliwość zbawienia w religiach pozachrześcijańskich.

\* \* \*

Możliwość zbawienia w religiach pozachrześcijańskich zaczęto dostrzegać w Kościele w połowie lat 50. XX w. Problem nie ograniczał się do możliwości indywidualnego zbawienia poszczególnych niechrześcijan, ale kierował się w stronę samych tradycji religijnych, w których doszukiwano się pewnych wartości zbawczych<sup>12</sup>. W teologii katolickiej przed Soborem Watykańskim II uwidoczniły się dwa kierunki określające stosunek chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich. Pierwszy, reprezentowany przez Jeana Daniélou, Henri de Lubaca i innych, charakteryzowało przekonanie, że religie opierają się na przymierzu z Noem, czyli przymierzu kosmicznym, które zakłada objawienie Boga w przyrodzie i świadomości. Jest ono odmienne od przymierza z Abrahamem. Religie pozachrześcijańskie, ponieważ zachowują treść tego kosmicznego przymierza, posiadają elementy pozytywne, które jako takie nie mają wartości zbawczej. Są one „znakami oczekiwania”, ale także „kłodami rzuconymi pod nogi” z powodu grzechu. Choć same z siebie prowadzą człowieka do Boga, to jednak jedynie

---

<sup>11</sup> K. Akasheh, „The Theological Foundations of the Interfaith Dialogue”, *Vincetiana* 43 (1999) nr 4, art. 12, 2; cyt. za: <https://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=2514&context=vincetiana> (dostęp 7.01.2019).

<sup>12</sup> K. Kałuża, „Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?”, *Studia Oecumenica* 16 (2016), 321.

w Chrystusie i Jego Kościele osiągają swoje dopełnienie i ostateczne wypełnienie (stąd kierunek ten określany jest mianem „teorii wypełnienia”)<sup>13</sup>.

Drugi nurt reprezentowały poglądy Karla Rahnera (1904–1984), który uważał, że „dar łaski niosącej zbawienie dociera do wszystkich ludzi i mają oni pewną świadomość, niekoniecznie poddaną refleksji, jego działania i światła. Religie, dzięki charakterystycznej dla istoty ludzkiej naturze społecznej, tj. jako społeczne wyrazy stosunku człowieka z Bogiem, pomagają swoim wyznawcom przyjąć łaskę Chrystusa i otworzyć się na miłość bliźniego, którą Jezus utożsamił z miłością do Boga. W tym znaczeniu mogą one posiadać wartość zbawczą, jakkolwiek zawierają elementy ignorancji, grzechu i przewrotności. Zasadniczą zmianę stosunku Kościoła do religii pozachrześcijańskich przyniósł dopiero Sobór Watykański II (1962–1965)”<sup>14</sup>.

Teologiczne podstawy dialogu z przedstawicielami innych religii zostały sformułowane m.in. w takich soborowych dokumentach, jak: Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W dokumentach tych Kościół nie tylko docenił duchowe i etyczne wartości innych systemów religijnych, lecz także stwierdził istnienie w nich „elementów zbawczych”<sup>15</sup>, które wpisują się w Bożą ekonomię zbawienia<sup>16</sup>. Sięgając do biblijnych i patrystycznych źródeł, Sobór przyjął, że „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom. Chociaż pod wieloma względami różnią się one od tych, które sam przestrzegai które poleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). Podkreślając równocześnie, że pełnię życia religijnego i zabawienia człowiek może osiągnąć tylko w Chrystusie, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6) „i w którym Bóg wszystko pojechał ze sobą” (DRN 2). W *Nostra aetate* wyznawców innych religii nazywa się już „poganami”, a ich systemy religijne określa się jako „różne sposoby” szukania Boga i zbawienia (zob. DRN 2). Tymi słowami Sobór wyraźnie zwrócił uwagę na zbawcze samoudzielanie się Boga każdemu człowiekowi przez uczestnictwo w swojej własnej tradycji religijnej.

<sup>13</sup> Tamże, 322.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> M. Rusecki, „Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich”, w: W. Kluj (red.), *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 roku*, Poznań 1999, 21.

<sup>16</sup> Zob. tamże, 22.

Pierwszym papieżem, który w słowie „dialog” akcentował aspekt teologiczny, jak zauważył Wojciech Kluj, był Paweł VI<sup>17</sup>. W encyklice *Ecclesiam suam* wyraźnie powiedział, że „dialog ma przede wszystkim wymiar wertykalny, ku Bogu, ponieważ to Bóg go pierwszy zainicjował”<sup>18</sup>. Papież poszedł jeszcze dalej, uznając dialog za „sposób pełnienia obowiązków apostołskich” (ES 81). Tym samym uznał, że misja Kościoła polega na kontynuacji tego Bożego „dialogu zbawienia” w dziejach ludzkości<sup>19</sup>. W dialogu tym chrześcijanie mają się kierować: szczerą i bezinteresowną miłością do drugiego człowieka, jaką wszystkim okazał Bóg w osobie Jezusa Chrystusa (ES 73), pozostając wolnymi od szukania w nim własnej korzyści czy formy zewnętrznego nacisku (ES 74), tworząc atmosferę przyjaznej wymiany poglądów, przy zachowaniu szacunku dla „wolności tak osobistej, jak i obywatelskiej” drugiej strony (ES 75) i otwartości na każdego człowieka, bez względu na dzielące ich różnice religijno-kulturowe (ES 76)<sup>20</sup>.

Pozytywna ocena innych religii w dokumentach soborowych, w opinii Kunta Wenzela, to zarazem uznanie przez Kościół, „że dostęp do prawdy i świętości, boskiego zbawienia, tak jak je rozumie chrześcijaństwo, możliwy jest również w innych religiach i przez nie. Również one mogą być drogami prowadzącymi do zbawienia”<sup>21</sup>. W ten sposób podstawą dialogu międzyreligijnego staje się wizja jednej wspólnoty ludzkiej na świecie, którą chrześcijanie tworzą razem z wyznawcami innych religii. Wspólnota ta postrzegana jest przede wszystkim teologicznie: wszyscy mają Boga jako wspólne źródło i ostateczny koniec<sup>22</sup>. W dokumentach Soboru cała ludzkość zostaje objęta ekonomią łaski, która przekracza widzialne granice Kościoła. Przyjęcie stanowiska, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi oraz pozytywne dowartościowanie elementów prawdy nadnaturalnej i świętości zawartych w religiach pozachrześcijańskich określiło nowy stosunek Kościoła do świata, proponując zastąpienie dotychczasowego modelu „Bóg – Kościół – świat”, modelem „Bóg – świat – Kościół”. Dzięki temu na pierwszy plan wysunięto działanie Boga nie tyle względem Kościoła, lecz całego świata. W ten sposób w Boży plan zbawienia włączono wyznawców wszystkich religii, pokazując, iż „prawda oredzia chrześcijańskiego nie została dana

---

<sup>17</sup> W. Kluj, art. cyt., 77.

<sup>18</sup> Tenże, *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, 186.

<sup>19</sup> Tenże, art. cyt., 77.

<sup>20</sup> Zob. Paweł VI, *Ecclesiam suam. O drogach którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy wypełnianiu swojej misji*, Paris 1967, nry 72–81.

<sup>21</sup> K. Wenzel, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007, 129.

<sup>22</sup> W. Kluj, art. cyt., 77.

po to, by wykazywać fałszywość religii niechrześcijańskich, ale po to, by wykrywać znaki działania Bożego<sup>23</sup>.

Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że w *Nostra aetate* Kościół zrewidował swoje stanowisko wobec religii pozachrześcijańskich, doceniając zawarte w nich wartości i doktryny, a nawet dopuścił możliwość osiągnięcia z ich pomocą zbawienia<sup>24</sup>. Oznacza to, że inne religie stanowią dla Kościoła pozytywne wyzwanie, a nawet mogą go w jakiś sposób ubogacić swoimi wartościami<sup>25</sup>. Na ten fakt zwracał uwagę chrześcijan papież Jan Paweł II przez cały swój pontyfikat, aktywnie angażując się w dialog międzyreligijny. „Inne religie stanowią pozytywne wyzwanie dla Kościoła – pisał Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* – pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębienia własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich” (RM 56)<sup>26</sup>.

W tym miejscu stajemy jednak przed koniecznością odpowiedzi na pytanie: skoro pełnia objawienia woli zbawczej Boga została objawiona światu ostatecznie w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, to czy w innych religiach człowiek może zostać zbawiony? Czy inne religie można uznać za równoprawne drogi zbawienia dla niechrześcijan? Dyskusje teologiczne na ten temat przyczyniły się do powstania trzech różnych paradygmatów: ekskluzywistycznego, inkluzywistycznego i pluralistycznego<sup>27</sup>. Ekskluzywizm, w którym Królestwo Boże zostało utożsamione z rzeczywistością Kościoła, przyjmuje stanowisko, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”<sup>28</sup>. Zbawcze poznanie Boga, zdaniem przedstawicieli tego poglądu, ma tylko miejsce w jednej religii – chrześcijaństwie. Inne religie nie mają zaś żadnej wartości zbawczej. Ekskluzywizm przybiera dwie formy: eklezjocentryczną (*Extra ecclesiam nulla salus*) lub chrystocentryczną (*solus Christus*). Klasyfikowanym przedstawicielem ekskluzywizmu chrystocentrycznego w XX w.

---

<sup>23</sup> H. Rzepkowski, „Komentarz do adhortacji apostoelskiej *Evangelii nuntiandi*”, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, 293n.

