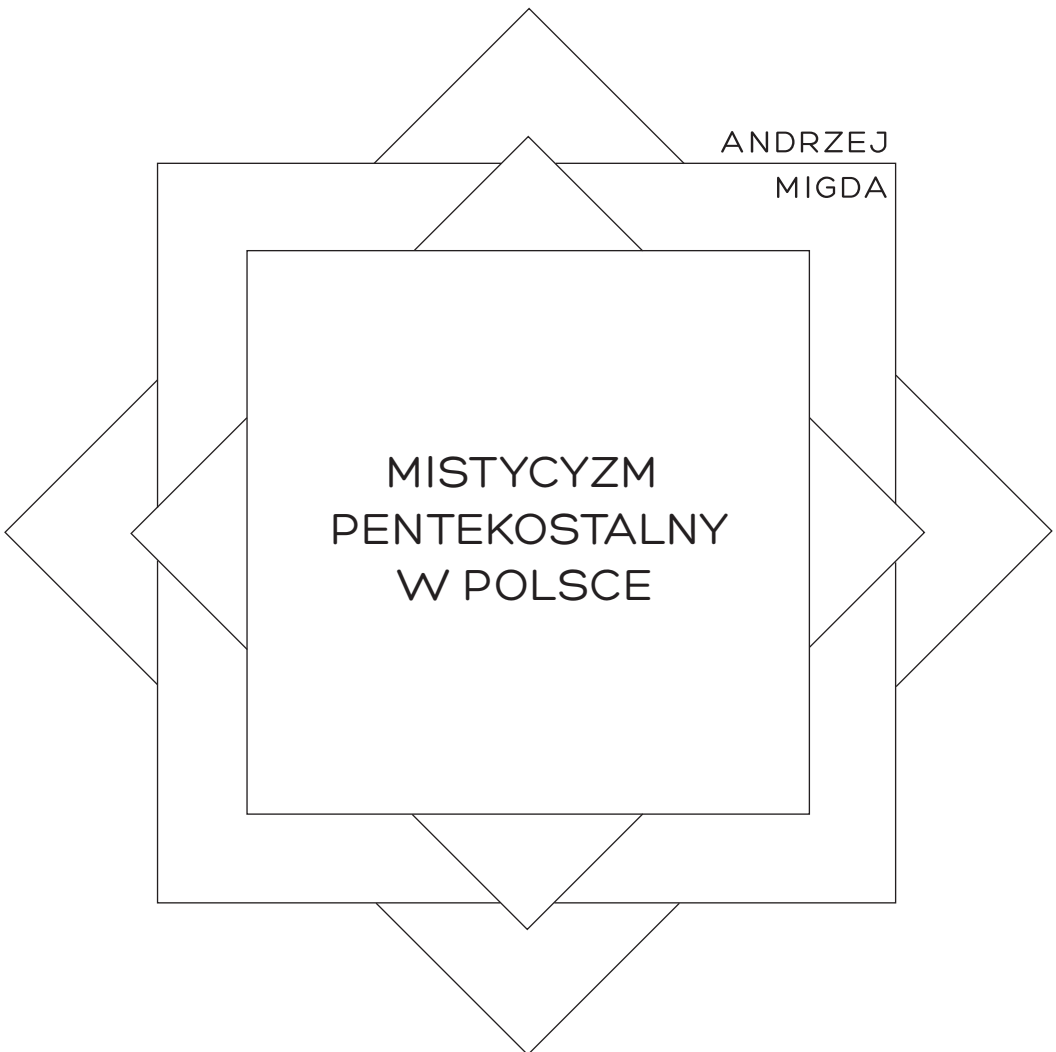


MISTYCYZM
PENTEKOSTALNY
W POLSCE

A geometric design consisting of three concentric squares. The innermost square is white with black text. The middle square is a light gray frame. The outermost square is a white frame with four triangles pointing outwards from its sides. The triangles are white with black outlines. The text 'ANDRZEJ MIGDA' is located in the top right corner of the middle square frame.

ANDRZEJ
MIGDA

MISTYCYZM
PENTEKOSTALNY
W POLSCE

NOMOS

© 2013 Copyright by Andrzej Migda & Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: dr hab. Zbigniew Pasek, prof. AGH
bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniowski

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja wydawnicza: Anna Stradomska-Bialic
Redakcja techniczna: Jacek Pawłowicz
II korekta: Kasper Świerzowski
Projekt okładki: Agnieszka Nabielec

ISBN 978-83-7688-136-2

KRAKÓW 2013

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: (12) 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

Kobietom, które zmieniły moje życie
– Henryce, Jadzi i Gabrieli
Mężczyznom, bez których nie byłbym kim jestem
– Antoniemu i Danielowi

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział pierwszy. Mistyka a doświadczenie religijne	23
1.1. Czym jest doświadczenie religijne	23
1.2. Doświadczenie ekstatyczne	31
1.3. Mistycyzm w badaniach religioznawczych	36
1.3.1. Walter Terence Stace – mistycyzm jako pochłaniające uwagę „jedno”	36
1.3.2. Mistycyzm w badaniach psychologów i psychiatrów	39
1.3.3. Charakterystyka doświadczenia mistycznego według Williama Jamesa	44
1.3.4. Doświadczenie numinotyczne a mistycyzm według Rudolfa Otto	48
1.3.5. Satori a chrześcijańskie doświadczenie mistyczne	50
1.3.6. Interpretacja doświadczeń mistycznych – Ninian Smart	53
1.3.7. Kontekstualna teoria Stevena T. Katza	56
1.4. Mistycyzm a problem świadomości	59
1.5. Systematyka typów mistyki	72
1.6. Mistycyzm w chrześcijaństwie zachodnim – rys historyczny	80
Rozdział drugi. Mistycyzm protestancki	103
2.1. Prekursorzy reformacji	103
2.2. Duchowość epoki reformacji	105
2.3. Marcin Luter wobec mistycyzmu	112
2.4. Radykalna reformacja	131
2.5. Geneza ruchu zielonoświątkowego	158
2.6. Katolickie wspólnoty charyzmatyczne	169
2.7. Ruch zielonoświątkowy na ziemiach polskich	174

Rozdział trzeci. Zielonoświątkowe doświadczenia religijne w świetle cech dystynktywnych doświadczenia mistycznego	179
3.1. Duchowość pentekostalna jako mistycyzm dialogiczny	183
3.2. Od emocjonalizmu do mistycyzmu codziennego w życiu jednostki	200
3.3. „Podwójne obywatelstwo”	204
3.4. Praktyka darów duchowych w polskim pentekostalizmie	213
3.5. Motyw podróży w mistyce pentekostalnej	261
3.6. Doświadczenia okołośmiertne a przemiana chrześcijanina	275
3.7. Elementy szamanizmu w mistycyzmie pentekostalnym – przypadek Todda Bentleya	284
Rozdział czwarty. Aktywność wspólnoty a mistycyzm pentekostalny	297
4.1. Muzyka a duchowość pentekostalna	303
4.2. Prorocze uwielbienie	319
4.3. „Służba harfy i czaszy”	327
4.4. „Strażnicy duchowych bram”	334
4.5. „Duchowi wojownicy”	344
4.6. Prorocze akcje modlitewne	355
Zakończenie	361
Literatura cytowana	371
Summary: Pentecostal Mysticism in Poland	411

Wstęp

Ruch zielonoświątkowy jest obecnie najprężniej rozwijającym się nurtem protestantyzmu w Polsce. Dotarł tu na początku XX wieku, jednak ze względu na różnice interpretacyjne podstawowych elementów doktryny nigdy nie osiągnął organizacyjnej jedności. Według danych opublikowanych przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, w 2010 roku zarejestrowanych było w Polsce ponad 30 różnych Kościołów i związków wyznaniowych, w których obrzędowości odnaleźć można praktykę charyzmatyczną, charakterystyczną dla ruchu zielonoświątkowego¹.

Literatura o polskim ruchu zielonoświątkowym do lat 90. była nad wyraz skromna i pochodziła najczęściej od samych zielonoświątkowców. Wyróżniały się tutaj prekursorskie publikacje wieloletniego pastora Kościoła Zielonoświątkowego w Warszawie Edwarda Czajki². Większość nowszych naukowych opracowań dotyczących protestanckiego pentekostalizmu w Polsce jest autorstwa Zbigniewa Paska. Mam tu na myśli takie pozycje, jak *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*³, *Związek Stanow-*

¹ Kościoły i związki wyznaniowe wpisane do rejestru Kościołów i innych związków wyznaniowych, http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/92/223/Koscioly_i_zwiazki_wyznaniowe_wpisane_do_rejestru_kosciolow_i_innych_zwiazkow_wy.html, dostęp 30.12.2010.

² E. Czajko, *Ruch zielonoświątkowy*, „Chrześcijanin” 1983, nr 1; idem, *Ruch zielonoświątkowy*, „Rocznik Teologiczny” ChAT 1970, z. 1, s. 31-57; idem, *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce*, Warszawa 1991; idem, *Zielonoświątkowcy*, Warszawa 1995. Należy też odnotować w tym miejscu publikację jednego z najwcześniejszych katechizmów Kościoła zielonoświątkowego: E. Czajko, *Nasza wiara*, Warszawa 2007.

³ Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków 1992.

czych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych⁴, *Topika zbawienia w polskich kancjonalach ewangelikalnego protestantyzmu*⁵ oraz napisana wspólnie z Wojciechem Włochem *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej na ziemiach polskich*⁶. Warto też odnotować w tym miejscu wydaną ostatnio książkę Tadeusza Zielińskiego *Protestantyzm ewangelikalny* opisującą środowiska Kościołów ewangelicznych w Polsce⁷.

Światowa literatura poświęcona pentekostalizmowi jest o wiele obszerniejsza. Należy wymienić przede wszystkim prace: Waltera Hollenwegera⁸, Nilsa Bloch-Hoella⁹, Edith Blumhofer¹⁰, Donalda Millera i Tetsunao Yamamoriego¹¹, Margaret Polomy¹², Harveya Coxa¹³ oraz Donalda Daytona¹⁴. Spośród zagranicznych publikacji poświęconych pentekostalizmowi przekładu doczekała się praca Vinsona Synana *The Century of the Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*¹⁵. Na-

⁴ Z. Pasek, *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993.

⁵ Z. Pasek, *Topika zbawienia w polskich kancjonalach ewangelikalnego protestantyzmu*, Kraków 2005.

⁶ Z. Pasek i W. Włoch, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej na ziemiach polskich*, [w:] V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901-2001*, tłum. M. Wilkosz, Kraków – Szczecin 2006, s. 487-511.

⁷ T. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny*, Warszawa 2013.

⁸ W. Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*, Peabody 1997; idem, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969.

⁹ N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement: Its Origin, Development and Distinctive Character*, New York 1964.

¹⁰ E. Blumhofer, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, Chicago 1993.

¹¹ D. Miller i T. Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley 2007.

¹² M. Poloma, *Main Street Mystics. The Toronto Blessing & Reviving Pentecostalism*, Walnut Creek 2003.

¹³ H. Cox, *Fire from Heaven – the Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*, Reading 1995.

¹⁴ D. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Peabody 1988.

¹⁵ V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901-2001*, tłum. M. Wilkosz, Kraków – Szczecin 2006.

leży też odnotować tu publikację encyklopedycznego słownika *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*¹⁶.

Moja książka jest próbą uzupełnienia luki w tematyce związanej z mistycyzmem chrześcijańskim. Jest to zadanie szczególnie trudne, gdyż odnosi się do najbardziej intymnych relacji z sacrum. Skromna jest zwłaszcza literatura poświęcona mistyce protestanckiej. Trzeba jednak w tym miejscu wspomnieć prace Ann Fremantle¹⁷, Bengta Hoffmana¹⁸, Rufusa Jonesa¹⁹, Hugh'a McGregora²⁰, Tuomo Mannermy²¹ oraz Edmunda Rybarczyka²².

W polskiej literaturze trudno odszukać naukowy opis mistycyzmu protestanckiego. Wyjątkiem są tutaj prace Andrzeja Siemieniewskiego podejmującego tematykę styku katolickiej i protestanckiej duchowości zielonoświątkowej. Wymienić tu należy takie publikacje, jak *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*²³, *Wiele ścieżek na różne szczyty: mistyka religii*²⁴, *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*²⁵ czy *Dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła*²⁶.

Etymologicznie termin mistycyzm wywodzi się od greckiego słowa *myein* oznaczającego zamknięcie oczu, zatkanie uszu, szukanie wewnętrznego duchowego doświadczenia, którego nie można osiągnąć przez zewnętrzne doświadczenie zmysłowe²⁷. Mając do czynienia z ulotną ma-

¹⁶ *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, red. S.M. Burgess i E.M. Van der Maas, Grand Rapids 2003.

¹⁷ A. Fremantle, *The Protestant Mystics*, Boston 1964.

¹⁸ B. Hoffman, *Luther and the Mystics*, New York 1976.

¹⁹ R. Jones, *The Influence of the Mystics on Martin Luther*, Whitefish 2005.

²⁰ H. McGregor Ross, *George Fox – A Christian Mystic*, Maigh Eo 2008.

²¹ T. Mannermaa, *Theosis as a Subject of Finnish Luther Research*, „Pro Ecclesia” IV, Winter 1994, s. 37-48.

²² E. Rybarczyk, *Mysticism Old and New: Similarities in Orthodoxy & Classical Pentecostalism*, Haywards Heath/Prague 2000; idem, *Beyond Salvation. Eastern Orthodoxy and Classical Pentecostalism on Becoming Like Christ*, Waynesboro 2004.

²³ A. Siemieniewski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997.

²⁴ A. Siemieniewski, *Wiele ścieżek na różne szczyty: mistyka religii*, Wrocław 2000.

²⁵ A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002.

²⁶ A. Siemieniewski, *Dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła*, Wrocław 2005.