<sup>24</sup> Zob. W. Dudek, „Religie niechrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vaticanum II”, *Collectanea Theologica* 38 (1968), 5–18; W. Dudek, „Zagadnienie religii niechrześcijańskich na płaszczyźnie przewodnich idei Vaticanum II”, *Collectanea Theologica* 38 (1968), 35–53.

<sup>25</sup> W. Kluj, art. cyt., 78.

<sup>26</sup> Zob. tamże.

<sup>27</sup> K. Kałuża, art. cyt., 327.

<sup>28</sup> J. Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, 274.

był szwajcarski teolog Karl Barth (1886–1968). Dziś stanowisko to należy już raczej do rzadkości<sup>29</sup>. Kolejna koncepcja, czyli inkluzywizm, zakłada, że zbawcze poznanie Boga jest możliwe w innych religiach, jednak tylko chrześcijaństwo dysponuje najdoskonalszym poznaniem pełni Bożego objawienia. Dopuszczając możliwość zbawienia w innych religiach, zakłada, że owo zbawienie zawsze pochodzi od Chrystusa (tj. uobecnionej w nich łaski Chrystusa), który jest jedynym Pośrednikiem zbawienia. Współcześnie inkluzywizm chrystocentryczny głoszący, że „poza Jezusem nie ma zbawienia”, uznawany jest za oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego<sup>30</sup>.

Najmłodszym teologicznym stanowiskiem w kwestii możliwości zbawienia w religiach pozachrześcijańskich, budzącym najwięcej kontrowersji, jest pluralizm religijny. Kierunek ten może być teocentryczny albo radykalny (tj. postmodernistyczny, dążący do dekonstrukcji wszelkich struktur i schematów religijnych). Zwolennicy pluralizmu teocentrycznego twierdzą, że zbawcze poznanie Rzeczywistości Transcendentnej (*sacrum*) jest możliwem wielu religiach, przy czym w żadnej z nich nie osiąga absolutnej doskonałości, gdyż Boska Rzeczywistość zawsze stanowi dla człowieka niewysłowioną Tajemnicę. Z tego względu pluraliści są zdania, że nie istnieje jakaś jedna najdoskonalsza religia, która przewyższałaby wszystkie inne pod względem posiadanego objawienia i zbawienia. Takiego poglądu nie można nazywać jeszcze relatywizmem, gdyż nie następuje tu zrównanie wszystkich religii jako takich samych. Stanowisko pluralistyczne może, choć nie musi, kwestionować prawdy o jedynym i uniwersalnym pośrednictwie zbawczym Jezusa Chrystusa<sup>31</sup>. Tylko w radykalnej pluralistycznej koncepcji zbawienia osobę Jezusa Chrystusa uznaje się jako jedną z „boskich inkarnacji” i stawia na równi z innymi założycielami religii, jak Budda, Mahomet czy Kriszna. W takim ujęciu pluralizm jest już relatywizmem<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Tamże, 328.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Przykładowo Richard Kearney i John Caputo opowiadają się za religią pozbawioną dogmatyzmu. Każdy z nich na swój sposób próbuje odnowić tradycyjne wyobrażenia o Bogu i na nowo odkryć wiarę w świecie naznaczonym przez dwie przeciwstawne tendencje: wojownicze religie i ich agresywną krytykę. Swoje stanowiska określili mianem anateizmu i radykalnej hermeneutyki. Więcej na ten temat zob. J.D. Caputo, R. Kearney, „Anateizm i radykalna hermeneutyka”, *Znak* 9 (2017), cyt. za: <http://www miesiecznik.znak.com.pl/anateizm-i-radykalna-hermeneutyka> (dostęp 20.01.2019).

<sup>32</sup> J. Dupuis, dz. cyt., 329.

Stanowisko współczesnego Kościoła w sprawie możliwości osiągnięcia zbawienia przez wyznawców innych religii mieści się zatem między otwartym ekskluzywizmem a „teorią wypełnienia”, którą trudno uznać za inkluzywizm<sup>33</sup>. Współcześni teologowie, jak belgijski jezuita Jacques Dupuis (1923–2004), usiłując pogodzić przesłanie o absolutnej wartości zbawczej Jezusa Chrystusa<sup>34</sup> ze współczesnym pluralizmem religijnym, proponują, aby w dialogu z wyznawcami innych religii posługiwać się modelem chrystologii trynitarnej<sup>35</sup> i pneumatologicznej<sup>36</sup>. Model ten – zdaniem J. Dupuis – pozwala z jednej strony na głębsze zrozumienie i bardziej pozytywną ocenę innych tradycji religijnych przez akcentowanie powszechnej obecności Słowa Bożego i Jego Ducha w religiach pozachrześcijańskich<sup>37</sup>, z drugiej zaś nie neguje ostatecznego i absolutnego objawienia się tego Słowa w dziele i osobie Jezusa Chrystusa<sup>38</sup>.

*Ks. Leonard Fic*

---

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Więcej na ten temat zob. M. Korniluk, *Dlaczego jedyny? O Jezusie Chrystusie, dialogu międzyreligijnym i deklaracji Dominus Iesus*, Warszawa 2011.

<sup>35</sup> J. Dupuis, dz. cyt., 339.

<sup>36</sup> Tamże, 340.

<sup>37</sup> Tamże, 339.

<sup>38</sup> Tamże, 341.



## II. Chrześcijaństwo a joga. Kilka słów komentarza teologiczno-duszpasterskiego<sup>1</sup>

### 1. Problem badania, przekładu i interpretacji religii oraz jej zjawisk

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na pytanie o chrześcijański stosunek do jogi<sup>2</sup>, musimy zdać sobie sprawę z trudności badania (i interpretacji) zjawisk religijnych, które są obce chrześcijaństwu i naszej zachodniej kulturze. Zachód i Indie to dwa różne światy kulturowe; inne doświadczenia i odmienne pojęcia religijne. Problemem jednak jest nie tylko odrębność tych dwóch światów, ale także ich wzajemna komunikacja, w której dokonuje się przekład kulturowy istotnych pojęć religijnych z jednego świata do drugiego. Nauką dobrze zdającą sobie sprawę z trudności w podejściu do badania „innego”, czyli innych kultur i społeczeństw (z perspektywy zachodniej), stała się antropologia kulturowa oraz związana z nią antropologia religii. Postawiono istotne pytanie: czy można „dokonać «przekładu kultur», czyli możliwie najlepiej zrozumieć inne kultury w ich własnych terminach, ale przedstawić je w naszym [zachodnim – R.B.] języku?”<sup>3</sup>. Według Ireneusza Kani, znawcy religii Orientu i tłumacza z języków romańskich (łaciny, włoskiego, francuskiego, hiszpańskiego, portugalski, rumuńskiego) i azjatyckich (sanskryt, palijski, tybetański), terminologia właściwa buddyjskiej filozofii czy soteriologii (wyrażona w językach: sanskrycie, palijskim czy tybetańskim) nie da się ściśle przełożyć na odpowiedniki europejskie<sup>4</sup>. Jeśli mówimy o jodze, to od razu powstaje pytanie, czy związane z nią tak ważne pojęcia, jak *mukti* (*moksha*) oznaczające wyzwolenie z więzów reinkarnacji, można oddać za pomocą polskiego terminu „zbawienie”<sup>5</sup>.

Teolog (zachodni) staje wobec trudności badania religii niechrześcijańskich (oraz zjawisk związanych z tymi tradycjami). Potrzebna jest zmiana perspektywy, co dobrze wyrażają słowa Ireneusza Ledwonina prezentujące podejście teologów azjatyckich: „Kościoły Azji prezentują nowe,

---

<sup>1</sup> Tekst stanowi zmodyfikowaną wersję artykułu opublikowanego w czasopiśmie *Teofil* 1 (2018), 126–137.

<sup>2</sup> Dobrym studium na podobny temat – stosunku zen do chrześcijaństwa – jest książka Włodzimierza Wilowskiego, *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii*, Poznań 2015.

<sup>3</sup> S.J. Tambiach, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków 2007, 13.

<sup>4</sup> I. Kania, *Ścieżka nocy*, Kraków 2001, 7.

<sup>5</sup> P. Sajdek, *Zbawienie czy wyzwolenie? Koncepcja mukti w systemach indyjskich*, w: R.T. Ptaszek (red.), *Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samozbawienia i jej kulturowe konsekwencje*, Lublin 2014, 54n.

zrewidowane spojrzenie na religie niechrześcijańskie w porównaniu z tradycyjnym podejściem zachodniego chrześcijaństwa [...]. W ich przekonaniu zarzuty wysuwane wobec chrześcijaństwa odnośnie do jego oceny innych religii wynikają z jego patrzenia na nie z własnej i zachodniej perspektywy. Zachodnia teologia jest teologią «zza biurka», oceniającą religie niechrześcijańskie Azji przez pryzmat wyłącznie chrześcijaństwa»<sup>6</sup>.

Joseph Ratzinger mówi, że – chcąc zrozumieć jakąś religię – trzeba jej doświadczyć z perspektywy wnętrza<sup>7</sup>. Podobne podejście prezentuje Mircea Eliade, dla którego – aby pojąć daną tradycję religijną od wewnątrz, jej mity i obrzędy – należy ją „przeżyć”<sup>8</sup>, tzn. w jakiś sposób jej doświadczyć<sup>9</sup>. Jak jednak teolog może doświadczyć religii niechrześcijańskiej od wewnątrz tak, by nie utracić perspektywy swojej religii, czyli chrześcijaństwa?<sup>10</sup> Co oznacza „wejście do wewnątrz” danej religii?

<sup>6</sup> I. Ledwoń, „Ku kontekstualnej teologii religii Azji”, w: I. Ledwoń (red.), *Kościół Azji a religie*, Lublin 2018, 15n.

<sup>7</sup> „[...] aby móc zrozumieć jakąś religię, należy jej doświadczyć z perspektywy jej wnętrza. Tylko na podstawie takich doświadczeń, które w sposób konieczny muszą być partykularne, a w swoim punkcie wyjścia uwarunkowane historycznie, dojść może do wzajemnego zrozumienia, a dzięki temu do pogłębienia i oczyszczenia religii”; J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004, 93.

<sup>8</sup> M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Warszawa 1992, 131.

<sup>9</sup> Znana antropolog Karen McCarthy Brown przeszła inicjację w religii voodoo, aby móc spojrzeć na ten kult od wewnątrz; A.A. Szafranski, *Ku interpretacyjnej antropologii religii*, Lublin 2015, 144. Innym przykładem jest socjolog Eileen Barker, która prowadziła swoje badania w Kościele Moona (jednym z nowych ruchów religijnych). Owocem tego była praca pt. *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice*, Oxford 1984. Eliade przebywał w Indiach około trzech lat, przygotowując swoją pracę doktorską na temat jogi, którą obronił na Uniwersytecie w Bukareszcie w 1933 r. (wydana jako: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Bucarest–Paris 1936; a potem w poprawionej wersji jako: *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris 1954; pol.: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1984). Autor ten przebywał także kilka miesięcy i praktykował jogę w aśramie w Riszikeszu w Himalajach, czyli poznał niejako od wewnątrz to, czym zajmował się naukowo.

<sup>10</sup> „Co z naszym udziałem w kulcie innych religii, czy to rozumianym bezpośrednio, jako aktywne uczestnictwa, czy pośrednio, jako zwykła obecność (można to wyrazić słowami «jak daleko możemy się posunąć i dla jakich racji»)”?; „Modlitwa chrześcijańska i dialog międzyreligijny: wzbogacenie modlitwy chrześcijańskiej”, w: I. Ledwoń (red.), dz. cyt., 53. Nie podaję dalszych szczegółów poszczególnych dokumentów z cytowanego zbioru ze względu na ich stopień złożoności. Przywołany dokument jest wprowadzeniem do dyskusji na spotkaniu azjatyckich biskupów.

Czy chrześcijanin może doświadczyć autentycznej jogi poza Indiami? Będzie to ograniczone doświadczenie. Czy jest możliwe – nawet przy zastosowaniu obserwacji uczestniczącej – wejście w doświadczenie ludzi zaangażowanych bezpośrednio w daną religię, np. w jakiś obrzęd? Dobrze wyraził ten fundamentalny problem Walter Burkert, niemiecki historyk religii. Autor ten, analizując starożytne kultury misteryjne w Grecji, ukazał trudność w zrozumieniu rytuału danej religii: „Jednak nawet gdybyśmy posiadali pełniejsze dane, albo nawet filmowe nagranie, takie jakimi posługują się współcześni antropolodzy dla udokumentowania egzotycznych obyczajów, nadal trwalibyśmy w zakłopotaniu. Otchłań dzieląca czystą obserwacją od doświadczenia ludzi rzeczywiście zaangażowanych w te obrzędy pozostaje nie do pokonania. Kto może powiedzieć cokolwiek o tym doświadczeniu, jeśli nie poddał się wiele dni trwającym postom, oczyszczeniom, poczuciu wyczerpania, obawy i podniecenia?”<sup>11</sup>.

Mircea Eliade stwierdza, że umysł człowieka Zachodu naraża się na niebezpieczeństwo, gdy usiłuje przeniknąć najgłębszy sens niechrześcijańskich religii. Ryzyko jest związane z hermeneutyczną próbą zrozumienia od wewnątrz egzystencjalnej sytuacji człowieka, chodzi w nim „o sam fakt znalezienia się w sytuacjach, które dla człowieka Zachodu są obce i w związku z tym niebezpieczne. Ta konfrontacja z egzotycznymi formami, które mogą opętać, kusić, jest zagrożeniem psychicznym”<sup>12</sup>. Mimo pewnej niejasności powyższej wypowiedzi, interesujące jest traktowanie doświadczenia obcości religijnej jako niebezpieczeństwa. Może to dziwić tym bardziej, gdyż nie kto inny, jak autor *Traktatu o historii religii* był tym, którego uznano za prekursora dialogu kultur, a jego religioznawstwo za „najbardziej konsekwentnie przeprowadzony program niszczenia barier europocentryzmu”<sup>13</sup>.

Czy można wejść w określoną tradycję religijną bez perspektywy wiary i bez tej płaszczyzny ją zrozumieć? Czy poza powyższą perspektywą nie badamy tylko zewnętrznych przejawów danej religii? W chrześcijaństwie poznanie dogmatów i tajemnic Boga dokonuje się „w wierze Kościoła”. Jest to wiara dająca poznanie. Można nawet powiedzieć, że wiara jest jedynym prawdziwym źródłem poznania (*pistis epistemonike*)<sup>14</sup>. Według

<sup>11</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, Kraków 2007, 162n.

<sup>12</sup> M. Eliade, *Próba labiryntu*, 130.

<sup>13</sup> S. Tokarski, „Posłowie”, w: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, 496n.

<sup>14</sup> Tak określa wiarę Klemens Aleksandryjski, dla którego stanowi ona doskonałą jedność z poznaniem; *Stromata*, VI, 14; 109; II, 11; 48, cyt. za: H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998, 44, przyp. 4.

św. Tomasza z Akwinu wiara daje człowiekowi prawdziwe poznanie. To taki rodzaj wiedzy, który jest doskonalszy od czysto rozumowego poznania. Poznanie w wierze dokonuje się – jak mówi Akwinata – dzięki łasce<sup>15</sup>.

## 2. Joga: inicjacja czy relaksacja?

Powyższe uwagi są istotne, gdyż przypominają nam, że różne „produkty”, z jakimi mamy do czynienia w wielkim religijno-duchowym supermarkecie, są często tylko mutacją oryginalnych religii, np. buddyzmu czy hinduizmu. Widać to w przypadku niektórych nowych ruchów religijnych powstałych na Zachodzie w latach 60. XX w. Indyjscy guru dokonali swegoistego przełożenia, czy raczej dostosowania, tradycji religijnych Orientu (wraz z ich poszczególnymi formami, np. medytacji) do człowieka zachodniego. Dobrze oddają tę procedurę słowa jednego z nauczycieli duchowych: „Jogę należy dostosować do jednostki, a nie jednostkę do jogi”<sup>16</sup>. To stwierdzenie ukazuje sposób podejścia do technik jogi na Zachodzie, gdzie przestały one już być metodą prowadzącą – pod kierownictwem *guru* – do osiągnięcia wyzwolenia, a stały się lekarstwem na wszelkie dolegliwości trapiące człowieka. Przykładowo, zdrowie fizyczne, które nie było nigdy celem jogi (co najwyżej efektem ubocznym), stało się najważniejsze. Pojawiły się nowe formy jogi, jak: *aqua* joga, *disco* joga czy joga śmiechu. Utworzono nawet odmiany jogi dla zwierząt: psów, koni. Co to ma wspólnego z oryginalną jogą indyjską? Ojciec Joseph-Marie Verlinde, pytany o jogę, odpowiada pytaniem: „O czym mówimy?”. I stwierdza: „Jeśli chodzi o kilka ćwiczeń relaksacyjnych, nie jest to joga”<sup>17</sup>.

Czy joga to technika relaksacyjna, skuteczne narzędzie dla zdrowia? Taki obraz jogi to nie wszystko. Można postawić pytanie: czy joga (i która jej odmiana) ma związek z religią? Naukowcy spierają się o powyższą kwestię, zwłaszcza w odniesieniu do jogi klasycznej<sup>18</sup>. Marzenna Jakubczak

---

<sup>15</sup> „[...] za pośrednictwem łaski otrzymujemy doskonalsze poznanie Boga niż dzięki rozumowi przyrodzonemu”; Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kraków 1999, 165.

<sup>16</sup> Zdanie to pochodzi z wykładu D.K.V. Desikaczara (syna Krisznamaczarii) wygłoszonego w Zinal (Szwajcaria, 1987 r.); cyt. za: A. Świerżowska, „Joga na Zachodzie czy zachodnia joga?”, w: J. Danecki, A. Flis (red.), *Wartości Wschodu i wartości Zachodu. Spotkania cywilizacji*, Kraków 2005, 191, przyp. 8.

<sup>17</sup> J.-M. Verlinde, *Les nouvelles religiosités*, [https://www.youtube.com/watch?v=FzY2rSiv\\_vU&ab\\_channel=KTOTV](https://www.youtube.com/watch?v=FzY2rSiv_vU&ab_channel=KTOTV) [dostęp 7.06.2018].