²⁷ Artykuł: *Mystik*, [w:] *Ökumene – Lexikon*, red. K. Krüger, Frankfurt 1987.

terią takiego doświadczenia warto pamiętać, iż zdaniem Rudolfa Otto jest ono kategorią *sui generis* doskonałą, dlatego jak wszystko, co pierwotne i podstawowe, nie da się zdefiniować w sensie ścisłym, lecz tylko daje się badać. Jak twierdzi Louis Bouyer, termin „mistyka” pochodzi ze świata chrześcijańskiego²⁸. W świecie greckim prawie w ogóle nie znano przymiotnika *mystikos*, a w dodatku nie określał on religijnego doświadczenia, które trzeba by utrzymać w tajemnicy²⁹. Zwykle miano nim określać ryt w jego zewnętrznej postaci³⁰. Plotyn użył tego przymiotnika tylko raz, a dopiero jego uczniowie zaczęli używać go w dyskusji z chrześcijanami³¹. W obecnej dobie w wielu publikacjach definiuje się mistykę jako rozpięcie się w Bogu lub boskości, a może nawet w czymś, co jest jeszcze poza Bogiem, w próżni lub nieistnieniu³². Evelyn Underhill uważa, że jest to przejaw wrodzonej skłonności ludzkiego ducha do dążenia ku całkowitej harmonii z transcendentnym porządkiem – jakkolwiek byłaby teologiczna formuła, podług której porządek ten jest rozumiany. Skłonność ta dominuje w życiu mistyków poszukujących kulminacji tej harmonii w mistycznej unii. Zdaniem Underhill dopóki jest to autentyczny życiowy proces, a nie intelektualna spekulacja – stanowi właściwy przedmiot mistyki³³. Według Louisa Duprégo mistyka polega na rozszerzeniu świadomego Ja poza zwykłe granice, aż do osiągnięcia zjednoczenia z „większą” rzeczywistością. Doświadczeniu takiemu towarzyszy nowe uczucie integracji zarówno z sobą samym, jak i z tą rzeczywistością³⁴. James Pratt sądzi, że mistyka jest poczuciem obecności bytu lub rzeczy-

²⁸ L. Bouyer, *Mystik – Zur Geschichte eines Wortes*, [w:] *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart 1987, s. 57-73.

²⁹ Greckie słowo *mysteria*, lub w liczbie pojedynczej *mysterion*, określało pierwotnie rytuał inicjacyjny, później nabrało znaczenia tajemnica. W religii starożytnej Grecji i Rzymu był to termin oznaczający odrębną kategorię obrzędów, tzw. kultów misteryjnych, których najważniejszym celem była zmiana statusu osoby wtajemniczanej poprzez przejście przez rytuał.

³⁰ A. Louf, *Mysticism*, [w:] *A Dictionary of Christian Spirituality*, London 1983. Cytuje za: J. Sudbrack, *Mistyka: Doświadczenie własnego ja – doświadczenie kosmiczne – doświadczenie Boga*, tłum. B. Bialecki, Kraków 1996, s. 24.

³¹ J. Sudbrack, *Mistyka...*, op.cit., s. 24.

³² *Wörterbuch der Religionen, Kröners Taschenbuchausgabe*, red. A. Bertholet, Stuttgart 1976, s. 125.

³³ E. Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 1974, s. XIV-XV.

³⁴ L. Dupré, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 21.

wistości, osiągniętym za pośrednictwem innych środków niż zwyczajowe procesy postrzeżeniowe lub rozumowanie. To jest odczucie tej obecności, stanowiące bezpośrednie doświadczenie³⁵.

Wydawać by się mogło, że mistycyzm został dziś wyrugowany z kultury współczesnej. Można powiedzieć, że doświadczenie takie, opisywane przez Mirceę Eliadego jako mechanizm służący odnowieniu społeczności, zostało dziś zepchnięte w obszar nieświadomości. Także wśród wielu zielonoświątkowców żywe jest przekonanie, jakoby protestancki mistycyzm w ogóle nie istniał³⁶. Protestanci, a zwłaszcza reprezentanci ruchu zielonoświątkowego, odznaczają się w zdecydowany sposób od uznawania swoich praktyk religijnych za przejawy mistycyzmu, definiują bowiem mistycyzm jako „przejaw demonicznych wpływów”³⁷. W czasie przeprowadzanych wywiadów z przedstawicielami różnych wspólnot protestanckich spotykałem się niejednokrotnie z powyższym poglądem. Przekonanie takie wyrażali często ludzie będący zaangażowanymi członkami społeczności, w których życie wiernych determinowane było przez częste doświadczenia klasyfikowane w dalszej części tej książki jako doświadczenia mistyczne. W niektórych nurtach pentekostalizmu przeżywanie tego typu doświadczeń stanowi dowód jakości wiary. Zielonoświątkowcy wyrażają powszechne przekonanie o możliwości nawiązania niezapośredniczonej, bezpośredniej komunikacji z Bogiem. Nie odbywa się ona za pośrednictwem księgi, sakramentu, drugiego człowieka, czyjejś posługi, lecz bezpośrednio. Dążąc do zjednoczenia z Bogiem, zielonoświątkowy *homo mysticus* budzi często u współwyznawców podejrzania przekroczenia norm teologicznych przyjętych przez społeczność, do której należy. Członkowie zborów należących do klasycznego pentekostalizmu wydają się oczekiwać od takich osób zachowań bardziej konformistycznych (niż mistycznych), chcą, aby były one po prostu „takie jak wszyscy”. By zweryfikować prawdziwość relacjonowanych doświadczeń, zielonoświątkowcy uciekają się do poszukiwania ich pierwowzorów w literalnie rozumianym tekście Pisma Świętego. Trudności w odnalezieniu biblijnego

³⁵ J. Pratt, *The Religious Consciousness. A Psychological Study*, New York 1924, s. 337.

³⁶ Szerzej w: A. Fremantle, *The Protestant Mystics*, op. cit.

³⁷ Odwołuję się tu do protestanckiej encyklopedii *Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, t. 23, Berlin – New York 1994, s. 571-572.

odpowiednika dla relacjonowanych doświadczeń duchowych powodują, że członkowie zborów odnoszą się do nich z rezerwą.

Aby to wyjaśnić, należy zauważyć, że od roku 1985 (początek badań środowiska przez autora) poglądy zielonoświątkowców na temat przeżywania doświadczeń religijnych ulegają w Polsce ciągłym zmianom. Klasyczny pentekostalizm zmierzał w kierunku ortodoksyjnego protestantyzmu, nawiązując do luterńskiego neopietyzmu (wpływ Stanowczych Chrześcijan). Obecnie, prócz wpływu „trzeciej fali”, obserwuje się tendencje zbliżania do charyzmatycznego katolicyzmu. Rzadko już spotyka się w polskich zborach zielonoświątkowych postawy antykatolickie powszechne w latach 80., przedstawiające Kościół katolicki jako biblijną nierządnicę, której porzucenie jest warunkiem wejścia do „Królestwa Niebieskiego”³⁸. Pastor Leszek Mocha tak opisuje wydarzenia, które były dość częste w ewangelizacji indywidualnej: „to było bardzo męczące [...], od pierwszych słów wdawaliśmy się w polemikę na temat papieża, Marii albo kultu świętych. Myśleliśmy, że w ten sposób przyprowadzimy katolików do Boga. Obrażając ich wiarę, lekceważąc ją, próbując ją przekreślić w burzliwej rozmowie prowadzonej z wypiekami na twarzy. Twierdząc, że nasza racja jest prawdziwsza niż ich racja”³⁹. Można powiedzieć, że im nowszy odcięt protestanckiego pentekostalizmu w Polsce, tym mniej jest agresywny ideologicznie i bardziej nastawiony na intensywne doświadczenie religijne i kontakty ekumeniczne. Odrzucając katolicyzm, odrzucano także mistykę, pojmowaną jako jeden z głównych nurtów katolickiej duchowości.

Moim celem jest wykazanie obecności praktyk oraz przekonań o charakterze mistycznym w polskich Kościołach protestanckich, a szczególnie w tych, w których duchowość wpisana jest praktyka charyzmatyczna. Jeżeli bowiem zdefiniujemy mistykę ponadkonfesyjnie, to okaże się, że z powodzeniem można odnieść przyjęte rozróżnienie do opisu religijności współczesnych zielonoświątkowców. Główne problemy badawcze streszczają się zatem w następujących pytaniach:

- Czy w protestanckich środowiskach pentekostalnych w Polsce mamy do czynienia z mistycyzmem?

³⁸ D. Delmanowicz, *Kochajmy katolików*, wywiad z pastorem Leszkiem Mochą, członkiem Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego, „Chrześcijanin” 2010, nr 7-12, s. 9-11.

³⁹ Ibidem, s. 10.

- Jakie funkcje pełni mistycyzm pentekostalny w życiu wspólnoty?
- Jakie są cechy charakterystyczne mistycyzmu pentekostalnego i czym wyróżnia się w tradycji mistycznej całego chrześcijaństwa?
- Jaka jest recepcja mistycznej duchowości w polskich środowiskach pentekostalnych?

Wydawać by się mogło, że zasady reformacji, *sola gratia, sola fides, sola scriptura*, wykluczają możliwość występowania stanów mistycznych. Sprzeciw reformatorów kierował się jednakowoż ku mistyce sensualistycznej, mistyce, w której człowiek bezpośrednio „stoi w obliczu Boga”, „widzi go” lub „słyszy”. Z czasem rozwój protestantyzmu dopuścił różne formy pobożności, które mieszczą się w szerokiej definicji mistyki, a ruch zielonoświątkowy zajmuje tu szczególne miejsce.

Całość badań opisanych w tej książce przeprowadzona została zgodnie z monograficzną metodą właściwą historii idei, w omawianym przypadku idei religijnych. Metodologię wzbogacają elementy metody socjologicznej oraz filologicznej związanej z analizą dokumentów i źródeł zebranych podczas kwerendy źródłowej i badań. Rekonstruując duchowość zielonoświątkową, czerpałem informacje z licznych zapisów audio i video dotyczących konferencji charyzmatycznych organizowanych w latach 90. XX wieku, ze szczególnym uwzględnieniem konferencji na temat prorokowania, walki duchowej i wstawiennictwa. Dzięki sięgnięciu do tego materiału było możliwe wskazanie genezy opisywanych praktyk religijnych. Materiał badawczy zebrany w trakcie przeprowadzonych rozmów oraz wywiadów⁴⁰ pozwolił mi zobaczyć mistycyzm pentekostalny emicjnie. Odtwarzam w ten sposób subiektywne struktury znaczeniowe, wychodząc jednocześnie poza znaczenia nadawane zjawiskom przez respondentów. Zajmując się mistycyzmem, nie rozstrzygam problemu „obiektywnego” istnienia lub nieistnienia opisywanych tu doświadczeń religijnych. Unikam także rozważań mających dowieść, że doświadczenie mistyczne jest jedynie efektem „wyładowań neuronalnych wynikających z zachwiania

⁴⁰ S. Kvale, *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*, tłum. S. Zabielski, Białystok 2004. Wywiady prowadziłem metodą Fritza Schützego. Wybór takiej metody podyktowany był chęcią ograniczenia do minimum zewnętrznego wpływu na wypowiedzi respondentów. Szerzej w: K. Konecki, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa 2000. Por. z: K. Kaźmierska, *Wywiad narracyjny – technika i pojęcie analityczne*, [w:] *Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszewska-Pawełek, Łódź 1996, s. 35-44.

równowagi między neurotransmiterami”⁴¹. Przyjmuję, że tego rodzaju doświadczenia religijne istnieją w świadomości i języku religijnym zielonoświątkowców i są uznawane przez społeczność za prawdziwe; są dla badacza swego rodzaju „produktem” ich kultury.

Opisując poszczególne fenomeny, skupiam się zarówno na zebranych opisach zachowań poszczególnych wiernych, jak i na ich przekonaniach. Według Algirdasa J. Greimasa religioznawca nie ma prawa do oddzielania „prawdziwego” myślenia od „myślenia” fałszywego, mając świadomość, że nawet najmniej racjonalna myśl czy powiedzenie mają swoją przyczynę i mogą być wyjaśnione⁴². Analizując zebrane materiały, starałem się uwzględnić ten paradygmat, pamiętając, że przedmiotem mojej analizy nie jest świat i jego obiekty, lecz przekonania zielonoświątkowców o świecie, o owych obiektach i o sobie samych. Całość opracowania uzupełniłem analizą dokumentów, które udało mi się zgromadzić podczas kwerendy źródłowej w siedzibach polskich Kościołów pentekostalnych. Badaniami objęte były prywatne archiwa pastorów oraz liderów społeczności należących do ruchu zielonoświątkowego⁴³. Przywoływane w opracowaniu środowiska stanowią jedynie część polskiego ruchu zielonoświątkowego. Szeroka gama odcieni poglądów i przekonań religijnych w polskich zborach powoduje, że skupiam się jedynie na tych nurtach, w których udało się odnaleźć ślady doświadczenia mistycznego. Przeprowadzone wywiady oraz zebrane w trakcie badań terenowych świadectwa skłaniały mnie do zajęcia się społecznościami akcentującymi potrzebę przebudzenia religijnego, modlitwę wstawienniczą oraz ruch prorocki. Starałem się (w pierwszych dwu częściach książki) wskazać na historyczne pochodzenie fenomenów manifestujących się we współczesnej obrzędowości pentekostalnej. Jej opisy odnoszą się do sytuacji współczesnej i w przeważającej mierze zamykają się w okresie ostatnich dwudziestu

⁴¹ A. Newberg, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine 2001; idem, *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*, Ballantine 2009.

⁴² A.J. Greimas, *Of Gods and Men*, Bloomington – Indianapolis 1992, s. 1-17.

⁴³ W trakcie prowadzenia kwerendy analizowałem oficjalne wypowiedzi przywódców pentekostalnych zarówno popierających obecność praktyk mistycznych w swoich zborach, jak i sprzeciwiających się takim praktykom. Analizowałem również artykuły zamieszczane w prasie oraz na serwerach internetowych, a także pisemne wersje kazań dostępne w archiwach zborowych. W celu zanalizowania ich treści korzystałem z: W. Pisarek, *Analiza zawartości prasy*, Kraków 1983.

pięciu lat. Wybór takiego zakresu czasowego zasadza się na przekonaniu, że w tym czasie uwidaczniały się istotne przemiany w religijności związanej z duchowością zielonoświątkową w Polsce, które polegały na nasileniu się cech mistycznych w religijności tych wspólnot.