<sup>18</sup> Zob. K. Kościelniak, *Religie współczesnego Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, cz. 2, Kraków 2016, 278, przyp. 85. Dokument *Metodologia: chrześcijańska*

w książce na temat filozofii jogi klasycznej, przywołując autorów zajmujących się jogą, pisze: „Leon Cyboran<sup>19</sup>, omawiając cechy wspólne jogi klasycznej z myślą ogólnindyjską, podkreśla, iż to, co stanowi o istocie kultury indyjskiej – tj. prawo *karmana*, doktryna *reinkarnacji*, postulat ewolucji duchowej i wyzwolenia z kręgu wcieleń oraz podporządkowanie temu celowi filozofii – nierozzerwalnie łączy się z jogą. Eliade zalicza ją obok *karmana*, *maji* i *nirwany*<sup>20</sup> do czterech podstawowych idei-sił nadających niepowtarzalny charakter duchowości indyjskiej. Bez dokładnego zrozumienia tych idei nie sposób pojąć nie tylko kultury Indii jako całości, ale jakiegokolwiek poszczególnego systemu filozoficznego czy też religijnego zakorzenionego w tej kulturze”<sup>21</sup>. Można stwierdzić, że jeśli dana odmiana jogi łączy się z takimi elementami kultury indyjskiej, jakie zostały przywołane, tj. prawem *karmana*, doktryną *reinkarnacji* czy *nirwaną*, to wydaje się, że należy ją łączyć z religią. Jeśli traktujemy jogę jako ścieżkę prowadzącą do wyzwolenia z kolejnych wcieleń, to takie określenie ma konotacje religijne, gdyż chodzi o przewyżczenie prawa *karmana* w perspektywie ostatecznej. Ma to związek z religią, ściślej, z jej wymiarem soteriologicznym (zbawczym). Eliade stwierdza, iż joga całkowicie opanowała duchowość Indii: „W rzeczywistości techniki jogi zagnieździły się na dobre w samym sercu hinduizmu”<sup>22</sup>.

We francuskim *Dictionnaire de spiritualité* religijność hinduizmu została ujęta w następujące szkoły jogi: *hatha* joga; *laya* joga; *radża* joga; *karma* joga; *gnana* joga; *bhakti* joga<sup>23</sup>. Powyższy podział oraz szczegółowa

---

*teologia azjatycka* uznaje, w ramach hinduizmu, istnienie szkoły duchowości jogi, której cel „oscyluje z pewnością wokół przedsięwzięcia teologicznego: osiągnięcia idealnego czy też absolutnego pokoju w nowej świadomości otaczającej człowieka rzeczywistości, która wyzwala od zła”; I. Ledwoń (red.), dz. cyt., 389.

<sup>19</sup> Leon Cyboran (1928–1977) – polski filozof i badacz filozofii indyjskiej; przetłumaczył klasyczne teksty indyjskie; zob. *Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhaszja, czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie: klasyczna joga indyjska*, Warszawa 2014.

<sup>20</sup> Termin *karman* oznacza akt, działanie. W myśli indyjskiej jest to prawo moralne, które wiąże czyny człowieka ze skutkami w przyszłości. Pojęcie to łączy się ściśle z *sansarą* – kołowrotem narodzin i śmierci. *Maja* (*maya*) – w filozofii indyjskiej iluzoryczne przejawianie się świata, które wynika z niewiedzy.

<sup>21</sup> M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999, 37.

<sup>22</sup> M. Eliade, *Techniki jogi*, Warszawa 2009, 164; zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, 158–160.

<sup>23</sup> M. Dhavamony, „Yoga”, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 16, Paris 1994, kol. 1534–1544.

charakterystyka każdej ze szkół pozwalają wyróżnić – zdaniem Andrzeja Siemienińskiego – konieczne dla każdego rodzaju jogi elementy wiary religijnej: „wiara w istnienie ciała subtelnego, wiara w istnienie *prany* lub energii *kundalini*, w tożsamość człowieka z absolutną substancją lub wiara w reinkarnację. Może też chodzić o wiarę w historyczne wcielenie bóstwa, a więc w konkretne objawienie miłości i łaski Boga, a w jodze *bhakti* – w uniwersalne znaczenie inkarnacji Boga w postaci Kriszny”<sup>24</sup>. Choć autor hasła uważa, że metody jogi da się oddzielić od hinduizmu i wykorzystać jako przygotowanie do spotkania z Bogiem, to jednak techniki te – jak ocenia Siemieniński – bazują na indyjskich doktrynach, które nie są obojętne wobec wiary chrześcijańskiej, np. nauka o *kundalini* lub *pranie*<sup>25</sup>.

Warto jeszcze dodać krótką uwagę na temat *hatha* jogi. Wielu autorów uznaje ją za przykład jogi, która nie łączy się z religią. Czy w *hatha* jodze chodzi naprawdę tylko o ciało? W *Technikach jogi* Eliade podkreśla: „nie należy mylić *hatha* jogi ze zwykłą świecką gimnastyką, gdyż o ile jej podstawy są silnie zakotwiczone w fizjologii, o tyle prawdziwe rezultaty osiąga się w niej wyłącznie dzięki «fizjologii mistycznej». Nawet podstawowe pojęcia zdrowia, siły i dobrego samopoczucia trzeba tu rozumieć w kontekście zawierającego się w nich *sacrum*. Siła wychwalana przez *hatha* jogę nie jest siłą atlety, ale siłą magiczną, siłą «człowieka-boga»”<sup>26</sup>.

*Hatha* joga tak bardzo interesuje się ciałem, bo ma nadzieję, że to ciało może być przebóstwione. Chodzi nie tyle o ciało, które jest postrzegane jako źródło cierpienia, ile o panowanie nad nim. Staje się ono narzędziem, by pokonać śmierć, narzędziem zbawienia. Dąży ona do zbawienia na własny sposób oraz zakłada poznanie i praktykowanie „fizjologii mistycznej”, czyli kontrolę kanałów energetycznych w ciele mistycznym, które jest nałożone na ciało fizyczne. Ćwiczenia mają przygotować przebudzenie energii *kundalini*.

---

<sup>24</sup> Ciało subtelne – według tradycji filozoficzno-religijnej Indii oznacza system energetycznych kanałów człowieka, węzłów (*czakry*), czyli miejsc, gdzie te kanały krzyżują się oraz subtelnych energii życiowych (*prana*). Energia *kundalini* – w tantryzmie żeńska energia duchowa obecna w każdym człowieku, którą symbolizuje wąż zwinięty w kłębek. *Bhakti* oznacza w hinduizmie formę religijności, wyrażającą się w całkowitym oddaniu bogu; A. Siemieniński, *Wiele ścieżek na różne szczyty. Mistyka religii*, Wrocław 2000, 63.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> M. Eliade, *Techniki jogi*, 237.

Do ciekawych wniosków na powyższy temat dochodzi także Krzysztof Konecki, znawca i praktyk jogi. Analizując jogę w wydaniu Iyengara<sup>27</sup>, znanego propagatora *hatha* jogi, przywołuje jego definicję tej odmiany jogi: „Słowo joga (*yoga*) pochodzi od sanskryckiego *yui* i znaczy wiązać, łączyć, przywiązywać, nakładać jarzmo, kierować i skupiać na czymś uwagę, używać i stosować. Oznacza to połączenie i zjednoczenie. Joga jest całkowitym połączeniem woli człowieka z wolą Boga”<sup>28</sup>. Są to zaskakujące słowa w ustach kogoś, kto miałby praktykować i propagować jogę tylko dla ciała. Konecki dodaje, że ludzie Zachodu praktykujący jogę często pomijają jej wątki religijne. One jednak, jak mówi autor, są w niej obecne. W powyższym rozumieniu *hatha* jogi ma dokonać się w niej połączenie woli ludzkiej z boską przez ciało (cielesność). Oczywistym jest, że ta forma jogi ma związek z religią.

Według Eliadego jogę należy traktować „całościowo, to znaczy jako doktrynę soteriologiczną, naukę mistyczną oraz prawdziwą historię duchowości Indii”<sup>29</sup>. Jeśli jakiemuś zjawisku przypisujemy wartość zbawczą (soteriologiczną), to wchodzimy już na teren religijny, wymiar zbawienia należy bowiem do istoty religii. Rumuński religioznawca podkreśla jeszcze jeden aspekt jogi. Często pomija się fakt, że joga, przynajmniej klasyczna, ma strukturę inicjacyjną, tzn. stanowi ścieżkę prowadzącą do wyzwolenia pod kierunkiem mistrza duchowego (*guru*). Posiada wymiar inicjacyjny, a tym, który wtajemnicza, jest nauczyciel, który sam przeszedł tę drogę<sup>30</sup>. Eliade mówi: „[...] praktyki jogi w ich całokształcie odtwarzają schemat inicjacyjny. Podobnie jak każda inna inicjacja, joga na koniec radykalnie modyfikuje egzystencjalny porządek tego, kto poddaje się jej regułom. Dzięki jodze asceta obala kondycję ludzką – co w terminach indyjskich oznacza egzystencję nieoświeconą, wydaną cierpieniu – i osiąga nieuwarunkowany sposób bycia: to, co Hindusi nazywają wyzwoleniem, wolnością, *mokszą*, *mukti*, *nirwaną*”<sup>31</sup>. Zdaniem autora, po zakończeniu prób inicjacyjnych adept zmienia się egzystencjalnie, staje się kimś innym.

Joga jest wtajemniczeniem, co wiąże się z tym, że u tego, kto ją praktykuje, zmienia się (tylko od którego momentu?) jego „kondycja ludzka”.

---

<sup>27</sup> B.K.S. Iyengar (1918–2014) – jeden ze współczesnych nauczycieli *hatha* jogi, twórca praktyki jogi rozumianej jako wielowymiarowa ścieżka rozwoju.

<sup>28</sup> K.T. Konecki, *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*, Warszawa 2012, 29n.