Muszę w tym miejscu zwrócić uwagę na specyficzną sytuację wydawniczą – brak w istocie publikacji książkowych autorstwa polskich teologów zielonoświątkowych. Polski ruch zielonoświątkowy cechuje antyintelektualizm i choć sytuacja ta zmienia się obecnie, to ciągle można spotkać w wielu zborach postawy niechętnie naukowemu dyskursowi oraz refleksji teologicznej⁴⁴. W ostatnich latach widać wyraźny wzrost zainteresowania różnego rodzaju szkołami biblijnymi, jednak nie zmienia to sytuacji, że brakuje wydawnictw naukowych opisujących krytycznie recepcję napływających do polski zielonoświątkowych idei religijnych. Istnieje natomiast duża liczba różnego formatu i objętości budującej literatury tłumaczonej z języka angielskiego, która wypełnia powstałą lukę wydawniczą, dostarczając jednocześnie wierzącym przykładów opisujących możliwości rozwoju ich duchowości. Taka sytuacja powoduje, że pastory i liderzy podejmują próby przeniesienia na grunt polskiego ruchu zielonoświątkowego idei religijnych przedstawionych w tych publikacjach. Wydawane w Polsce książki stanowią dla wiernych inspirację do działania, rzadko do intelektualnej zadumy. Podobnie sposób wyrażania swojej duchowości znanych ewangelistów, liderów przebudzeń czy kaznodziejów bardzo szybko znajduje naśladowców i zagorzałych zwolenników wśród polskich zielonoświątkowców. Wszystko to jest powodem przywoływania w dalszych partiach książki postaci związanych ze światowym ruchem zielonoświątkowym. Przytaczane przykłady pochodzące z książek tłumaczonych i wydanych w Polsce pośrednio ilustrują poglądy przejęte przez środowiska zielonoświątkowe w kraju – ich polskich odpowiedników po prostu brak. Idee przedstawione w tych książkach są wyraźnie widoczne w kazaniach, konferencjach i świadectwach umieszczonych w witrynach internetowych lokalnych zborów⁴⁵.

⁴⁴ W. Gajewski, *Dynamika ewangelikalizmu polskiego. Krytyczne spojrzenie z uwzględnieniem perspektywy pentekostalnej*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T.J. Zieliński, Warszawa – Katowice 2004, s. 91.

⁴⁵ Przykładem tego typu aktywności jest biblioteka on-line udostępniona w witrynie internetowej: Mike Bickle's Online Teaching Library <http://mikebickle.org/>, dostęp 17.02.2011. Strona zawiera wykłady i konspekty przeznaczone do darmowego ściągania. W bibliotece obowiązuje zasada, która brzmi: Copyright to u nas right to copy. Z biblioteki

Książka ta składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym rekonstruję historię definiowania mistyki chrześcijańskiej (i nie tylko), dokonuję też przeglądu metodologii badań mistycyzmu, poczynając od perenializmu i funkcjonalizmu, aż po nowe ujęcia „doświadczeń czystej świadomości” oraz perenialną psychologię Roberta Formana⁴⁶ i neo-perenializm Kena Wilbera⁴⁷. Przedstawiam również obecny w literaturze przedmiotu spór dotyczący tego, jakie doświadczenia możemy nazwać „prawdziwym” mistycyzmem. Ścierają się tutaj poglądy zwolenników upatrywania „prawdziwego” mistycyzmu w doświadczeniach apofatycznych z innymi, według których doświadczenia o charakterze katafatycznym stanowią skrajną wartość na kontinuum doświadczeń mistycznych. Staram się również dokonać niezbędnego rozróżnienia doświadczenia religijnego i mistycznego. Konieczne wydawało się także odniesienie moich rozważań do psychologicznych badań nad świadomością i nad zmienionymi stanami świadomości. Głównie do wpływu doświadczeń mistycznych na postrzeganie świadomości.

W obliczu problemów ze zdefiniowaniem mistycyzmu protestanckiego starałem się wskazać jego cechy konstytutywne, których występowanie pozwoli na sklasyfikowanie opisywanych dalej doświadczeń jako przejawów mistycyzmu. Cechy te udało mi się odnaleźć w świadectwach osób związanych z duchowością pentekostalną w Polsce. W dalszej części rozdziału zamieszczam zwięzłą systematykę typów mistycyzmu przedstawionych w literaturze przedmiotu i referuję przyjętą definicję tego zjawiska. By właściwie odnieść się do zagadnienia mistycyzmu protestanckiego, rozdział kończę krótką historią mistycyzmu w chrześcijaństwie zachodnim.

Rozdział drugi jest próbą odtworzenia dziejów mistycyzmu protestanckiego, poczynawszy od prekursorów reformacji aż do początków XX wie-

korzystają m.in. członkowie polskiego ruchu wstawienniczego, który opisany zostanie szerzej w dalszej części pracy. Tłumaczą oni pobrane anglojęzyczne publikacje, a następnie udostępniają je polskim odbiorcom, opatrując własnym komentarzem. Przykładem może być tutaj serwis internetowy prowadzony przez Magdalенę Kabat pod adresem <http://magdalenakabat.wordpress.com/category/wydarzenia-ihop/>, dostęp 17.02.2011.

⁴⁶ R. Forman, *Of Deserts and Doors: Methodology of the Study of Mysticism*, „Sophia” 1993, t. 32, nr 1. O krytyce poglądów Formana w: P. Kakol, *Is There More Than One Kind of Non-Constructed Mystical Experience? A Response to Forman's „Perennial Psychology”*, „Sophia” 2000, t. 39, nr 1.

⁴⁷ Ken Wilber nie jest osobą związaną z dyskursem stricte naukowym, lecz idee, które formułuje w swoich książkach, są na tyle nośne i popularne, że pozwalam sobie wspomnieć jego koncepcje, istotne dla współczesnych rozmyślań o roli mistyki w kulturze.

ku. Jestem przekonany, iż opisane w nim ślady historyczne protestanckiej mistyki oraz współczesne cechy charakteryzujące zielonoświątkowe doświadczenia mistyczne dowodzą jego żywej obecności we współczesnej praktyce protestanckiej. Pochylam się nad prekursorami i nad samymi reformatorami. W referowanych badaniach szczególnie uwzględniam próby przedstawienia Marcina Lutra w nowym świetle. Opisując krytyczną refleksję nad spuścizną Lutra, prezentuję nowatorskie stanowiska badaczy pozwalające inaczej niż dotychczas w polskiej literaturze spojrzeć na jego osobowość i sylwetkę religijną. Zadając pytanie o mistycyzm Lutra, pamiętam o tradycyjnych stanowiskach badaczy, którzy uważają, że mistyka nie stanowiła dla Lutra podstawowej kwestii teologicznej. Tradycyjnie kwestionuje się przekonanie, że doświadczenie duchowe Lutra było doświadczeniem mistycznym. Wybitny teolog XX wieku, Emil Brunner, twierdził, że w teologii Lutra nie doświadczenie mistyczne, ale spotkanie (*extra nos*) z zewnętrznym Słowem posiada moc przemiany. Podkreślając swoje stanowisko, Brunner twierdzi: „albo mistyka, albo Słowo Boże”⁴⁸. Autorzy nowszych publikacji nie są skłonni tak zdecydowanie odrzucić mistycyzm Lutra, a przynajmniej doceniają wpływ mistyki na jego myśl i poglądy (Mannermaa, Hoffman). Przywołują i analizują niemiecki mistycyzm spekulatywny oraz pokłosie ruchu *devotio moderna*.

Referując klasyczne ujęcie mistyki protestanckiej, zwykle sięga się do środowisk skupionych wokół takich osób, jak Hans Denck, Sebastian Franck, Walentin Weigel czy Jakub Boehme. Mistycyzm średniowieczny w kontekście teologii reformacyjnej stanowił obszar zainteresowań luteranina Johanna Arndta, którego myśl przygotowała drogę dla ruchów pietystycznych. Wybitnym przedstawicielem duchowości klasyfikowanej jako mistyczna był Mikołaj von Zinzendorf. Przywołać należy także grupę teologów znanych jako Platonisci z Cambridge oraz ich związki z działalnością Society of Friends (Kwakrów) założonych w 1652 roku przez George’a Foxa. W Holandii działała podobna do Kwaków grupa odłączona od Kościoła Remonstrantów zwana Collegiantami. Kolejną opisaną społecznością o wyraźnym rysie mistycznym są Schwenckfeldianie, grupa wyznawców założona przez śląskiego mistyka Kacpra Schwenckfelda. Po prześladowaniu ze strony katolików i ortodoksyjnych luteran część z jego

⁴⁸ E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, [w:] *Anfänge der dialektischen Theologie*, red. J. Moltmann, t. 1, München 1985, s. 279-289.

zwolenników wyemigrowała do Ameryki. Pozostali na Śląsku zwolennicy Schwenckfelda dołączyli wiek później do uczniów Jakuba Boehmego ze Zgorzelca. Należy w tym miejscu wspomnieć, że pod dużym wpływem myśli mistyka ze Zgorzelca pozostawał Angelus Silesius (Anioł Ślązak). Począwszy od XVIII wieku doświadczenia mistyczne były udziałem ruchu Shakers, w XIX wieku opisywali je zaś autorzy związani z protestancką poezją mistyczną. U progu XX wieku w miejscowości Topeka i Los Angeles odnotowano przebudzenie zielonoświątkowe. Rozdział drugi kończę prezentacją genezy ruchu zielonoświątkowego na świecie ze szczególnym uwzględnieniem narodzin i rozwoju katolickich wspólnot Ruchu Odnowy w Duchu Świętym. Przedstawiam tam również historyczny rys rozwoju ruchu zielonoświątkowego na ziemiach polskich.

Analiza cech charakterystycznych religijności pentekostalnej, akcentującej osobiste doświadczenie, dokonana pod kątem wyróżnienia wymiarów, w obrębie których możemy zaobserwować zjawiska natury mistycznej, stanowi treść trzeciego rozdziału. W tej części umieszczam analizy fenomenów i praktyk, w których wskazać można elementy kwalifikowane jako „składowe” doświadczenia mistycznego. Pamiętając o niechęci protestantów związanej z określeniem „mistycyzm”, przyjmuję tu, za Janem Andrzejem Kłoczowskim, cztery cechy konstytutywne, których obecność pozwoli na wskazanie elementów doświadczenia mistycznego w badanych świadectwach⁴⁹. Cechami tym są: „radykalne owładnięcie”, „idea całości”, objawy psychosomatyczne klasyfikowane w ujęciu psychologii religii jako przejawy „odmiennych stanów świadomości” oraz „całkowita przemiana”. Ich dokładną specyfikację omawiam w części poświęconej duchowości pentekostalnej rozumianej jako mistycyzm dialogiczny.

Jednym z wyróżników pentekostalnej duchowości jest obecność praktyki charyzmatycznej. W trzecim rozdziale staram się też opisać praktykę darów duchowych w polskim pentekostalizmie ze szczególnym uwzględnieniem ich mistycznych konotacji. W polskich środowiskach związanych z ruchem wstawienniczym przyjmuje się, że wierny rzeczywiście może przeżywać w bezpośredni sposób „spotkania z Bogiem”. Referując fenomeny i świadectwa związane z takim przekonaniem, opisuję mistyczne zielonoświątkowe wędrówki po zaświatach. W zebranych relacjach nierzadko spotyka się opisy doświadczeń religijnych towarzyszących zbli-

⁴⁹ A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 22-26.

zającej się śmierci. Przykładem tego typu transformujących doświadczeń są, przywołane w dalszej części rozdziału, analizy wizji towarzyszących dwóm zielonoświątkowcom przeżywającym doświadczenia okołosmiertne. Na podstawie wybranych przykładów pragnę wskazać na transformującą funkcję takiego granicznego przeżycia. Polski ruch zielonoświątkowy charakteryzuje duża otwartość na recepcję idei religijnych pochodzących z różnego rodzaju zagranicznych przebudzeń. Analizowany przypadek Todda Bentleya jest okazją do wskazania strukturalnych podobieństw zachodzących pomiędzy mistycyzmem pentekostalnym a szamanizmem.

Ostatni, czwarty rozdział poświęcony jest analizie aktywności wspólnot zielonoświątkowych, w których zaobserwować można grupowe doświadczenia religijne noszące znamiona mistycyzmu. Osobiste doświadczenia mistyczne mają wpływ na życie całej wspólnoty, prowadząc do integracji całej grupy wokół przeżywanego doświadczenia. Opisane w dalszej części książki praktyki religijne są przykładem, jak świadomi swojej jednostkowej odrębności zielonoświątkowcy uczestniczą równocześnie we wspólnym doświadczeniu realnej obecności Boga. Poświęcam w tym miejscu sporo uwagi analizom związanym z zielonoświątkową muzyką obrzędową, zwaną w języku religijnym „uwielbieniem”. Szczególnie interesują mnie fenomeny związane z „proroczym uwielbieniem”, stanowiącym dla wierzących przejście w sferę doświadczenia „bezpośredniej i realnej obecności Boga”. Postawy opisywane w tej części książki pochodzą najczęściej ze świata anglosaskiego pentekostalizmu, np. z ruchu związanego z Międzynarodowym Domem Modlitwy w Kansas City (IHOP). Wstawiennicy wraz z grającymi proroczo muzykami starają się ingerować w sferę sacrum tak, by wywołać określone skutki na planie fizycznym. Starając się przedstawić przykłady tego typu zachowań, opisuję służby „odźwiernych” oraz „duchowych wojowników”, którzy deklarują, że prowadzą swoją działalność w sferach należących do „duchowych zwierzchności i mocy w okręgach niebieskich”. Na zakończenie czwartego rozdziału przytaczam przykłady związane z organizacją różnego rodzaju akcji modlitewnych zwoływanych, zdaniem osób zaangażowanych we wstawiennictwo i walkę duchową, na „wyraźne polecenie Boga” przekazane w trakcie doświadczenia mistycznego.

W zakończeniu, obok prób rekapitulacji mających na celu danie odpowiedzi na postawione problemy badawcze, staram się wskazać, w jaki sposób polscy zielonoświątkowcy budują pobożność opartą na indywidu-

alnym doświadczeniu mistycznym, a jednocześnie współtworzącą zbiorowe przeżycia całej wspólnoty.

Włączenie poruszanej w książce tematyki w nurt szerszego naukowego dyskursu pozwoli na zwrócenie uwagi na fakt pojawienia się nowych form duchowości protestanckiej, a także na rolę, jaką pełni ona w coraz bardziej zsekularyzowanym świecie.

Mistyka a doświadczenie religijne

1.1. Czym jest doświadczenie religijne

Pionierem europejskich badań nad religijnością był Karl Girgensohn (1875-1925)¹. Ujmował on doświadczenie religijne jako pewnego rodzaju fenomen o naturze poznawczo-emocjonalnej. Girgensohn twierdził, że nie występują znaczące różnice jakościowe pomiędzy emocjami religijnymi a emocjami towarzyszącymi relacjom międzyludzkim. O charakterze religijnym doświadczenia przesądzać ma, jego zdaniem, element poznawczy. W celu przeprowadzenia badań skonstruował metodę introspekcji eksperymentalnej. Girgensohn prosił specjalnie przeszkolonych badanych, aby opisywali swe reakcje na wiersze i hymny religijne. Udzielali oni odpowiedzi na serię pytań mających na celu ukazanie źródeł ich podstawowych przekonań religijnych, a także z osobą badającą omawiali własne rozumienie wiary. Opierając się na szczegółowych protokołach otrzymanych od badanych, Girgensohn poszukiwał wyjaśnienia istoty uczuć religijnych, a także miejsca wyobraźni i woli w doświadczeniu religijnym. Wyniki uzyskiwane tą metodą nie zostały uznane za miarodajne i reprezentatywne, apologetyczne zaś nastawienie samego badacza kryty-

¹ Swoje poglądy i wyniki z badań przedstawił Girgensohn w *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Gütersloh 1921.

kowane było przez środowisko naukowe. Chociaż badania te nie spełniały współczesnych standardów metodologicznych, dały jednak początek empirycznym poszukiwaniom w dziedzinie psychologii religii². Trudności w prowadzeniu eksperymentalnych badań empirycznych w tym zakresie sprawiły, że są one rzadko stosowane w psychologii.