<sup>29</sup> M. Eliade, *Techniki jogi*, 9.

<sup>30</sup> M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006, 110–112.

<sup>31</sup> M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, Kraków 1997, 154.



Pozostałmy przy tym ogólnym stwierdzeniu. Czy rzeczywiście na Zachodzie joga przestała być wtajemniczeniem? Zazwyczaj tak, ale czy każda jej odmiana? A jeśli nie każda, to która forma jogi (i pod jakimi warunkami) jest inicjacją? Ocena praktyczna (i chrześcijańska) danej metody jogi musi opierać się na badaniu konkretnej szkoły, techniki oraz nauczyciela. Z pewnością ma rację Verlinde, że kilku ćwiczeń relaksacyjnych, jak np. *disco joga*, nie należy traktować jako hinduistycznego wtajemniczenia.

Jeśli mówimy o fenomenie inicjacji, to istotne znaczenie ma w tym przypadku nauczyciel, czyli ten, kto wprowadza na drogę i poucza. W praktyce jogi istotne jest doświadczenie, czyli nauka pod okiem wykwalifikowanego mistrza (*guru*). Eliade mówi, że poza specjalistycznymi książkami indologów pożyteczne byłyby tylko dwa rodzaje książek: praktyczne traktaty na temat technik jogi oraz całościowy wykład obejmujący doktrynę i praktykę jogi, a równocześnie opis ich wpływu na całą duchowość Indii. Dodaje on jednak, że o głównych elementach praktyk jogicznych nie sposób opowiedzieć – pisemnie czy ustnie – potrzebna jest tu demonstracja, tzn. nauka przez przebywanie z nauczycielem, osobiste doświadczenie. Poza tym, liczne doświadczenia fizjologiczne (np. świadome podwyższanie temperatury ciała, występujące także w szamanizmie) wymagają nadzoru mistrza.

### 3. Chrześcijaństwo a joga, czyli problem teologiczno-duszpasterski

Wielu chrześcijan, w tym teologów i duszpasterzy, ma zastrzeżenia odnośnie praktykowania jogi, w tym możliwości łączenia indyjskich technik medytacyjnych z duchowością chrześcijańską<sup>32</sup>. Już samo sformułowanie „joga chrześcijańska” brzmi dziwnie, analogicznie jak określenie „różaniec

<sup>32</sup> Zob. P. Piasecki, *Medytacja chrześcijańska. Antropologiczno-teologiczne podstawy w perspektywie duchowości azjatyckiej*, Poznań 2008. Istotnym tekstem dotyczącym wartości niechrześcijańskich form medytacji dla chrześcijan jest „List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej *Orationis formas*”, w: J. Królikowski, Z. Zimowski (red.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, 337–352. Z wielu teologów katolickich można przywołać wspomnianego już ojca Verlinde’a, a także dominikanina, ojca François Dermine’a, który sam praktykował jogę, zanim został zakonikiem (również przez wiele lat już w zakonie). Obecnie wyjaśnia, dlaczego zaprzestał tych praktyk i odradza je chrześcijanom; zob. program z udziałem ojca Dermine’a: *Vade Retro – Yoga e cristianesimo*, [https://www.youtube.com/watch?v=W15vd4KRHTg&ab\\_channel=Tv2000it](https://www.youtube.com/watch?v=W15vd4KRHTg&ab_channel=Tv2000it) [dostęp 20.06.2018]. Oczywiście są także propagatorzy jogi w Kościele, np. Joseph Pereira. Jednak w tekście odnoszę się przede wszystkim do autorów krytycznie oceniających techniki jogi.



buddyjski”. Nie można zaprzeczyć, że wśród chrześcijan istnieją tacy, którzy praktykują jakąś formę jogi. Jednak wyciąganie z tego wniosku, że istnieje akceptowana przez Kościół „joga chrześcijańska”, jest nieuprawnione. Czy chrześcijanin może bezpiecznie korzystać z technik jogi, skoncentrowanych na doświadczeniu, a jednocześnie związanych z duchowością hinduizmu?

Można tu podać przykład Julesa Monchanina (1895–1957) z Francji, który im bardziej zagłębiał się w praktykę jogi, tym stawał się ostrożniejszy. Chciał on dokonać pewnego rodzaju połączenia tradycji hinduskiej z tradycją zachodnią – chrześcijańską. Napisał wiele książek, m.in. *Joga chrześcijańska*. Verlinde przywołuje w swej książce jego nieopublikowane notatki, z których warto zacytować dwa istotne fragmenty: „Joga skupia wszystkie siły fizyczne i umysłowe i przez to przesłania, zaciemnia prawdę jako konieczność. Liczy się tylko doświadczenie. Pojawia się obojętność na prawdę, obchodzi się bez łaski. Jogin wystarcza sam sobie, nie jest mu potrzebny Bóg”. I kolejny fragment: „Aby pokusić się o doświadczenie jogi, trzeba «zawiesić» na pewien czas swoją wiarę i oddać się całkowicie i bezwarunkowo swojemu *guru*”<sup>33</sup>. Verlinde trafnie komentuje te teksty: „I tu jest moment krytyczny dla chrześcijanina: w jaki sposób mogę eksperymentować wewnątrz tradycji religijnej, która wymaga całkowitego oddania się, powierzenia stworzeniu, jednocześnie pozostając chrześcijaninem? Nie mogę przecież służyć dwóm panom jednocześnie. Nie mogę ani na chwilę «zawiesić» mojej przynależności do Chrystusa. Jeśli Jezus jest moim Panem i Zbawicielem, nie mogę odwoływać się do innych”<sup>34</sup>.

Przywołajmy raz jeszcze cytowanego wiele razy Verlinde’a<sup>35</sup>, który przeszedł inicjację niechrześcijańską w jednym z nowych ruchów religijnych – Medytacji Transcendentalnej<sup>36</sup> i praktykował przez kilka lat jogę oraz medytację u boku swojego mistrza. Podkreśla skuteczność technik jogi, mówiąc, że pozwalają one przezwyciężyć iluzję świadomości indywidualnej.

---

<sup>33</sup> Cytaty za: J.-M. Verlinde, *Bóg wyrwał mnie z ciemności*, Warszawa 2002, 71n.

<sup>34</sup> Tamże, 72.

<sup>35</sup> Joseph-Marie (Jacques) Verlinde (ur. 1947) – chemik, filozof i teolog, założyciel wspólnoty Rodzina św. Józefa, w młodości zaangażowany w nowy ruch religijny, zwany Medytacją Transcendentalną; autor kilku książek, m.in. *Zakazany owoc*, Kraków 1999. Oryginalny tytuł tej publikacji brzmi: *L'Expérience interdite*, czyli dosł. „zakazane doświadczenie”.

<sup>36</sup> Medytacja Transcendentalna (TM) – grupa założona przez guru Maharishiego Mahesh Yogiego. J.-M. Verlinde określa medytację transcendentalną również jako indyjską technikę medytacji, która należy do jednej z podstawowych szkół interpretacji *Wed* (świętych ksiąg hinduizmu) i nazywa się *Wedanta*.

Podczas medytacji ma zostać zniwelowana aktywność samego „ja” u człowieka. Ostatecznie, w stanie wyzwolenia, owo „ja” zanika. Verlinde mówi, że doświadczył stanu wyzwolenia (*samadhi*). Jak jednak pogodzić ten stan oraz jego specyfikę z chrześcijańskim doświadczeniem modlitwy i dążenia do Boga? Teologia katolicka podkreśla, że medytacja chrześcijańska nie jest pogrążeniem się w bezosobowej boskości. Jej struktura jest personalistyczna. Oznacza to, że „ja” nie zanika, ale spotyka Boskie „Ty”<sup>37</sup>. Widać tu zasadniczą różnicę między celem jogi a celem modlitwy chrześcijańskiej. Co więcej, doznanie *samadhi*<sup>38</sup>, choć tak niezwykle, jest tylko stanem w obrębie ludzkiej natury: „adept osiąga [wyzwolenie – R.B.] bez pomocy sił nadprzyrodzonych, których interwencja byłaby konieczna, gdyby przekraczało to możliwości naszej własnej natury; dlatego też mówi się tu o «zjawisku naturalnym», w odróżnieniu od «nadprzyrodzonego», gdy Bóg interweniuje we własnej osobie”<sup>39</sup>.

Autor *Zakazanego owocu* podkreśla doniosłość wizji człowieka, która stoi za praktyką jogi oraz doświadczenia, które staje się udziałem ćwiczącego. Joga ma na celu otwarcie punktów energetycznych (*czakry*), które znajdują się w subtelnym ciele człowieka. *Czakry* pozwalają przyjmować energię kosmiczną (astralną) do naszego ciała fizycznego, a w toku jogicznych ćwiczeń następuje ich otwarcie na świat nadzmysłowy. Verlinde twierdzi, że jest to doświadczenie tylko fizjologiczne, a nie duchowe i na tym poziomie rzeczywiście skuteczne. Zagrożenia upatruje w tym, że pracując z tą energią, otwieramy się – nie do końca świadomie (zresztą, chodzi właśnie o zatrzymanie świadomości) – na świat nadzmysłowy. Niebezpieczeństwo polega na tym, że nie posiadamy czegoś w rodzaju filtra, który ochroni nas przed tym, z czym mamy do czynienia. Jest to ważne stwierdzenie, gdyż w pewnych odmianach jogi mówi się o bytach duchowych, które – przez otwarcie *czakr*, czyli węzłów energetycznych – mogą oddziaływać na człowieka. Czy zawsze tak jest? Kiedy to następuje? Kwestie te muszą być otwarte. Podobnie jak bez odpowiedzi pozostaje pytanie, jaka jest natura cudownych mocy (*siddhi*), o których mówi joga, a które uznaje się za moce magiczne (tajemne, nabywane w trakcie uruchamiania energii *kundalini*).

<sup>37</sup> P. Piasecki, *Medytacja chrześcijańska*, 79.

<sup>38</sup> *Samadhi* – w praktyce jogi i medytacji stan wyzwolenia. Jogin będący w tym stanie całkowicie zagłębia się w swoje wnętrze, wygasza wszystkie instynkty, całą aktywność cielesną i umysłową.

<sup>39</sup> J.-M. Verlinde, *Zakazany owoc*, 70.

\* \* \*

W tematyce: „joga a chrześcijaństwo”, potrzeba dalszych studiów teologicznych czerpiących z historii religii i religioznawstwa. Warto jednocześnie badać te formy jogi, z którymi stykamy się w Europie i Polsce. Podkreślmy raz jeszcze, że jeśli jogę rozumiemy jako indyjską metodę wtajemniczenia, która ma prowadzić adepta do wyzwolenia z kołowrotu wcieleń, jej sens ma charakter religijny. W tym znaczeniu jest ona sprzeczna z chrześcijaństwem, gdyż nie można jednocześnie praktykować dwóch różnych religii. Natomiast metodę jogi rozumianą i praktykowaną jako ćwiczenie relaksacyjne trudno określać mianem „jogi”. Z teologiczno-pastoralnego punktu widzenia warto zachęcać chrześcijan, by oceniali poszczególne techniki lub szkoły, mając nadzieję, że nie zabraknie – nauczającym ani poszukującym – otwartości na prawdę. Niezależnie od tego, należy zgodzić się ze słowami Verlinde’a, który mówi, że termin „joga” odnosi się do tradycji hinduizmu. Kiedy mówimy o czymś takim, jak joga chrześcijańska, zachodzi pomieszanie pojęć, które może prowadzić tylko do jeszcze większego zamętu w umysłach ludzi, zwłaszcza wierzących chrześcijan<sup>40</sup>.

Radostaw Broniek OP

---

<sup>40</sup> J.-M. Verlinde, *100 questions sur les nouvelles religiosités*, Versailles 2002, 107. Odpowiedź ojca Verlinde’a jest cenna z duszpasterskiego punktu widzenia. Dodajmy do niej jedną uwagę. Otóż, jeśli w ramach działalności duszpasterskiej Kościoła oferowane są ćwiczenia jogi (nawet jeśli te techniki są tylko formą ćwiczeń fizycznych), pozostaje pewna dwuznaczność, która – w dalszej perspektywie – może doprowadzić do osłabienia wiary lub przyjmowania przez katolików elementów niechrześcijańskich duchowości.

### III. Obraz sekt w liście pasterskim *O zagrożeniach naszej wiary ze słowem komentarza*

5 marca 2013 r. Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Konferencji Episkopatu Polski wydał list pasterski *O zagrożeniach naszej wiary*. Jest to dokument Episkopatu na skalę ogólnopolską, poświęcony współczesnym zagrożeniom dla chrześcijańskiej wiary. List porusza niezwykle delikatną i złożoną kwestię istnienia oraz nieustannego rozwoju grup kultowych, popularnie zwanych sektami, nowymi ruchami religijnymi, kultami, destrukcyjnymi grupami kultowymi, alternatywnymi grupami religijnymi, psychokultami, które stanowią wyraz głębokiego kryzysu wiary, dotyczącego wielu ludzi. Taki kryzys występuje także w Polsce, a u jego podstaw leży m.in. powszechny relatywizm, odrzucający istnienie wartości absolutnych, niezmiennych w każdej dziedzinie ludzkiego życia, szczególnie na płaszczyźnie moralnej i religijnej. Prowadzi on do przekonania o równości i jednakowej wartości wszystkich systemów religijnych, etyczno-moralnych, a zatem do obniżenia – a w dalszej konsekwencji odrzucenia – chrześcijaństwa. Sprzyja temu powszechne, negatywne nastawienie do chrześcijaństwa, a często też otwarta walka z nim<sup>1</sup>.

Chrześcijanin staje w obliczu zagrożeń wiary, z których często nawet nie zdaje sobie sprawy. Mogą one prowadzić do poważnego kryzysu wiary, a nierzadko kończą się porzuceniem chrześcijaństwa i zmianą religii, na rzecz mglistych form mistycyzmu czy duchowości<sup>2</sup>.

Poważnym zagrożeniem dla chrześcijan są sekty. Pojęcie to jest trudne do zdefiniowania i naznaczone negatywnym wydźwiękiem. Specjaliści różnych dziedzin naukowych, zwłaszcza psychologii, filozofii, socjologii, prawa, religioznawstwa, teologii, zajmują się tego typu grupami, niemniej jednak nie udało się stworzyć jednoznacznej i powszechnie obowiązującej definicji tego zjawiska. Dla autora niniejszego tekstu, niezwykle ważne wydaje się rozróżnienie między sektą a sektą destrukcyjną. Sekta to grupa społeczna, charakteryzująca się dość ostrą izolacją względem otoczenia (nie oznacza to całkowitego zamknięcia), wynikającą z odrębnego, najczęściej opozycyjnego do chrześcijańskiego, systemu wartości, z mocno akcentowaną rolą przywódcy (bóstwo, wcielenie boskości, namiestnik bóstwa na ziemi). Natomiast pod pojęciem sekty destrukcyjnej, należy rozumieć grupę społeczną o rozbieżnych celach deklarowanych i realizowanych,

---

<sup>1</sup> „O zagrożeniach naszej wiary. List pasterski do dowolnego wykorzystania duszpasterskiego (5.03.2013)”, *Acta Konferencji Episkopatu Polski* 1 (2013), 94.

<sup>2</sup> Tamże, 95.

przekraczającą podstawowe prawa oraz wolności przysługujące każdemu człowiekowi, naruszającą porządek prawny i moralny, a zatem wywierającą szkodliwy wpływ na społeczeństwo.

Społeczna wiedza na temat sekt i związanych z nimi zagrożeń jest wciąż zbyt mała. Wynika to z faktu, że nie wszystkie tego typu wspólnoty mają charakter religijnych związków wyznaniowych i często występują pod szyldami stowarzyszeń, fundacji, a więc grup realizujących cele inne niż religijne. List podaje, że w Polsce działa ok. 300 sekt, do których należy 100–300 tys. ludzi, a ich wpływowi może ulegać nawet ok. 1 mln osób. Autor niniejszego tekstu nie zgadza się z tym stwierdzeniem, ponieważ nie ma w Polsce żadnej komórki państwowej, która monitorowałaby działalność takich grup, a przytoczone dane pochodzą z lat 90. XX w. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego zawartych w informatorze *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009–2011* (Warszawa 2013) w 2011 r. istniały 174 oficjalnie zarejestrowane Kościoły i związki wyznaniowe.

Dokument podkreśla, że sekty stanowią problem nie tylko dla ludzi wierzących, ale także dla struktur władzy państwowej i organów ścigania, które w dużym stopniu pozostają bezradne wobec tego typu zjawiska lub go nie dostrzegają czy bagatelizują.

Na temat sekt istnieje już pokaźny materiał bibliograficzny. Co roku, zwłaszcza w okresie przedwakacyjnym, rozmaite środowiska prowadzą szeroko zakrojone kampanie ogólnospołeczne o charakterze informacyjnym, uwrażliwiające na ten problem, który jednak nie zmniejsza się. Autorowi powyższego opracowania wydaje się, że problem sekt w okresie bezpośrednio poprzedzającym wakacje, stał się niejako tematem dyżurnym, szczególnie dla mediów, które dostrzegają w nim niezwykle atrakcyjne zagadnienie, służące jako straszak dla ludzi udających się na odpoczynek. Istnieje potrzeba rzetelnego przedstawiania tej problematyki, ale bez „siania paniki”, czyli wprowadzania nadmiernej atmosfery lęku, obawy, strachu.

List stwierdza, że większość sekt ma charakter destrukcyjny, tzn. negatywnie wpływa na osobowość człowieka. Autor opracowania twierdzi, że jest to zbytnie uproszczenie niezwykle złożonego zagadnienia, ponieważ w takich grupach znajdują się ludzie, którzy już przed wstąpieniem mogli mieć zaburzenia osobowości, a pobyt w grupie nasilił je lub stłumił. Każdy przypadek osoby należącej do tego typu grup należałoby oddzielnie rozpatrzyć.