Według Williama Jamesa emocja jest fenomenem, w którym element poznawczy ma znikomy udział. Doświadczenie religijne ma, jego zdaniem, charakter emocjonalny, jego natura jest zaś czymś prywatnym i osobistym, i tradycja religijna może być tu jedynie przeszkodą. Doświadczenie takie jest bezpośrednim i uroczystym przeżyciem bliskości Boga. Przeżycie, dając dowód autentyczności doświadczenia wiary, wyzwala również w doświadczającym takie cechy, jak odwaga, cierpliwość czy wierność.

Rudolf Otto, będąc pod wpływem Williama Jamesa, określał doświadczenie religijne jako przeżycie kontrastu misterium *tremendum et fascinans*. Warto wspomnieć w tym miejscu o wydarzeniu, które jest dość istotne dla zrozumienia jego koncepcji. Było to jego osobiste przeżycie religijne, którego doświadczył w trakcie liturgii szabasowej w synagodze w Kairze w 1912 roku³. Typowe dla jego koncepcji jest podkreślenie możliwości ujęcia doświadczenia religijnego jedynie w przeżyciu, nie zaś przez myślenie spekulatywne, któremu się ono wymyka. Otto twierdził, że ci, którzy nie mają doświadczeń religijnych, nie są w stanie dotrzeć do istoty religii⁴. Modelem doświadczenia religijnego jest u niego harmonia uczucia grozy i fascynacji. W jego koncepcji uczucia są rozumiane jako podstawa przeżycia religijnego. Odróżnia zatem uczucia naturalne od religijnych, w których obserwuje inną jakość, przejawiającą się w intensywności i reakcjach ciała. Otto pod wpływem Jamesa wydaje się nie zajmować socjalizacją i tradycją religii, z czego wynika, że fenomeny do-

² Szerzej w: J. Król, *Eksperymentalne badanie religii*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, t. 3, Warszawa 2001, s. 384. Problemy definicyjno-terminologiczne związane z doświadczeniem religijnym podejmuje w bardzo interesującym tekście Andrzej Szyjewski. Zob. A. Szyjewski, *Doświadczenie religijne – problemy terminologiczne*, „Sudia Religiosa” 2011, nr 44, s. 7-35.

³ Szerzej w: H. Machoń, *Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition: William James, Karl Girgensohns, Rudolf Ottos und Carl Gustav Jungs Psychologie des religiösen Erlebens*, München 2005, s. 97-139.

⁴ Szerzej w: R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 40-81. Por. z: K. Giedroń, *Psychologia doświadczenia religijnego*, „Nomos” 2007, nr 57/58, s. 141-144.

świadczenia religijne mogą powstawać *ad hoc*, poza tradycją religijną lub obok tej tradycji.

Rudolf Otto wywarł wpływ na Carla Gustava Junga badającego nieświadomość jako źródło doświadczenia religijnego. Jung zawsze tęsknił za religijnym doświadczeniem, zwłaszcza w czasie nudnych kazań swojego ojca, który był pastorem Kościoła Reformowanego. Jego zdaniem spotkanie religii i psychologii następuje w mającej archetypiczną strukturę nieświadomości zbiorowej, w której dostęp do *numinosum* może stanowić rodzaj terapii. Doświadczenie religijne jest dla Junga doświadczeniem archetypów nieświadomości zbiorowej, a więc czymś irracjonalnym, raczej objawiającym samo siebie niż potrzebującym wyjaśnienia. U owładniętego nim człowieka powoduje ono pasywność. Jung redukuje religijność do jednowymiarowego fenomenu. Brak w jego koncepcji elementów związanych z podmiotowością i wolą człowieka⁵.

Co stanowi o specyfice doświadczenia religijnego? Według psychologa religii Jacoba van Belzena to religijna interpretacja odróżnia doświadczenie religijne od innych doświadczeń⁶. Podobnego zdania jest Kitaro Nishida⁷. Wychodząc od pojęcia czystego doświadczenia, twierdzi on, że nie istnieje odrębne od innych doświadczenie religijne, lecz tylko doświadczenia religijnie „interpretowane”⁸. Przekonań religijnych nie można więc, jego zdaniem, wywieść z doświadczeń religijnych, gdyż horyzontem powstawania tych ostatnich są od samego początku interpretacje i nastawienia, które różnią się w zależności od religii i kultury⁹.

Według Waltera Kaspera doświadczenie religijne jest relacją, której istota polega na uczeniu się przez bezpośredni kontakt człowieka z rzeczywistością *sacrum*¹⁰. Spotkanie takie często nazywane jest w tradycji chrześ-

⁵ K. Giedrojc, *Psychologia doświadczenia religijnego*, op.cit., s. 144.

⁶ *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, red. F. Ricken, Stuttgart 2007, s. 53.

⁷ Kitaro Nishida był japońskim filozofem podejmującym próbę połączenia zachodniej metody z myślą Wschodu.

⁸ *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer...*, op.cit., s. 196.

⁹ Przegląd badań nad doświadczeniem religijnym w: H. Grzymała-Moszczyńska, *Psychologia religii (wybór tekstów)*, cz. 2, Kraków 1968, s. 5-97. Por. z: D.M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło i P. Socha, red. P. Socha, Warszawa 1999.

¹⁰ W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 125.

cijańskiej kontemplacją i kojarzone z doświadczeniem mistycznym definiowanym jako „przepojone spokojem przebywanie w obecności Boga” lub „pograżenie się duszy w jej podstawie”. W czasie takiego doświadczenia możemy mieć do czynienia z dwoma rodzajami kontemplacji. Kontemplacja nabyta jest stanem osiąganym przez trening duchowy, zaś kontemplacja wlna jest stanem, w trakcie którego Bóg dosięga człowieka bez udziału jego woli, dając mu objawienie swojej istoty. Tego rodzaju spotkanie jest najczęściej reprezentowane w teologicznych ujęciach doświadczenia.

Teologia katolicka po Soborze Watykańskim II wydaje się podkreślać rolę doświadczenia. Jeśli mamy do czynienia z objawieniem, powinno występować doświadczenie religijne; jeśli nie ma doświadczenia, trudno mówić o prawdziwym objawieniu. Doświadczenie stanowi więc pewien rodzaj kategorii metodologicznej, za pomocą której teologia stara się uwiarygodnić objawienie.

Warto przytoczyć wnioski płynące z analizy dokonanej przez grono badaczy skupionych wokół grantu Niemieckiego Towarzystwa Naukowego pt. *Pojęcie doświadczenia w europejskiej religii i teorii religii oraz jego wpływ na samorozumienie religii pozaeuropejskich*¹¹. Ich badania zostały opublikowane m.in. w książce *Religiöse Erfahrung* zredagowanej przez Freda Rickena¹². Analizując słowo *Erfahrung*, monachijski badacz Gerd Haeffner pisze, iż „doświadczenie polega na tym, że odbieram określone wrażenia ze strony tego, co realne, i w ten sposób zostają dookreślony i ubogacony”¹³. Haeffner rozróżnia trzy typy doświadczenia: 1) doświadczenie jako percepcja; 2) doświadczenie jako przeżycie; 3) doświadczenie jako wytworzenie się pewnej wiedzy w ciągu różnych okresów postrzegania i przeżywania. Właśnie to ostatnie uznaje on za właściwe, wyprawiając z niego doświadczenie życiowe jako doświadczenie wartości i sensu¹⁴. Trzeba w tym miejscu podkreślić różnicę pomiędzy subiektywnym przeżyciem (*Erlebnis*) a obiektywnym doświadczeniem (*Erfahrung*). Język angielski zamyka pojęcie doświadczenia w jednym słowie *experience*. Nie występuje wówczas powyższe rozróżnienie, co w kontekście

¹¹ Szerzej na temat wspomnianych badań w: H. Machoń, *Doświadczenie religijne w perspektywie interdyscyplinarnej i interkulturowej*, „Nomos” 2007, nr 57/58, s. 145-148.

¹² *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer...*, op.cit.

¹³ Ibidem, s. 16.

¹⁴ Ibidem, s. 16-21. Por. H. Machoń, *Doświadczenie religijne w perspektywie...*, op.cit.

wpływu na refleksję dotyczącą doświadczenia, jaki wywarła praca Williama Jamesa, nie jest bez znaczenia. Obydwa zakresy znaczeniowe zachodzą na siebie, jednak zwykle przyjmuje się, że doświadczenie jest czymś pełniejszym. Najczęściej jest ono określane jako zinterpretowane przeżycie, które niesie ze sobą płynącą z niego wartość poznawczą¹⁵. W psychologii trudno oddzielić doświadczenie od interpretacji, ponieważ człowiek doświadczając interpretuje. Nawet w przypadku apofatycznych, pozazmysłowych doświadczeń mistycznych świadectwem przekazanym przez mistyka jest zinterpretowana przez jego zmysły treść doświadczenia.

Zbigniew Sareło zauważa, że:

Zasadnicza różnica pomiędzy przeżyciem a doświadczeniem polega na tym, że pierwsze ma charakter pasywny oraz aktualny, a drugie aktywny i trwały. W doświadczeniu zachodzi aktywna recepcja przedmiotu. Natomiast w przeżyciu jedynie coś się dzieje bez duchowego udziału człowieka. Ponadto, przeżycia są bardzo ściśle ograniczone czasem. Mają swój punkt początkowy i koniec [...]. Przeżyć nie da się przekazać, one mogą być jedynie wyrażane na zewnątrz. Natomiast doświadczenia mają charakter trwały, mogą być gromadzone i przekazywane. Przez późniejszą refleksję przeżycia mogą zostać pogłębione i w ten sposób stać się doświadczeniem¹⁶.

Doświadczenie religijne charakteryzuje nastawienie całej osoby na „coś”, co nie jest dla niej relatywne i co nie udziela się jako ideał, lecz jako realność *sui generis*¹⁷. Henri Bergson oraz Charles Taylor zgodziliby się z tym, wykazując możliwość istnienia w człowieku sfery nieracjonalnej zdolnej do oddziaływania na *ratio* niejako „z góry”. Dla Bergsona taka nadracjonalna sfera stanowi miejsce, w którym możliwe staje się bezpośrednie spotkanie z leżącą u podstaw wszystkiego siłą życiową¹⁸. Dla Taylora niemożliwe jest istnienie sensownej i ugruntowanej etyki bez odwołania się do jakiegoś rodzaju metafizyki¹⁹.

¹⁵ F. Courth, *Doświadczenie jako pojęcie teologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1984, nr 3, s. 67-68.

¹⁶ Z. Sareło, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego*, Warszawa 1992, s. 134.

¹⁷ Ibidem, s. 36.

¹⁸ Szerzej w: H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, Kraków 1993.

¹⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, Warszawa 2001.

Doświadczenie religijne kojarzone jest czasem z występowaniem stanów ekstazy i transów²⁰. Oczywiście nie wszystkie zmienione stany świadomości²¹ są równoważne z występowaniem doświadczenia religijnego, jednak z dużą pewnością można stwierdzić, że mogą wywoływać w człowieku pewien stan podatności i otwarcia na tego rodzaju doświadczenia. Na gruncie psychologii doświadczenia mistyczne stały się obiektem badań Abrahama Masłowa (1908-1970) (doświadczenie szczytowe)²², Carla G. Junga (1875-1961) (doświadczenie numinotyczne, symboliczne, religijne)²³, psychologii transpersonalnej i szeroko rozumianej psychologii humanistyczno-egzystencjalnej²⁴. Tego rodzaju „otwarcie na sacrum” może w trwały sposób zmodyfikować status egzystencjalny podmiotu tego doświadczenia²⁵. Charles T. Tart twierdzi, że są to jedne z najintensywniejszych zjawisk psychologicznych, jakich możemy doświadczyć, a pięć minut takiego doświadczenia może na trwałe zmienić kierunek życia człowieka²⁶. Halina Grzymała-Moszczyńska przytacza badania prowadzone w USA, z których wynika, że doświadczenie takie przeżyły przynajmniej

²⁰ J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, op.cit., s. 11-12.

²¹ Jako stan świadomości rozumiem „system”, „kontekst” lub „obszar”, w obrębie którego funkcjonują w pewnym określonym związku takie aspekty umysłu czy treści świadomości, jak: myśli, idee, przekonania, postawy; uczucia, emocje, nastroje; wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia; poczucie czasu i przestrzeni; poczucie własnego ciała oraz poczucie (czy obraz) siebie. Ze zmienionym stanem świadomości mamy do czynienia wówczas, gdy funkcjonowanie tych wzajemnie powiązanych elementów jest znacząco różne od normalnego – podstawowego sposobu funkcjonowania. Zmieniony stan świadomości nie pojawia się wówczas, gdy zmienione jest tylko nasze myślenie. Jeśli jednak zmienia się myślenie, odczuwanie oraz percepcja, to możemy uznać, że stan świadomości jest odmienny. K. Stefanicka, *Doświadczenie transcendentne jako źródło indywidualnych znaczeń*, Wrocław 2004. Zob. R. Metzner, *States of Consciousness and Transpersonal Psychology*, [w:] *Existential – Phenomenological Perspectives in Psychology*, red. R. Valle i S. Halling, New York 1989.

²² Szerzej w: A. Maslow, *Religions, Values and Peak-Experiences*, Ohio 1964. Zob. H. Thorsén, *Peak-Experience, Religion and Knowledge: A Philosophical Inquiry into some Main Themes in the Writings of Abraham H. Maslow*, Gleerup 1983.

²³ Szerzej w: Z. Dudek, *Psychologia integralna Junga*, Warszawa 1995.

²⁴ Szerzej w: C. Owens, *The Mystical Experience: Facts and Values*, [w:] *The Highest State of Consciousness*, red. J. White, New York 1972. Por. A. Widera-Wysoczańska, *Rozmowy o przemijaniu. Hermeneutyczna analiza psychologiczna doświadczeń człowieka*, Wrocław 2000.

²⁵ M. Palka, *Doświadczenie religijne jako antycypacja stanów ante mortem*, „Nomos” 2007, nr 57/58, s. 86.

²⁶ Ch. T. Tart, *Altered States of Consciousness*, San Francisco 1990, s. 10.

raz w życiu 4 spośród 10 osób²⁷. David Hay na podstawie przeprowadzonych w roku 2000 badań w Wielkiej Brytanii odnotował procentowy wzrost liczby osób przyznających się do przeżywania doświadczeń religijnych, przy jednoczesnym spadku procentowym osób uczęszczających do różnego rodzaju kościołów²⁸. Jak twierdzi Andrzej Wierciński, wszędzie gdzie mamy do czynienia z występowaniem społeczeństwa określanego przez badacza jako religijnie zdeterminowane, możemy spotkać praktyki umożliwiające wchodzenie w odmienne stany świadomości²⁹, rozumiane przez te społeczeństwa jako doświadczenia religijne³⁰. Potwierdzają to badania przeprowadzone przez amerykańską antropolog Erikę Bourguignon, która dowiodła, że u 90% spośród badanych przez nią społeczeństw spotykamy zinstytucjonalizowaną formę religijną opartą na wzorcach kulturowych czerpanych z odmiennych stanów świadomości³¹. Bourguignon definiowała odmienne stany świadomości jako transowy stan umysłu, niebędący objawem zaburzeń psychicznych, wywołany przez wykorzystanie specyficznych czynników psychologicznych, rytuałów oraz wysiłku woli, a także przez działanie na organizm czynników farmakologicznych. Najbardziej znanymi odmiennymi stanami świadomości są: trans, ekstaza, opętanie, medytacja, sen (przytomne śnienie), hipnoza oraz doświadczenie mistyczne³².

²⁷ H. Grzymała-Moszczyńska, *Doświadczenie religijne w badaniach psychologicznych*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, t. 3, Warszawa 2001, s. 269-272. Szerzej w: D. Hay, *Religious Experience Today: Studying the Facts*, London 1990.

²⁸ D. Hay, *Experience*, [w:] *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, red. A. Holder, Oxford 2005, s. 429.

²⁹ Według Philipa Zimbardo ludzie rodzą się z popędem do doświadczenia innych rodzajów świadomości niż normalna, jaką mamy w stanie czuwania. Od bardzo młodego wieku dzieci eksperymentują z technikami zmieniania świadomości. „Kiedy zobaczysz dzieci stojące na głowie lub obracające się wokół własnej osi, aby doznać zawrotu głowy, zapytaj je, po co to robią. «Bo wszystko wygląda śmiesznie». «Bo jest tak dziwnie». «Żeby zobaczyć, jak wszystko kręci się dookoła mojej głowy»”. P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, tłum. E. Czerniawska, Warszawa 1999, s. 124. Por. z: A.T. Weil, *The Marriage of the Sun and Moon*, [w:] *Alternate States of Consciousness*, red. N.E. Zinberg, New York 1977, s. 37-52.

³⁰ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004, s. 124.

³¹ E. Bourguignon, *Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness*, [w:] *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, red. E. Bourguignon, Columbus 1973, s. 9-11.

³² Por. z: *Handbook of States of Consciousness*, red. B.B. Wolman i M. Ullman, New York 1986.

Przeżywaniu tego rodzaju stanów towarzyszą charakterystyczne cechy, takie jak: utrata poczucia realności, rezygnacja z kierowania własną wolą, zmienione odczuwanie ciała, zniekształcenie postrzegania, poczucie prawdy bez potrzeby zewnętrznego jej potwierdzenia, zmiana znaczenia relacji z otoczeniem – trudność w podzieleniu się swoim przeżyciem, poczucie odmłodzenia, pozytywne emocje oraz nadsugestywność³³. Trudno tu nie zauważyć zbieżności charakterystycznych cech doświadczenia odmiennych stanów świadomości z cechami przeżycia doświadczenia mistycznego opisywanymi przez Williama Jamesa, a którymi są: niewyraźność, zdolność poznawcza, nietrwałość oraz bierność³⁴. Dla Jamesa korzenie i jądro osobistych doświadczeń religijnych tkwią właśnie w mistycznych stanach świadomości³⁵.

Kwestie poszukiwań prowadzonych na polu neuroteologii budzą ciągle jeszcze więcej pytań niż odpowiedzi. Twórcy tej dziedziny refleksji postulują używanie neurologicznych metod obrazowania pracy mózgu, takich jak np. EEG, FMRI, oraz tomografii komputerowej do ustalania związków pomiędzy aktywnością mózgu a indywidualnym doświadczeniem duchowym. W roku 1998 amerykański neurolog James Austin opublikował teorię, która głosi, że posiadamy w mózgu konkretny obszar odpowiedzialny za doznania mistyczne. Kanadyjskiemu neurofizjologowi Michaelowi Persingerowi z Uniwersytetu Laurencjusza udało się nawet na drodze stymulacji tego pola wzbudzić takie odczucia u ludzi niewierzących³⁶.

Przyjmując, że doświadczenie religijne odnosi się do faktu postrzegania będącego w swej najwyższej formie treścią doświadczeń mistycznych³⁷. Według Bartłomieja Dobroczyńskiego w doświadczeniu tym nie jest tak istotne to, co mistyk widzi, lecz to, w jaki sposób wpływa to na jego życie³⁸. Tradycja zachodniej medycyny interpretuje często doświadczenia mistyczne jako

³³ Szerzej na temat określenia istoty zjawiska mistyki w: *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, red. J. Baniak, Filozofia Religii, t. 5, Poznań 2009.

³⁴ W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 293-294.

³⁵ Ibidem, s. 292.

³⁶ Szerzej w: R. Carter, *Tajemniczy świat umysłu*, tłum. B. Kamiński, Poznań 1999.

³⁷ Zob. J. van der Lans, *Religious Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach*, „The Annual Review of the Social Sciences of Religion” 1977, s. 133-143.

³⁸ B. Dobroczyński, *Wýjdź z siebie*, „Charaktery” 2005, nr 5, s. 8-12

psychozy lub halucynacje³⁹. Zastanawiające jest jednak, że człowiek w czasie ostrej psychozy nie jest w stanie działać ani dbać o siebie, co kończy się zwykle hospitalizacją na oddziale psychiatrycznym. Tymczasem ludzie przeżywający ekstazy⁴⁰ mistyczne są silni i dają sobie radę z zadaniami często przekraczającymi ich naturalne możliwości (integrując swoje życie wokół treści doświadczenia, zakładają zakony, wyjeżdżają na dalekie misje itp.)⁴¹.

1.2. Doświadczenie ekstatyczne

Psychologiczny opis stanów ekstatycznych oraz wskazanie ich genezy jest zadaniem niezwykle trudnym, są one bowiem niejednorodne i mogą występować w bardzo różnych kontekstach⁴². Według Carla Albrechta, mistyka może być określana nie tylko przez przeżycie mistyki w świadomości kontemplacyjnej, lecz również także przeżycie w świadomości ekstatycznej⁴³. Takie znaczenie mistyki obejmowałoby więc, zdaniem Marii Cieśli-Korytowskiej, wielki obszar zjawisk, od czysto kontemplacyjnych przeżyć (zanurzenie, zatopienie w metafizyce) poprzez religijny kontakt z *numinum*, aż po oniryczne i somnambuliczne stany świadomości, czy to spowodowane chorobą, czy narkotykiem, czy wreszcie występujące samorzutnie⁴⁴. Można więc powiedzieć, że dla Albrechta mistyka jest pojawieniem się metafizyki w świadomości kontemplacyjnej, jak i czasami ekstatycznym przeżyciem metafizyki⁴⁵. Ekstaza, gr. *ékstasis*, pojawia się

³⁹ Bardzo ciekawe rozważania na temat normy i patologii w zachowaniach religijnych w: H. Grzymała-Moszczyńska, *Ekstaza czy szaleństwo? Czy można ocenić „normalność” i „patologię” zachowań religijnych*, „Sudia Religiosa” 2011, t. 44, s. 35-49.

⁴⁰ Słowo „ekstaza” używane jest często na określenie stanu bycia w transie. Jego grecki źródłosłów oznacza dosłownie „lot duszy” i w tym znaczeniu termin towarzyszył opisowi transowego stanu wtajemniczanych w Wielkie Misteria Demeter w Eleusis, Misteria Dionizosa-Pana czy Misteria Orfeusza, pozwalając nowo wtajemniczonym całkowicie przemienić ich dotychczasowy, ograniczony obraz rzeczywistości i przenieść ich „duszę” na wyższy poziom poznania.

⁴¹ Szerzej na temat doświadczenia mistycznego w aspekcie zaburzeń psychicznych w: P. Czapla, *Fenomen doświadczenia mistycznego*, Kraków 2011, s. 99-120.

⁴² *Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens: Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung*, [w:] W. Keilbach, *Religiöses Erleben*, München 1973, s. 88-111.

⁴³ C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Mainz 1976, s. 253.

⁴⁴ M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna*, Kraków 1989, s. 11.

⁴⁵ C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, op.cit., s. 254.

niekiedy w sposób spontaniczny, niezależny od woli człowieka, czasem bywa efektem kontemplacji, ale można ją również wywoływać w sposób sztuczny, np. poprzez przyjmowanie psychodelicznych środków chemicznych lub stosowanie praktyk deprywacyjnych i transowych⁴⁶.

Stany ekstatyczne opisują więc kategorię stanów psychicznych człowieka charakteryzujących się poszerzeniem granic percepcji oraz poczuciem bycia poza sobą⁴⁷. Doświadczenia takie zróżnicowane są pod względem intensywności, treści oraz czasu trwania. Zwykle wiążą się one z przeżywaniem silnych emocji, doznaniem fascynacji, wzniosłości, bezkresu, euforii, mocy i zachwytu, a niekiedy również przerażenia, strachu i trwogi. W trakcie ich trwania pojawiają się na ogół zmiany somatyczne polegające na przyspieszeniu lub spowolnieniu akcji serca, rytmu oddechu i tempa metabolizmu. Pojawiają się również: błądzenie, wypieki, bezruch wraz ze stężeniem mięśni, brak mimiki lub mimika nieadekwatna do sytuacji zewnętrznej, pocenie się, drżenie oraz obniżenie temperatury ciała. W rezultacie takiego doświadczenia poszerzone zostają możliwości poznawcze i umysłowe, a doświadczający tego stanu ma wrażenie przekroczenia swej indywidualnej egzystencji i połączenia się z różnie pojmowanym absolutem.

Efektom przeżywanego transu⁴⁸ jest poczucie odnowienia ludzkiej kondycji poprzez doświadczenie przestrzeni sacrum. Według Dobroczyńskiego człowiek pragnie przeżywania różnego rodzaju ekstaz, ponieważ są one „wyjściem poza niego samego i dzięki temu może choć na chwilę od siebie odpocząć”⁴⁹. Potrzeba wychodzenia „poza siebie” jest tak duża, że

⁴⁶ Szerzej w: R.C. Zaehner, *Drugs, Mysticism and Make-Believe*, London 1972.

⁴⁷ *Ecstasy*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones, t. 4, New York 2005, s. 2677-2683.

⁴⁸ Stan transowy należy rozumieć tutaj jako dowolny stan świadomości zmienionej przez wlanie się w nią treści podświadomości i zdominowanie tej pierwszej przez reguły kojarzenia tej drugiej. Dokonują się wtedy dramatyczne zmiany w zmysłowym obrazowaniu świata, subiektywnej kategoryzacji czasu i przestrzeni, halucynowaniu kompleksów pamięciowych i wyobrażeń fantastycznych, przy zmianach poczucia samoidentyfikacji (posesja albo projekcja na inne przedmioty lub osoby). W głębszym transie może dochodzić do zjawisk eksterioryzacji (*out-of-body experience*). Każde społeczeństwo regulowane przez magię i religię niezbędnie wymaga osobników popadających w stany transowe spontaniczne lub, lepiej, w pewien kontrolowany sposób, co najmniej po to, aby odświeżać i podtrzymywać magiczno-religijny model świata. Szerzej na temat związków pomiędzy magią i religią w: A. Wierciński, *Magia i religia...*, op.cit., s. 103-111.

⁴⁹ B. Dobroczyński, *Wydź z siebie*, op.cit., s. 8-12. Por. z: B. Dobroczyński, *Ekstaza czyli odpoczynek od siebie*, „List” 2008, nr 5, s. 10-19. Dobroczyński twierdzi, że nieszczęs-

człowiek jest gotowy zadać sobie ból, by ten cel osiągnąć. W efekcie takiej podświadomej potrzeby szukano we wszystkich kulturach sposobów, aby osłabić negatywne konsekwencje świadomości, odkrywając środki, które „wyrzucały” człowieka ze stanu wiedzy i odczuwanej osobności. Stawiając naturalny odpoczynek od „ego”, ekstaza jest przeciwieństwem pogrążania się w sobie, czyli egocentryzmu. Według Dobroczyńskiego egocentryzm jest podstawą większości nerwicowych zaburzeń psychicznych. Ci, którzy przeżyli ekstazy religijne, twierdzą, że nie można się nimi znudzić, ponieważ dają one chwilowe, ale za to całkowite uczucie wyzwolenia ze strachu, zawiści, cierpienia itd.⁵⁰ Z perspektywy ewolucyjnej podobnie zakłada John T. Hitchcock: „przekonanie, iż możemy wejść w bezpośredni i bardzo osobisty kontakt z innym światem, pojawiło się prawdopodobnie wraz z narodzinami samoświadomości oraz zdolności mowy”⁵¹.

Trudno w tym miejscu oprzeć się skojarzeniom z szamanizmem, którego najprostszą definicją jest „technika ekstazy”⁵². Ekstaza i prowadzące do niej doświadczenie są transgresyjnym stanem uwolnienia od ograniczeń. Najczęściej związane są one z uczuciem zachwytu oraz mistycznego uniesienia. Jest to, zdaniem Andrzeja Szyjewskiego, stan najbardziej podobny do doświadczenia mistycznego stanowiącego najbardziej intensywny rodzaj doświadczenia religijnego. Szyjewski twierdzi także, że jeśli w danej kulturze pojawiają się okoliczności sprzyjające poszukiwaniom wizji, to zaistnienie elementów szamanizmu staje się bardzo prawdopodobne⁵³.

ciem wielu rozwiniętych systemów religijnych jest to, że większy nacisk kładą one teraz na słowo niż na doświadczenie. Miejsce przekazu o doświadczeniu zajął przekaz o doktrynie. Warto w tym miejscu przytoczyć obserwację Mieczysława Gogacza, który pisze: „Czytając literaturę mistyczną, zastanawiałem się, dlaczego niektórzy ludzie mają doświadczenie mistyczne, doszedłem do wniosku, że ich tęsknota za Bogiem jest tego typu, że przedłużając się zniszczyłaby ich organizm. I Bóg litując się nad cierpieniem tęsknoty tych osób, zakochanych tak głęboko w Bogu, jawi im się bezpośrednio w doświadczeniu mistycznym, żeby mogli po prostu żyć”, M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, s.104.