Dokument zaznacza też, że ofiarami sekt stają się najczęściej ludzie młodzi, zwłaszcza pochodzący z rodzin rozbitych lub patologicznych, nie-dojrzaali emocjonalnie i osobowościowo, naiwni, często bez umiejętności

krytycznej oceny rzeczywistości, odczuwający brak miłości i akceptacji, łatwo więc ulegający technikom werbunkowym i psychomanipulacyjnym. Autor tekstu uważa, że nie tylko młodzież z rodzin dysfunkcyjnych – niedojrzali, naiwni, a więc szczególnie podatni na oddziaływanie sekt – staje się najczęściej ofiarami takich wspólnot. Ludzie wchodzący w struktury omawianych grup mają różny wiek, pochodzą z rozmaitych środowisk. Ich wspólną cechą jest poszukiwanie odpowiedzi na podstawowe pytania o podłożu egzystencjalnym, a zatem wstępują do sekt, ponieważ chcą odnaleźć cel, sens i wartość życia, czyli prawdziwe wartości, które uległy zatraceniu w otaczającej rzeczywistości. Przy tej okazji warto dopowiedzieć, że podstawową przyczyną rozwoju sekt i zainteresowania nimi społeczeństwa, jest szeroko pojęty kryzys cywilizacyjny, który dotyczy wartości, autorytetów, moralności, religijności, polityki, ekonomii i gospodarki, a przede wszystkim rodziny. Wszystko to sprawia, że człowiek instynktownie, po omacku zaczyna szukać zaspokojenia swoich podstawowych potrzeb, często trafiając do grup o znamionach sekt i szczerze wierząc, że znajdzie tam ich wypełnienie.

Popularność sekt wiąże się z kryzysem prawdziwej religii (chrześcijaństwa), pewnego rodzaju analfabetyzmem religijnym, nieznaną własnej wiary i fascynacją wszystkim, co egzotyczne, orientalne. Grupy te mają często charakter synkretyczny, tzn. wybierają i łączą w jeden – często niespójny – system kulturowy, filozoficzny czy religijny komponenty wywodzące się z różnych – niejednokrotnie sprzecznych i wzajemnie wykluczających się – tradycji, tworząc pewnego rodzaju „amalgamat”. Głoszone przez nie hasła mają spektrum znacznie szersze niż religijne. Mogą występować jako grupy ezoteryczno-okultystyczne, satanistyczne, magiczne, terapeutyczne, ekologiczne, charytatywne. Często działają pod przykrywką religijności Dalekiego Wschodu, zwłaszcza zniekształconego i dostosowanego do mentalności oraz potrzeb ludzi Zachodu hinduizmu i buddyźmu, szczególnie w postaci rozmaitych szkół sztuk walki, jogi, języków obcych, ośrodków medycyny niekonwencjonalnej.

List słusznie podkreśla, że sekta o podłożu religijnym uznaje własną prawdę jako jedyną, absolutną i niepodważalną. Posiada monopol na prawdę objawioną i moralność. Oferuje ideę samowiedzy, prowadzącą w konsekwencji do samobawienia czy samowyzwolenia. Ma często charakter naturalistyczny, a nierzadko ateistyczny<sup>3</sup>. W konsekwencji prowadzi do ubóstwienia człowieka (antropolatria), odrzucając możliwość pośrednictwa między Bogiem a ludźmi.

---

<sup>3</sup> Tamże.

Celem omawianego listu pasterskiego w aspekcie sekt jest uwrażliwienie człowieka na obecność tego typu grup w polskim społeczeństwie oraz wezwanie do czujności, ostrożności i roztropności. Istotą chrześcijaństwa jest wiara w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i człowieka, który przyniósł ludzkości pełnię Bożej łaski i prawdy. To w Nim i przez Niego dokonało się odkupienie oraz zbawienie ludzi wszystkich czasów i kultur. On jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, Drogą, Prawdą, Życiem, czyli pełnią i wzorem życia religijnego uobecnionego w Kościele. Jest więc nie do pogodzenia z chrześcijaństwem poszukiwanie namiastek religijności, mistycyzmu, duchowości, ponieważ nie sposób pogodzić Ewangelii z pseudowiedzą, sakramentów z magią, wiary w zmartwychwstanie z reinkarnacją<sup>4</sup>.

Max Scheler (1874–1928), niemiecki filozof, przedstawiciel fenomenologii, powiedział kiedyś: „Człowiek jest istotą, której sposób istnienia jest kwestią wciąż otwartej decyzji, kim chce być i kim chce stać się”, także w zakresie swego życia religijnego. Dlatego w sposób świadomy i wolny może wybrać Jezusa Chrystusa lub Go odrzucić, zostać członkiem Kościoła bądź sekty. Chrześcijaństwo ma do zaoferowania znacznie więcej niż jakakolwiek inna religia czy sekta, ale trzeba chcieć je poznać, by odkryć ukryte w nim skarby<sup>5</sup>.

Rozwojowi sekt sprzyja pewnego rodzaju pustka duchowa, będąca efektem powszechnego oraz programowego procesu laicyzacji i sekularyzacji (zeświecczenia), eliminowania chrześcijaństwa z przestrzeni publicznej i sprowadzania do sfery prywatnej, zaniedbania w zakresie wychowania do wiary w rodzinie, niedomagania współczesnego duszpasterstwa. Człowiek łudzi się, że w sekcie znajdzie to, czego brakuje mu w rodzinie i Kościele.

Najlepszym sposobem na uniknięcie zagrożeń związanych z działalnością sekt jest właściwie funkcjonująca rodzina, oferująca miłość, wsparcie i dobrze prowadzone duszpasterstwo, formujące dojrzałą oraz rozumnie uzasadnioną wiarę, a także postawy życiowe oparte na chrześcijańskim systemie wartości. Niezbędne jest propagowanie kompetentnej wiedzy na temat sekt, jak również rzeczowa apologia chrześcijaństwa, polegająca na jego obronie przed zarzutami i racjonalnym uzasadnianiu wiary w Jezusa Chrystusa oraz promowaniu właściwego systemu wartości.

Nieocenioną pomocą w przekazywaniu solidnej wiedzy na temat sekt służą różne instytucje, w tym Dominikańskie Ośrodki Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach (obecnie Dominikańskie Centrum

---

<sup>4</sup> Tamże, 96.

<sup>5</sup> Tamże, 97.

Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach z siedzibą w Warszawie), a także ośrodki i specjalistyczne poradnie prowadzone w niektórych diecezjach, parafiach, wspólnotach zakonnych, przygotowane do profesjonalnego poradnictwa i udzielania stosownej pomocy osobom poszkodowanym przez te grupy<sup>6</sup>.

List *O zagrożeniach naszej wiary*, mimo pewnych niedociągnięć, wynikających z bogactwa i złożoności problematyki dotyczącej sekt, jest niezwykle ważnym i potrzebnym dokumentem, stanowiącym nie tylko wyraz pasterskiej troski biskupów o swoich wiernych, ale także o każdego człowieka, zwłaszcza duchowo zagubionego, przeżywającego rozmaite kryzysy życiowe, a więc szczególnie podatnego na oddziaływanie rozmaitych grup kultowych, zwanych sektami.

*Paweł Szuppe*

---

<sup>6</sup> Tamże.



#### IV. Zjawisko „upadku (spoczynku) w duchu”

Od drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych XX w. pojawiło się w Kościele katolickim zjawisko tzw. „upadku (spoczynku) w duchu”. Jest to rzeczywistość właściwa dla Odnowy w Duchu Świętym. Czym ona jest? jak ją interpretować? w jaki sposób reagować? – to pytania, które nasuwają się przy interpretacji tego zjawiska<sup>1</sup>.

Komentując tę rzeczywistość nie należy przesądzać, że jest ona dziełem Ducha Świętego, gdyż może mieć przyczynę naturalną. Samo zjawisko „upadku” razem z transem i ekstazami istnieje w chrześcijańskich ruchach przebudzeniowych od XVII w. Czy „upadek (spoczynek) w duchu” nie należy do tej samej kategorii?<sup>2</sup>

Komentatorzy tego zagadnienia wskazują na niezgodność upadków występujących w Biblii i wśród chrześcijańskich mistyków z omawianym zjawiskiem. Trudność w interpretacji przedstawianego zjawiska wynika z braku adekwatnych odniesień biblijnych i mistycznych. Należy pamiętać, że działanie Ducha Świętego zazwyczaj objawia się przez delikatne, duchowe dotknięcia, a nie spektakularne, fizyczne przejawy. Jego obecność zaznacza się tam, gdzie następuje wzrost wiary, nadziei oraz miłości Boga i bliźniego. Dodatkowo trzeba brać pod uwagę fakt, że przy występowaniu tej rzeczywistości pojawiają się rozmaite niebezpieczeństwa w postaci łakomstwa psychicznego, utożsamiania sfery duchowej i emocjonalnej, bezwiednej odpowiedzi na jakiś impuls psychologiczny, emocjonalny czy histeryczny, sugestii nasilającej się w dużych zgromadzeniach<sup>3</sup>.

Jak należy interpretować zjawisko „upadku”? Czy chodzi o szczególnego rodzaju interwencję Ducha Świętego, „charyzmat na nowe czasy”, „znak czasu”, a może rzeczywistość naturalną, wywierającą w pewnych przypadkach korzystny wpływ na człowieka? Istnieje wiele interpretacji tego zagadnienia. Znawcy tematu dostrzegają w nim znak oporu stawianego Duchowi Świętemu, narzędzie działania nieznanymi siłami natury, pewien rodzaj „znieczulenia duchowego”, w rzadkich przypadkach łaskę Bożą<sup>4</sup>.

Apologeci „upadku (spoczynku) w duchu” ukazują dobre owoce duchowe, jakie z niego wynikają. Jednak nie należy przesadzać z obiektywnym łączeniem stwierdzanych efektów i rzekomej przyczyny, którą w tym przypadku byłaby nadzwyczajna interwencja Ducha Świętego. Dla pełnego

---

<sup>1</sup> L.J. Suenens, „*Spoczynek w duchu*”. *Kontrowersyjne zjawisko*, Kraków 2007, 9.

<sup>2</sup> Tamże, 10.

<sup>3</sup> Tamże, 10n.