⁵⁰ B. Dobroczyński, *Wyjdz z siebie*, op.cit.

⁵¹ J.T. Hitchcock, *Introduction*, [w:] J.T. Hitchcock i R.L. Jones, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster 1976, s. XIV. Por. z: J. Dębiec, *Opetanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000, s. 18.

⁵² M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 16.

⁵³ A. Szyjewski, *Szamańskie stany świadomości*, <http://religie.wiara.pl/doc/472283>. Szamanizm/3, dostęp 18.05.2010. Szerzej w: A. Szyjewski, *Szamanizm*, Kraków 2005. Andrzej Szyjewski zwraca uwagę na ostrożną kwalifikację zjawisk zaliczanych do sza-

Carl Albrecht ostrożnie używa pojęcia mistycyzm w odniesieniu do stanów ekstazy, twierdząc że oprócz ekstazy mistycznej istnieją też ekstazy przeżycia poza obrębem mistyki, jedne z pierwotnych zjawisk przeżywania⁵⁴. Ekstatycy nie muszą działać na stricte religijnym polu. Mogą być artystami, wizjonerami, rockmanami lub przedstawicielami radykalnych ruchów społecznych kontestujących kulturę. Występujące poza kontekstem religijnym ekstazy odnoszą się często do stanów zachwyty doświadczanych jako obcowanie z olśniewającym pięknem, naturą, muzyką, sztuką bądź ideą, prowadzące do poruszającego doświadczenia podobnego do miłosnej ekstazy. Obserwuje się wówczas nasilone działanie neuroprzekazników w postaci wydzielającej się dopaminy, endorfin oraz oksytocyny. Tego typu percepcja, zawierająca szereg aktów poznawczych ujmujących bogactwo znaczeń przedmiotu estetycznego, wywołuje silne stany wolitywno-emocjonalne. Sprzyjają one oderwaniu od spraw codziennego życia i poszerzają istnienie podmiotu o nowe wymiary.

W literaturze przedmiotu występuje podział na trzy typy ekstaz. Dobroczyński jako pierwszą wymienia ekstazę wulkaniczną, która jest najprostszym typem tego rodzaju doświadczenia, polegającym na „osiągnięciu zamierzonego celu”. Przeżycie orgazmu jest jej najlepszym przykładem. Ekstaza oceaniczna nawiązuje zaś do wspomnień pobytu w łonie matki. Stanowi słabszy, ale równocześnie trwalszy i spokojniejszy rodzaj doświadczenia, prowadzącego do odczucia szczęścia oraz harmonii ze światem. Ekstaza noetyczna – poznawcza, polega na osiągnięciu wglądu w to, co było wcześniej niedostrzegalne. Jest to doświadczenie, które można porównać do momentu zrozumienia dowcipu, kiedy człowiek odkrywa nagle: Aha! A więc o to chodzi! Jest to typ ekstazy towarzyszący doświadczeniom mistycznym⁵⁵.

manizmu. Od początku XX wieku wzrasta lawinowo tendencja do nazywania szamańskim każdego doświadczenia religijnego, myląc w ten sposób szamana z magiem, znachorem, czarownikiem czy medicinmanem. Ze względu na objętość książki nie mogę się zatrzymać na szczegółowej analizie kompleksu szamańskiego. Pozostaje mi jedynie odesłać czytelnika do wspomnianej powyżej publikacji Andrzeja Szyjewskiego. Typowe doświadczenia szamańskich inicjacji i doznań można znaleźć w: M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 97-98. Por. J.S. Wasilewski, *Podróż do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1985, s. 69 i 95.

⁵⁴ C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, op.cit., s. 197.

⁵⁵ B. Dobroczyński, *Wjść z siebie*, op.cit.

Zdaniem Mieczysława Gogacza ekstaza jest zawieszeniem działania zmysłowych władz poznawczych i swoistą biernością władz duchowych, intelektu i woli, którym „Bóg daje doznać swej obecności nie przez wiarę, lecz przez bezpośredni świadomy odbiór tej obecności”⁵⁶. Wydaje się jednak, że bez włączenia świadomości jako władzy umysłu recepcja obecności Boga nie będzie możliwa. Ekstaza musi zatem zachodzić przy czynnym stanie świadomości zdarzeń. W chrześcijaństwie termin „stany ekstatyczne” odnosi się najczęściej do przeżyć mistycznych i oznacza bezpośredni wgląd w nadprzyrodzoną rzeczywistość. Jest on połączony z wizjami i prowadzi człowieka do pełniejszego zjednoczenia z osobowym Bogiem. Doświadczenie mistyczne, rozpatrywane w sensie epistemologicznym, jest w chrześcijaństwie relacją przyczyny (Boga) i intelektu człowieka, jako podmiotu poznającego Boga⁵⁷. Nie każda ekstaza jest mistycyzmem, ponieważ mistycyzm to dążenie do ekstazy będącej stanem obcowania z Bogiem. Jest to konkretne, fundamentalne doświadczenie własnej jaźni wchodzącej w bezpośredni kontakt z Bogiem lub rzeczywistością metafizyczną. Uznając, że doświadczenie mistyczne może przejawiać się zarówno w wizjach zmysłowych, jak i w pozazmysłowym poczuciu zjednoczenia z absolutem, można powiedzieć, że ekstaza może być formą mistyki, jeśli towarzyszy jej doświadczenie bezpośredniego spotkania z Bogiem. Trzeba też podkreślić w tym miejscu, że mistik niekoniecznie musi przeżywać ekstazy⁵⁸. Według Stanisława Urbańskiego byli tacy mistycy, którzy mieli ekstazy, i tacy, którzy ich nie mieli⁵⁹. Teresa z Lisieux nie doznała chyba żadnej, zaś Teresa z Ávila przeżywała liczne doświadczenia ekstatyczne, które tak wspominała: „Ciepło przyrodzone nie wiem jak i dokąd uchodzi i gdy zachwycenie jest wielkie, ręce stygną jakby zamrożone, niekiedy sztywnieją i wyprężają się jak kłody i całe ciało pozostaje nieruchome w takiej postawie, stojącej czy klęczącej, w jakiej zostało pochwycone. Dusza w taką opływa rozkosz z oglądania tego,

⁵⁶ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, op.cit., s. 10.

⁵⁷ T. Brzozowski, *Odosobnienie jako warunek przeżycia mistycznego*, [w:] *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, red. J. Baniak, Filozofia Religii, t. 5, Poznań 2009, s. 206.

⁵⁸ *Meditation*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones, t. 9, New York 2005, s. 5817-5822.

⁵⁹ S. Urbański, *Każdy może być mistykiem*, http://www.niedziela.pl/artykul_w_niedzieli.php?doc=nd200750&n=2, dostęp 25.01.2011.

co Pan jej ukazuje, że jakby zapomina ożywiać ciało i porzuca je jakby martwe. W nerwach tylko, gdy stan ten się przedłuży, pozostaje uczucie bólu”⁶⁰.

1.3. Mistycyzm w badaniach religioznawczych

Leszek Kołakowski wyróżniał mistykę północy i południa i zauważył, że ta pierwsza koncentruje się zwykle na neoplatonickich spekulacjach, druga zaś dociera przede wszystkim do „niewyczerpalnego źródła miłości” usytuowanego „w Bogu”⁶¹. Kontynuując swoje przemyślenia, Kołakowski dochodzi do wniosku, że nie można w racjonalistycznych kategoriach pojęciowych wyrazić istoty tej miłości. Jego zdaniem przeżycia mistyków są „doświadczeniem Nieskończoności”, a tym samym, wedle racjonalistycznej krytyki, „kwadratowym kołem”. Nie sposób zrozumieć w rzeczy samej, jak nieskończoność, zamiast pojawiać się w umysłach mistyków jako pojęciowa abstrakcja, mogła być bezpośrednio dana jako taka, stanowiąc treść ich doświadczenia. Innymi słowy, mistycy zdają się sugerować, że można posmakować lub dotknąć samej jakości czegoś nieskończonego⁶². By odpowiedzieć na pytanie, jaką rzeczywistość opisują przeżycia mistyków, muszę dokonać krótkiego przeglądu wybranych stanowisk badaczy i definicji przez nich formułowanych. Pozwoli to na uzasadnienie wyboru definicji mistyki przyjętej w rozprawie.

1.3.1. Walter Terence Stace – mistycyzm jako pochłaniające uwagę „jedno”

W roku 1960 Walter Terence Stace (1886-1967) wydał książkę *Mysticism and Philosophy*⁶³, w której ustalił listę cech, jakie ma spełniać przeży-

⁶⁰ Św. Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, Kraków 1995. Cytat pochodzi z karmelitańskiej witryny internetowej, <http://www.karmel.pl/klasyka/sprawozdania/baza.php?id=03>, dostęp 25.01.2011. Zob. J. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, tłum. K. Matuszewski, Gdańsk 2003.

⁶¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwie- niach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak i M. Panufnik, Kraków 1988, s. 125.

⁶² Ibidem, s. 126.

⁶³ W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1960.

cie, aby można je było nazwać mistycznym. Są to: jedność wewnętrzna z otaczającym światem, przekroczenie czasu i przestrzeni, głębokie odczucie pozytywnego nastroju, poczucie świętości, obiektywność i realność, paradoksalność, którą można dostrzec wyraźnie np. w buddyzmie zen, niewyraźność za pomocą słów oraz trwale pozytywne zmiany usposobienia i zachowania. W tym samym roku opublikował też pracę *The Teachings of the Mystics*⁶⁴, w której twierdził, że jedynie pozazmysłowe i pozaintelektualne doświadczenia mają prawo pretendować do miana doświadczeń mistycznych. Wizje prorocze, przejmujące mocą sny ani słyszenie głosów nie mogą być kwalifikowane do kategorii mistycznych fenomenów, gdyż, jego zdaniem, doświadczone są za pośrednictwem zmysłów, a „prawdziwe doświadczenie mistyczne” ma być, jak sądzi, pozazmysłowe, wymykające się hiperemocjonalnemu postrzeganiu jako kolor, kształt, dźwięk lub woń⁶⁵. Badacz dostrzegał, oczywiście, cały wachlarz psychosomatycznych reakcji prezentowanych przez mistyków na przestrzeni dziejów, uważał jednak, że stanowią one jedynie „akompaniament” do mistycznego doświadczenia. W takim ujęciu należałoby całej tradycji mistyki sensualnej odmówić przynależności do tej kategorii doświadczeń. Stace z niezadowoleniem zauważał, że bardzo często używa się słowa „mistycyzm” w bardzo nieprecyzyjny sposób. Absurdalne, jego zdaniem, jest używanie tego słowa na określenie mglistych i niewyraźnych pojęć, ponieważ w mistycyzmie nie ma niczego, co jest „zamglone, niechłujne lub niewyraźne”. Badacz zauważał, oczywiście, etymologiczny związek pomiędzy „mistycyzmem” i „tajemnicą”, ale twierdził, że zbyt często doświadczenia mistyczne zestawia się z parapsychologią, telepatią, jasnowidzeniem czy telekinezą. Sądził, że jeśli nawet niektórzy mistycy posiadają takie zdolności, to one zawsze muszą być odróżniane od mistycznych doświadczeń. Ostatnie zastrzeżenie poczynione przez Stace’a dotyczy samego mistyka. Bywało, że mianem mistyka określano kogoś, kto, jak Mistrz Eckhart, wczuwał się głęboko w teologię mistyczną. Zdaniem Stace’a mianem mistyka możemy określać jedynie osobę, która przeżywa osobiście doświadczenia mistyczne⁶⁶.

⁶⁴ W.T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, New York 1960.

⁶⁵ Ibidem, s. 10-12.

⁶⁶ Ibidem, s. 9. Zdaniem Stace’a, Eckhart nie pozostawił po sobie dowodów przeżywanych osobiście doświadczeń mistycznych. Wobec tego typu wątpliwości Stace nazywa Eckharta teologiem mistycyzmu, uważając że miano mistyka byłoby w tym wypadku nieuprawnione.

Stace wyróżniał dwa typy doświadczeń mistycznych. Twierdził, że mistyk może przeżywać swoje doświadczenia na drodze ekstrawertycznych lub introwertycznych przeżyć. Doświadczenie ekstrawertyczne odnajduje boską rzeczywistość w świecie zewnętrznym, w którym mistyk przeżywa oddzielenie od czasu i przestrzeni, doświadczając pustki oraz „doskonałej jedności swej pozbawionej treści świadomości”. Granice jego „self” ulegają rozmyciu w kierunku utraty poczucia identyczności i odrębności własnej osoby. Doświadczenia introwertyczne charakteryzują się odnajdywaniem ostatecznej rzeczywistości w najgłębszych pokładach ludzkiej osobowości. Według Stace’a doświadczenia introwertyczne stanowią dominantę przeżyć opisywanych w historii mistycyzmu. W pracy *Mysticism and Philosophy* Stace sprecyzował w siedmiu punktach charakterystykę introwertycznych i ekstrawertycznych doświadczeń⁶⁷. Pierwszą cechą dla mistycyzmu ekstrawertycznego jest „jednolita wizja”, wyrażona abstrakcyjnie przez zasadę „wszystko jest Jednym”. Nierzadko takiemu doświadczeniu towarzyszy poczucie, że wszystkie przedmioty mają wewnętrzne życie, a także, że różne przedmioty, mimo swojej różnorodności, stanowią część tej samej całości.

W mistycyzmie introwertycznym „jednolita wizja” zastąpiona została przez Stace’a „jednolitą świadomością”, od której wszelka różnorodność treści (zmysłowych, konceptualnych i empirycznych) została wyłączona tak, aby pozostała tylko próżna i pusta jedność. Wywodzi się z tego kolejna cecha mistycyzmu introwertycznego: poczucie przebywania poza „przestrzenią i czasem”. Tej jakości odpowiada w wersji ekstrawertycznej zrozumienie „jednego” jako bycia wewnętrzną subiektywnością we wszystkich rzeczach, czasem opisywane jako życie, świadomość lub żywa obecność. Mistyk odkrywa, że nic nie jest „naprawdę” martwe. Pozostałe cechy, jak: poczucie obiektywności i rzeczywistości, uczucie błogości, radości i zadowolenia, uczucie, że to, co jest pojmowane, jest święte i boskie, pozwalają na zinterpretowanie doświadczenia jako doświadczenia „Boga”. Stanowią one religijny element takiego doświadczenia, związany ściśle (ale nie identyczny) z cechą błogości i radości. Dwie ostatnie cechy to paradoksalność i niewypowiadalność takiego doświadczenia.

⁶⁷ W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, op.cit., s. 79; 110-111. Zob. N. Drury, *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*, tłum. H. Smagacz, Poznań 1995, s. 82-83. Psychologia transpersonalna jest programowo zainteresowana doświadczeniem mistycznym. Szerzej na ten temat w: J. Ratajczak, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu psychologii transpersonalnej*, [w:] *Mistyka jako stan świadomości...*, Filozofia Religii, t. 5, op.cit., s. 177-187.

Za centralną kategorię przeżyć mistycznych Stace uznał pochłaniające uwagę „jedno”, wobec którego inne, wymienione powyżej cechy są „cechami peryferyjnymi”, zaś oba opisywane typy doświadczeń łączy jeden wspólny rdzeń, którym jest „dojście do szczytu percepcji” i połączenie z „ostateczną Jednością”. Zdaniem Stace’a mistycyzm ekstrawertyczny stanowi pewnego rodzaju niższy poziom mistycznych doświadczeń, które w konsekwencji swego rozwoju powinny prowadzić do kulminacji w doświadczeniach introwertycznych. Można odnieść wrażenie, że charakterystyka doświadczenia mistycznego zaproponowana przez Stace’a jest nazbyt uproszczona, redukuje szeroką różnorodność doświadczeń mistycznych tak, aby dopasować je do z góry przyjętego znaczenia mistycyzmu jako doświadczenia niezróżnicowanej jedności, odrzucającej wszystkie dualistyczne opisy doświadczenia mistycznego jako filozoficznie niedojrzałe i eklektycznie wymuszone. Pochłaniające uwagę „jedno” uznane zostało przez Stace’a za główną cechę, która określa centralny aspekt przeżycia mistycznego. Stace nie wyjaśnia, w jaki sposób należy kwalifikować „peryferyjne” cechy występujące bez doświadczenia „ostatecznej Jedności”⁶⁸. Ta niejasność stała się przyczynkiem do badań prowadzonych przez Ralphi Hooda, który – opierając się ściśle na badaniach Stace’a – skonstruował ośmiostopniową skalę do badania mistycyzmu⁶⁹. Pomimo późniejszej krytyki podnoszonej m.in. przez Stevena T. Katza, trzeba zauważyć, iż praca Stace’a jest jedną z wczesnych naukowych prób zrozumienia fenomenologii doświadczenia mistycznego.

1.3.2. Mistycyzm w badaniach psychologów i psychiatrów

Badaniem doświadczeń mistycznych zajmowali się również uczeni obserwujący w klinikach medycznych stany psychotyczne⁷⁰ oraz działanie ha-

⁶⁸ B. Grom, *Psychologia religii*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009, s. 257-258.

⁶⁹ Opierając się ściśle na projekcie Stace’a, Hood zoperacjonalizował cechy doświadczenia mistycznego (poza cechą paradoksalnej jedności), opracowując kwestionariusz zawierający osiem cech, którym towarzyszą dwie pozytywne i dwie negatywne odpowiedzi. W ten sposób powstała ankieta zawierająca 32 pozycje. Cechy podane przez Hooda to: jakość Ja, jakość jedności, wewnętrzna subiektywna jakość, jakość przestrzenno-czasowa, jakość poznania, niewyraźność, uczucie pozytywne, jakość religijna. Omawiam za: B. Grom, *Psychologia religii*, op.cit., s. 259-273.

⁷⁰ Szerzej na temat badania stanów rozszerzonej świadomości w: P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, op.cit., s. 115-145.

lucynogenów⁷¹. Już w 1930 roku znany krakowski psycholog Stefan Szuman opublikował pracę, w której za pomocą rysunków oraz środków językowych próbował przedstawić najbardziej charakterystyczne cechy towarzyszące wizjom wywołanym zażyciem meskaliny⁷². Właściwe badania rozpoczęły się jednak dopiero w momencie odkrycia halucynogennego potencjału LSD, dokonanego przez Alberta Hofmanna w 1943 roku. Momentem przełomowym w badaniach był rok 1963, kiedy ukazał się pierwszy numer „Psychedelic Review”, redagowany przez Metznera, Osmonda i Leary’ego. W nurt coraz bardziej popularnych w latach 60. badań wpisuje się postać Waltera Pahnke. W kręgu zainteresowań naukowych tego badacza leżała obserwacja wpływu LSD na powstawanie doświadczeń mistycznych. W swych klinicznych badaniach zauważył, że specyfik podany intencjonalnie w odpowiedniej dawce wywołuje reakcje ludzko podobne do opisywanych w literaturze doświadczeń mistycznych. Obserwacja ta skłoniła go do sformułowania dziewięciu deskryptywnych cech charakteryzujących doświadczenia indukowane przez LSD:

1. Jedność – poczucie kosmicznej jedności.
2. Transcendencja czasu i przestrzeni.
3. Głęboko odczuwany pozytywny nastrój.
4. Poczucie świętości.
5. Noetyczne uczucie wglądu lub oświecenia.
6. Paradoksalność – osoba może doświadczać np. zrozumienia tożsamości przeciwieństw.
7. Domniemana niewysławialność.
8. Krótkotrwałość doświadczenia.
9. Trwale pozytywne zmiany w nastawieniach i zachowaniu⁷³.

⁷¹ Teoretyczne ujęcie problematyki kolektywnych rytuałów halucynogennych, zagadnienia symbolizacji ze szczególnym uwzględnieniem psychodynamicznych aspektów jej socjogenezy, pragmatyczną teorię komunikacji oraz problem halucynacji i czynników, które prowadzą do ich powstawania, opisuje w bardzo ważnej pracy Tomasz Sikora. Oprócz wspomnianych zagadnień praca zawiera materiały poświęcone psychodynamicie grupy, wzorcom komunikacji halucynogennej oraz oddziaływaniu przez sugestię. Zob. T. Sikora, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków 1999.

⁷² B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki*, Kraków 1994, s. 65. Meskalina jest jednym z najdawniej znanych ludzkości halucynogenów. W formie ekstraktu z peyotlu była i nadal jest używana podczas obrzędów religijnych przez rdzennych mieszkańców Ameryki Łacińskiej. W tej formie używał jej też m.in. Stanisław Ignacy Witkiewicz, tworząc pod jej wpływem wiele obrazów i rysunków.

⁷³ W.N. Pahnke, *Implications of LSD and Experimental Mysticism*, „Journal of Religion & Health” 1966, t. 5, s. 175-208.

By właściwie sformułować problemy badawcze, Pahnke przestudował dostępną literaturę opisującą spontaniczne doświadczenia mistyczne w możliwie wielu kulturach i religiach. Eksperymentując w klinice, zauważył, że sformułowane przez niego cechy deskryptywne mają charakter uniwersalny, pasując zarówno do opisu „naturalnych” doświadczeń mistycznych, jak i tych wywołanych użyciem związków kwasu lizergowego⁷⁴. W roku 1962 Pahnke przeprowadził eksperyment, który miał dać możliwość zbadania zależności między narkotykami, chemią organizmu a religijnymi przeżyciami. Testowa grupa składała się z dwudziestu młodych protestantów, mężczyzn, adeptów nauk teologicznych, którzy wyrazili zgodę na udział w teście ze środkami psychoaktywnymi. W doświadczeniu użyto psylocybiny otrzymywanej m.in. z grzybów meksykańskich. Jest to środek wywołujący stany psychotyczne, którym towarzyszy utrata poczucia czasu, euforia oraz halucynacje podobne do wywoływanych przez LSD-25. Uczestnicy nie byli informowani o tym, że połowa otrzymała placebo, wywołujące reakcje psychologiczne, ale nie farmakologiczne. Jako placebo użyto kwasu nikotynowego, który po zażyciu powoduje uczucie mrowienia. Po przyjęciu środków uczestnicy wypełniali ankietę składającą się ze 147 pytań. Po upływie 180 dni ankietę została powtórzona, tym razem składała się ze 100 pytań. Żaden protestant z grupy przyjmującej placebo nie doświadczył przeżyć mistycznych, jednak 4 na 10 przyjmujących psylocybinę miało takie doświadczenia, a tendencje do ich przeżywania utrzymywały się po upływie sześciu miesięcy. Po upływie około 25 lat przeprowadzono na tych samych protestantach ponowne testy. Przeżycia doświadczeń religijnych w grupie przyjmującej placebo pozostały na takim samym poziomie, w grupie zaś przyjmującej psylocybinę doświadczenia mistyczne występowały nieco częściej. Można więc zauważyć, że w badaniach Waltera Pahnke występuje niewielki związek między oddziaływaniem środków halucynogennych a religijnym doświadczeniem mistycznym⁷⁵.

Kolejny ciekawy badacz mistycyzmu, David Lukoff, poruszał się na pograniczu badań psychiatrycznych i psychologicznych. W swych pracach sta-

⁷⁴ W. Pahnke, *The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death*, „Psychedelic Review” 1971, t. 11.

⁷⁵ Szerzej w: W. Pahnke, *LSD and Religious Experience*, paper presented to a public symposium at Wesleyan University, marzec 1967.

rał się odróżnić stany psychotyczne od stanów mistycznych⁷⁶. Pracował też nad sporządzeniem specjalnej psychiatrycznej instrukcji traktowania oraz diagnozowania wspomnianych stanów. Lukoff określił doświadczenie mistyczne jako przejściowe i nadzwyczajne, nacechowane uczuciem jedności i harmonijnej relacji z boskością oraz wszystkim, co istnieje. Towarzyszą mu uczucia noetyczne, euforia, utrata poczucia ego oraz percepcji przestrzeni, które odczuwane są jako utrata panowania nad tym, co się wydarza⁷⁷.

W artykule *The Diagnosis of Mystical Experience with Psychotic Features* opublikowanym w 1985 roku⁷⁸ Lukoff sugeruje psychiatrom zmianę podejścia do epizodów psychotycznych. Postuluje utworzenie nowej kategorii diagnostycznej, określanej jako MEPF (Mystical Experience with Psychotic Features)⁷⁹. Według Lukoffa dotychczasowy system nie wyróżniał występowania psychotycznych epizodów mających pozytywny wpływ na pacjenta. Jego zdaniem epizody takie niejednokrotnie miały przyczynić się do poprawy funkcjonowania przeżywających je osób i nie powinno się ich klasyfikować na równi z epizodami, które wskazują na zaburzenia umysłowe. Kategoria MEPF ma opisywać obecność stanów psychotycznych podczas doświadczenia religijnego⁸⁰, wyróżnianych jako „doświadczenia mistyczne, epizody psychotyczne, doświadczenia mistyczne o cechach psychotycznych oraz zaburzenia psychotyczne o cechach mistycznych”. Lukoff, bazując na studium określonych przypadków, odnosi się do naukowych skal i testów mogących posłużyć do diagnozowania MEPF. Korzysta w tym wypadku z badań Nancy Andreasen dotyczących klinicznych obserwacji procesów myślowych, języka oraz dezorganizacji pojęć⁸¹.

Wśród najnowszych ujęć w badaniach nad działaniem środków halucynogennych są prace kalifornijskiego psychiatry Charlesa S. Groba.

⁷⁶ D. Lukoff, *The Diagnosis of Mystical Experience with Psychotic Features*, „Journal of Transpersonal Psychology” 1985, t. 17, s. 155-181.

⁷⁷ D. Lukoff, *Transpersonal Perspectives on Manic Psychosis: Visionary, Mystical and Creative States*, „Journal of Transpersonal Psychology” 1988, t. 20, s. 111-139.

⁷⁸ D. Lukoff, *The Diagnosis of Mystical Experience...*, op.cit., s. 155-181.

⁷⁹ D. Lukoff, F. Lu i R. Turner, *From Spiritual Emergency to Spiritual Problem: The Transpersonal Roots of the New DSM-IV Category*, „Journal of Humanistic Psychology” 1998, nr 38(2), s. 21-50.

⁸⁰ D. Lukoff, *The Diagnosis of Mystical Experience...*, op.cit., s. 166.

⁸¹ N. Andreasen, *The Clinical Assessment of Thought, Language, and Conceptual Disorders*, „Archives of General Psychiatry” 1979, nr 36, s. 1325-1330.

W artykule *The Psychology of Ayahuasca*⁸² opisuje on wpływ spożywania ayahuaski⁸³ na powstawanie stanów ekstatycznych. Podobnie jak wyżej opisani badacze dostrzega ludzkie podobieństwo efektów spożycia roślin psychoaktywnych do opisów doświadczeń mistycznych. Swoje spostrzeżenia na ten temat zawiera w punktach charakteryzujących, jego zdaniem, doświadczenie mistyczne, któremu towarzyszyć powinny:

- zmiany w sposobie myślenia, koncentracji uwagi, zapamiętywania oraz refleksyjnej świadomości;
- zmiany w postrzeganiu chronologii zdarzeń, zaburzenia w postrzeganiu czasu powodujące subiektywne uczucie bezczasowości; czas w takim doświadczeniu może dowolnie przyspieszać lub zwalniać, dając wrażenie nieskończoności lub znikomości trwania;
- doświadczenie lęku przed utratą kontroli nad wydarzeniami;
- zmiany w ekspresji emocjonalnej, objawiające się poczuciem utraty kontroli, prowadzące od krańcowej rozpaczki do przeżywania ekstazy;
- zmiany w postrzeganiu własnego ciała wyrażające się w zacieraniu się granic, związane z procesami depersonalizacji; zmiany takie mogą budzić zdziwienie, przerażenie lub być odbierane jako mistyczne rozpiętnienie w oceanie kosmicznej jedności;
- zmiany w percepcji, halucynacje, których treść uwarunkowana jest przez kulturowe oczekiwania; w wyniku uruchomienia neurofizjologicznych mechanizmów mogą występować wizje geometrycznych kształtów, światła i kolorów, a także zjawisko synestezji;
- zmiany w postrzeganiu treści i nadawaniu znaczeń; osoby przeżywające takie stany skłonne są do przywiązywania specjalnego znaczenia do swych subiektywnych przeżyć, czując, że uzyskały głębokie duchowe poznanie prawdy;
- poczucie niewypowiadalności związane z brakiem kategorii, którymi można byłoby opisać istotę swoich subiektywnych przeżyć;
- uczucie odrodzenia, sensu i nowej nadziei, prowadzące niejednokrotnie do trwałych zmian w zachowaniu;

⁸² C.S. Grob, *The Psychology of Ayahuasca*, [w:] R. Metzner, *Ayahuasca: Hallucinations, Consciousness, and the Spirit of Nature*, New York 1999.