<sup>4</sup> Tamże, 11.

rozpoznania potrzeba dłuższego czasu i badania owoców w różnych sferach ludzkiego życia: fizycznej, psychicznej, duchowej, społecznej. Trzeba też pamiętać, że do rozeznawania charyzmatów w Kościele są powołani biskupi, którym należy zostawić „diagnozę” tego zjawiska w ogólności i w poszczególnych przypadkach<sup>5</sup>.

### Charakterystyka fenomenu

Pod nazwą „upadku (spoczynku) w duchu” należy rozumieć bezwiedny upadek, najczęściej do tyłu, często w związku z religijną posługą uzdrawiania lub modlitwy. Ten widoczny cielesny objaw można opisać przy pomocy różnych określeń: paść, osunąć się, upaść, zapaść się, ześlizgnąć, wyciągnąć, przechylić, zeszywnieć. Klasycznymi nazwami, pochodzącymi z ruchu zielonoświątkowego i używanymi w rozmaitych środowiskach charyzmatycznych, są: porażenie przez ducha (*slain in the spirit*), ogarnięcie mocą ducha (*overpowering of the spirit*), spoczynek w duchu (*resting in the spirit*), błogosławieństwo (*the blessing*). Wszystkie te określenia sugerują, że zjawisko jest związane ze szczególnym działaniem Ducha Świętego<sup>6</sup>.

Prezentując tę rzeczywistość, należy przyjąć termin neutralny, pozostający na płaszczyźnie opisowej, bez interpretacji i przesądzania o duchowym kontekście tego fenomenu. Użycie nazwy „upadek” najlepiej odzwierciedla widzialne, naturalne, fizyczne zjawisko, bez umieszczania go w porządku nadprzyrodzonym<sup>7</sup>.

Warto zaznaczyć, że zjawisko to można spotkać w różnym stopniu u chrześcijan należących do wielkich Kościołów historycznych (katolicy, luteranie, anglikanie). Bezpośrednią przyczynę pojawienia się tej rzeczywistości należy upatrywać w „tradycji przebudzeniowej” z przeszłości i ruchu zielonoświątkowym (pentekostalnym), który pojawił się na początku XX w.<sup>8</sup> Jego współczesna popularność wiąże się z osobą Katherine Kuhlman (1907–1976) należącą do Kościoła baptystów w USA i spektakularnego charakteru jej „uzdrowicielskich” seansów, podczas których „upadek (spoczynek) w duchu” zajmował ważne miejsce<sup>9</sup>.

Fenomen „upadku (spoczynku) w duchu” najczęściej powstaje w wyniku pojawienia się znanych, przyciągających tłumy osobowości, które są pewnego rodzaju specjalistami w tej dziedzinie. Być może występuje tu

---

<sup>5</sup> Tamże, 11n.

<sup>6</sup> Tamże, 20.

<sup>7</sup> Tamże, 21.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, 31n.

rodzaj zbiorowej sugestii bądź hipnozy. Pojawia się w dużych i małych wspólnotach modlitewnych, którym towarzyszy atmosfera oczekiwania. Najczęściej padają kobiety, osoby z depresją i innymi zaburzeniami psychicznymi, żywiące silne urazy w stosunku do innych, przeżywające trudne sytuacje życiowe (kryzysy), potrzebujące uzdrowienia duchowego, emocjonalnego, czasem dzieci. W momencie upadku człowiekowi towarzyszy wrażenie bycia pchniętym przez niewidzialną siłę, nacisk odczuwany na czole, klatce piersiowej, nogach, uczucie stopniowo narastającego osłabienia, stan relaksu. Podczas upadku osoba może odczuwać szczególną obecność Boga, euforię, pokój, mieć doświadczenia zmysłowe (przyjemny zapach, dźwięk), wyobrażenia intelektualne lub „wizje”, słyszeć głosy, płakać, śmiać się, krzyczeć w niekontrolowany sposób. Po upadku może doświadczać odświeżenia duchowego, emocjonalnego, fizycznego, lekkości, radości, ale też osłabienia, oszołomienia, obawy i zmieszania. Rzekomymi owocami tego zjawiska są: poprawa stanu osób z zaburzeniami psychicznymi, uzdrowienia z wewnętrznych zranień, urazów, poprawa relacji międzyludzkich, możliwość przebaczenia, skruchy, umiłowanie modlitwy, Pisma Świętego, głębokie spotkanie z Jezusem, rzadko uzdrowienia fizyczne<sup>10</sup>.

### **Obecność zjawiska w Kościele katolickim**

Przez „upadek (spoczynek) w duchu” należy rozumieć stan osunięcia czy omdlenia podczas modlitwy z nałożeniem rąk. Występuje on najczęściej we wspólnotach Odnowy w Duchu Świętym. Nie powoduje bólu ani nie zostawia żadnych śladów na ciele. Łączy się z doświadczeniem bliskości Boga, odczuciem wielkiej radości. Jest też źródłem pozytywnej przemiany duchowej<sup>11</sup>. Osoby doświadczające tego stanu dzielą się własnymi przeżyciami, dając żywe świadectwo. Mówią o bliskości Boga, bezinteresownej miłości przenikającej ich serca, pokoju, nawróceniu, wewnętrznym umocnieniu<sup>12</sup>.

Prezentowane zjawisko nie występuje na kartach Biblii. Są w niej opisane jedynie upadki podczas wizji pochodzących od Boga lub spotkania z Jezusem (zob. Dn 10,9; Mt 17,6; J 18,6; Dz 9,4)<sup>13</sup>.

Kościół katolicki przyjmuje „upadek (spoczynek) w duchu” jako możliwość nadprzyrodzonego działania Ducha Świętego. Nakazuje jednak wielką

<sup>10</sup> Tamże, 22–28.

<sup>11</sup> A. Kowalczyk, *Nadzwyczajne zjawiska w grupach Odnowy w Duchu Świętym*, Pelplin 2013, 42; zob. A. Cadeddu, *Spoczynek w Duchu Świętym*, Kraków 2015, 62–66, 96.

<sup>12</sup> A. Kowalczyk, dz. cyt., 42–53.

<sup>13</sup> Tamże, 53n.

ostrożność przy interpretacji tego fenomenu. W swoim nauczaniu podkreśla, że Jezus nie tylko sam czynił znaki, ale władzę tę przekazał również Kościołowi<sup>14</sup>. Mówi także o znakach, które nie zawsze muszą pochodzić od Boga. Jezus przestrzega przed fałszywymi prorokami, używającymi znaków po to, by wprowadzić w błąd wiernych (zob. Mt 24,24)<sup>15</sup>.

Kościół uznaje też możliwość działania Ducha Świętego przez znaki we wspólnotach niekatolickich (zob. 1 Kor 12,3) lub poza jego widzialnymi granicami (zob. Mt 15,21–28; Dz 10,44)<sup>16</sup>. Znaki łaski muszą być widzialne, czyli posiadać coś materialnego, a jednocześnie nie mogą być do końca wyjaśnione prawami natury. Mają przynosić pozytywne, trwałe owoce jako wolny dar Boga<sup>17</sup>.

Kościół podkreśla, że istnieją także zjawiska przypominające „upadek (spoczynek) w duchu”, które pochodzą od diabła. Są to „wielkie znaki i cuda” fałszywych proroków. Przy ich pomocy szatan zamierza osiągnąć trzy cele: wzbudzić nieufność do znaków Bożych; podporządkować sobie osoby zdezorientowane; wywołać strach u osób, na które oddziałuje powodując upadek, aby nie poddawały się modlitwom wstawienniczym. Zewnętrznym objawem takiego stanu jest drżenie osoby, natomiast wewnętrznym – lęk i złe samopoczucie<sup>18</sup>. Należy jednak pamiętać, że tego rodzaju objawy mogą mieć również podłoże psychiczne.

Właściwym miejscem „upadku (spoczynku) w duchu” są specjalne nabożeństwa i modlitwy, na których zaprasza się Ducha Świętego, by przeniknął oraz przemienił ludzkie życie. Jezus obiecał, że ewangelizacji prowadzonej przez Kościół będą towarzyszyły znaki. Nie trzeba ich bać się czy przed nimi zamykać. Należy je natomiast właściwie rozeznawać<sup>19</sup>.

\* \* \*

Analizując „upadek (spoczynek) w duchu”, można powiedzieć, że zjawisko to wzbudza niepokój i stawia wiele znaków zapytania nie tylko w środowisku Kościoła katolickiego, ale też we wszystkich Kościołach chrześcijańskich. Jak pojmować ten fenomen? Czy faktycznie jest szczególnym rodzajem interwencji Ducha Świętego czy też oznacza zjawisko naturalne, mogące wywierać w niektórych przypadkach i okolicznościach

---

<sup>14</sup> Tamże, 54.

<sup>15</sup> Tamże, 56.

<sup>16</sup> Tamże, 56n.

<sup>17</sup> Tamże, 59n.

<sup>18</sup> Tamże, 61n.

<sup>19</sup> Tamże, 66n.

korzystny wpływ na człowieka<sup>20</sup> Potrzeba niezwyklej ostrożności oraz rozważagi nie tylko przy mówieniu o występowaniu tego zjawiska, ale również w jego interpretacji. W każdym przypadku pozostaje doza niepewności odnośnie do charakteru rzeczywistości, z którą mamy do czynienia (naturalną czy nadprzyrodzoną).

*Paweł Szuppe*

---

<sup>20</sup> L.J. Suenens, dz. cyt., 37.