⁸³ Inne nazwy rośliny to: *yagé*, *natema*, *caapi* oraz *huaraca*. W formie napoju rytualnego łączy dwie substancje psychodeliczne. Pierwszą z nich jest DMT zawarte w roślinach z gatunków *Acacia*, drugą zaś jest inhibitor MAO, harmalina zawarta np. w nasionach ruty stepowej. *Ayahuasca* przygotowywana przez szamanów działa silnie halucynogennie.

— zwiększona podatność na bezkrytyczne zaakceptowanie wiedzy zawartej w postrzeganych treściach⁸⁴.

Wiedząc o długiej liście badaczy zajmujących się kliniczną obserwacją świadomości, pomijam tutaj milczeniem badaczy takich jak Stanisław Grof, przedstawionych w polskiej literaturze przez Bartłomieja Dobroczyńskiego⁸⁵ oraz innych psychologów. Podsumowując, warto zauważyć pewną istotną różnicę między tymi, którzy przeżywają doświadczenie mistyczne, a ludźmi cierpiącymi z powodu chorób psychicznych. Mistyk nie zmienia tożsamości pod wpływem swoich doświadczeń, natomiast osoba cierpiąca na zaburzenia osobowości może wierzyć, że jest np. Hitlerem, Jezusem czy Buddą. Mistyk żyje w obserwowanej przez innych ludzi rzeczywistości, podczas gdy choroba zamyka człowieka we własnym świecie, co stanowi źródło jego konfliktu ze sobą i otoczeniem⁸⁶.

1.3.3. Charakterystyka doświadczenia mistycznego według Williama Jamesa

W roku 1902 ukazała się *The Varieties of Religious Experience*, drukowana wersja prestiżowych wykładów Giffordzkich (Gifford Lectures) wygłoszonych na Uniwersytecie w Edynburgu przez amerykańskiego psychologa Williama Jamesa (1842-1910). James był lekarzem i profesorem psychologii, miał także wykształcenie filozoficzne. Jako jeden z twórców pragmatyzmu stosował jego założenia do badania religii. Przyjmując np. tezę o prawdziwości religii, badał nie tylko argumenty logiczne, lecz również elementy korzyści, jakie daje religijność w życiu poszczególnych jednostek. Innymi słowy, próbował ustalić, dlaczego pomimo niewystarczającego uzasadnienia intelektualnego, ludzie przyjmują wiarę religijną. James stawiał sobie podstawowe pytanie – w jaki sposób odróżnić stany mistyczne od innych stanów świadomości? Czy możliwe jest w ogóle wskazanie cech specyficznych występujących jedynie w przypadku stanów mistycznych?

⁸⁴ C.S. Grob, *The Psychology of Ayahuasca*, op.cit.

⁸⁵ B. Dobroczyński, *Ciemna strona...*, op.cit. Publikacja streszczająca polską tradycję badań nad świadomością to: B. Dobroczyński *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Kraków 2005.

⁸⁶ A. Kłoczowski, *Mistyk w szpitalu psychiatrycznym*, <http://www.dwunastka.krakow.dominikanie.pl/dwunastka.php?str=wyklady>, dostęp 11.06.2009.

W wykładach 16 i 17 James opisywał cztery istotne cechy, które jego zdaniem powinny charakteryzować doświadczenie mistyczne. Traktował takie doświadczenie jako zjawisko uniwersalne, przekraczające zakres przyjętego światopoglądu i powodujące odczucie rozszerzenia świadomości, wyzwolenia się i zlewania w jedno z Absolutem. Pierwszą cechą doświadczenia jest niewyraźność, mistyk ma się znajdować, jego zdaniem, w takim stanie umysłu, którego nie jest zdolny wyrazić słowami. James porównuje doświadczenie mistyka do doświadczeń kochanków i muzyków. Muzyk musi mieć słuch muzyczny, by właściwie docenić wartość symfonii dźwięków. Ktoś, kto nie ma muzycznego słuchu, nie jest w stanie zrozumieć usłyszanej harmonii dźwięków. Podobnie ktoś, kto nigdy się nie zakochał, nie może w pełni zrozumieć burzy stanów emocjonalnych towarzyszących kochankom. Kolejną cechą doświadczenia mistycznego jest uzyskanie przez mistyka istotowego wglądu w najgłębsze tajemnice wszechświata, to noetyczne doświadczenie daje poczucie poznania najwyższej prawdy i sensu istnienia. Ta poznawcza zdolność świadczy o tym, że stany mistyczne nie są wyłącznie stanami emocjonalnymi⁸⁷. Według Jamesa doświadczenie mistyka nie jest tylko doświadczeniem introspekcji prowadzącej do spotkania samego siebie, ale jest on przekonany o wejściu w kontakt z rzeczywistością, która całkowicie go przekracza, do której ma dostęp jedynie we wglądzie intuicyjnym. Następną cechą charakteryzującą przeżycia mistyczne jest ich krótkotrwałość. Zdaniem Jamesa doświadczenia takie zwykle wygasają przed upływem dwóch godzin. Ostatnim wyróżnikiem cechującym mistycyzm jest pasywność. W tym stanie mistyk odczuwa, że jego własna wola jest w pewnym sensie zawieszona, a rzeczywistość, której doznaje, jest mu dana.

By określić intensywność takich doświadczeń, James sytuował je na tzw. drabinie mistycznych przeżyć. Składa się ona z sześciu szczebli, gdzie, poczynając od dołu, wchodzimy na pierwszy poziom, na którym doświadczamy głębokiego odczucia sensu jakiegoś aforyzmu, słowa lub uczucia. Powtarzane od dzieciństwa formułki modlitewne nabierają w pewnym momencie znaczenia. James uważał, że w taki sposób Luter powtarzający od dzieciństwa fragment credo „wierzę w grzechów odpuszczenie” zyskuje nagle zrozumienie rzeczywistości kryjącej się za tymi słowami. James nazywa

⁸⁷ Andrzej Kłoczowski proponuje w tym miejscu rozróżnienie rozumu i intelektu, w którym rozum reprezentuje władzę poznawczą posługującą się pojęciami, a intelekt ma charakter bardziej intuitywny (*intus legere* – wnikać głębiej). A. Kłoczowski, *Mistyk w szpitalu psychiatrycznym*, op.cit.

tę szczególną chwilę „momentem jasności”. Przeżycie takie niekoniecznie musi być związane z religią. Andrzej Kłoczowski podaje przykład przeżycia typu „aha” (patrzyłem na coś, czego nie widziałem, aż tu nagle odsłoniło mi się to). Kolejny szczebel drabiny wywołuje przeżycie *déjà vu*. Na następnym poziomie mistyk doświadcza świadomości otoczenia przez prawdy niezrozumiałe w jego normalnym stanie świadomości. Przechodząc jeszcze wyżej, traci świadomość otaczającego świata, by na kolejnym stopniu doznać ekstazy zjednoczenia z prawdą. Na szczeblu wieńczącym drabinę Jamesa ma się poczucie wszechogarniającej mistycznej świadomości⁸⁸. Przeżywający takie doświadczenie postrzegani są przez Jamesa nie jako aktywni poszukiwacze, ale jako bierni odbiorcy owładnięci w swym bycie przez siłę wyższą⁸⁹. Korzenie i jądro ich osobistego doświadczenia religijnego tkwią w mistycznych stanach świadomości⁹⁰.

Szeroką definicję pojęcia mistyki Jamesa krytykowało wielu badaczy, utrzymując że wymienione przez niego właściwości mogą mieć zastosowanie do wielu intensywnych przeżyć. Trudno też ich zdaniem zgodzić się z poglądem o krótkotrwałości oraz nietrwałości doświadczeń mistycznych⁹¹. W swej publikacji James opisuje, w jaki sposób świadomość może rozszerzać się poza utarte kulturowe schematy, dążąc do radosnej jedności z tym, co istnieje ponad międzyludzkimi, społecznymi grami:

Nasza normalna świadomość w czasie czuwania, zwana racjonalną, jest tylko jednym, szczególnym rodzajem świadomości, podczas gdy wokół niej, oddzielone najcieńszą z barier, leżą potencjalne formy zupełnie innych świadomości. Możemy przejść przez życie nawet nie podejrzewając ich istnienia; jeśli jednak zastosujemy odpowiedni bodziec, to jak za dotknięciem różdżki pojawiają się w całej swej pełni wszystkie, dokładnie określone rodzaje aktywności umysłowej, być może posiadające gdzieś swoje pola adaptacji i zastosowania. Żaden obraz wszechświata w swej całości nie może być ostateczny, co sprawia, że nie wiemy, jak traktować te odmienne stany świadomości. Pytanie brzmi, jak przywrócić im względy, skoro są tak różne od zwykłej świadomości. Mogą one zdeteminować postawę, lecz nie dają gotowych recept, są kluczem do nowych

⁸⁸ D.M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, red. P. Socha, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Warszawa 1999, s. 412.

⁸⁹ W. James, *Doświadczenia religijne*, op.cit.

⁹⁰ A. Kłoczowski, *Mistyka-dusza czy ciało? Psycholog bada mistyka*, <http://www.dwunastka.krakow.dominikanie.pl/dwunastka.php?str=wyklady>, dostęp 11.06.2009.

⁹¹ Szerzej w: B. Grom, *Psychologia religii*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009.

obszarów, lecz nie wytyczają na nich szlaków. W każdym razie ich istnienie nie pozwala nam na wyciąganie pochopnych wniosków na temat rzeczywistości. Z moich doświadczeń wynika, że te odmienne stany świadomości powodują wglądy, którym nie sposób nie przypisać metafizycznego znaczenia⁹².

Czym jest ten właściwy bodziec wspominany przez Jamesa? Religioznawcy opisują wiele możliwości pozwalających na porzucenie świadomości pojęciowej, by odkrywać formy zmienionej świadomości. Opisują je hinduscy filozofowie, japońscy buddyści, zachodni mnisi, amerykańscy Indianie czy azjatyccy szamani. Jedni w tym celu uciekają się do technik depriwacyjnych, inni zaś spożywają święte rośliny, pod wpływem których doznają poszerzenia świadomości. James obserwował stany świadomości związane z upojeniem alkoholowym⁹³ oraz użyciem tlenu azotu i eteru. Sam wziął udział w eksperymencie z tlenkiem azotu, by sprawdzić, w jaki sposób w jego przypadku stymulowana będzie mistyczna świadomość⁹⁴. Doświadczenia zdobyte w trakcie tego eksperymentu opisuje w eseju *On Some Hegelisms*, wydanym w 1956 roku⁹⁵. Podsumowując wnioski płynące z tego doświadczenia, stwierdza, że w taki sposób można osiągnąć jedynie namiastki stanów mistycznych⁹⁶. Trudno się dziwić osobistemu zaangażowaniu Jamesa w badania nad mistycyzmem, zainteresowania taką tematyką wyniósł z domu rodzinnego; jego ojciec określał się jako duchowy poszukiwacz i entuzjasta Emanuela Swedenborga⁹⁷. Publikacje Jamesa wyznaczają lokalizację mistycyzmu na mapie naukowych obserwacji i choć w wielu miejscach jego poglądy poddane zostały krytyce, zawdzięczamy mu zdefiniowanie mistycyzmu jako subiektywnego doświadczenia. Takie doświadczenia, dostarczające jednostce nowej wiedzy o istocie bytu, określone zostały później przez Abrahama Maslowa jako

⁹² W. James, *Doświadczenia religijne*, op.cit.

⁹³ Po części było to związane z troską o brata cierpiącego na alkoholizm. Szerzej w: G.E. Myers, *William James: Writings 1878-1899*, New York 1986, s. 372.

⁹⁴ *From Mystical Moment to Therapeutic Method*, „Pastoral Psychology” 1999, t. 48, nr 1, s. 26.

⁹⁵ W. James, *On Some Hegelisms*, [w:] *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York 1956, s. 263-296.

⁹⁶ Szerzej na temat badań prowadzonych przez W. Jamesa w: D.M. Wulff, *Psychologia religii...*, op.cit. s. 400-440.

⁹⁷ W. Harmless, *Mystics*, Oxford 2008.

„przeżycia szczytowe” (*peak experience*) pojawiające się u wielu ludzi, pozostawiając ślady w ich pamięci⁹⁸.

1.3.4. Doświadczenie numinotyczne a mistycyzm według Rudolfa Otto

Według Rudolfa Otto (1869-1937) podstawowym rodzajem świadomości pierwotnej jest *sensus numinis*, stanowiący pewnego rodzaju pozaracjonalną, aprioryczną kategorię odczuwania sacrum. Dzięki niej człowiek ma możliwość dotarcia do rzeczywistości duchowej, w której *numinosum* objawia się i jest ujmowane⁹⁹. Spotkanie numinotyczne przesycane jest uczuciami bojaźni, czci, lęku, cudowności i uświęcenia. Człowiek przeżywa wówczas spotkanie z tajemnicą, która fascynuje i pociąga, ale jednocześnie budzi lęk i grozę. Otto występuje zdecydowanie przeciw akcentowaniu w nadmierny sposób czynnika racjonalnego w religii¹⁰⁰. W książce *Świętość* przestrzega: „Wymagamy przypomnienia sobie chwil silnego i możliwie subiektywnego wzruszenia religijnego. Kto tego nie potrafi lub chwil takich w ogóle nie przeżywa, proszony jest, aby dalej nie czytał”¹⁰¹.

Rudolf Otto zmierzył się z próbą intelektualnej interpretacji religii, a zmagania te uwieńczone zostały publikacją książki o polskim tytule *Mistyka Wschodu i Zachodu*¹⁰², w której dokonuje porównań dwóch mistyków, chrześcijańskiego Mistra Eckharta i hinduistycznego Siankary. Na początku przedstawił niezwykle podobieństwa między tymi postaciami, by następnie wykazać, że pomimo powierzchownej zbieżności doświadczeń na poziomie psychofizycznym i duchowym, nie da się postawić znaku równości pomiędzy myślą Eckharta i Siankary. Według Otto mistyk stoi zawsze na gruncie własnej tradycji religijnej. Ten, który karmi się myślą zachodniego chrześcijaństwa, jest zupełnie inny niż ten, który wyrósł nad Gangesem. Wnioskami płynącymi z porównania tych wyrosłych na zupełnie innych gruntach osobistości zajmę się w dalszej części opracowania. Otto często był krytykowany z powodu rzekomego braku zainte-

⁹⁸ Szerzej w: A.H. Maslow, *Religions, Values and Peak Experiences*, Ohio 1964.

⁹⁹ R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 132.

¹⁰⁰ Stanowisko Rudolfa Otto koresponduje z teologią dialektyczną uprawianą przez Karla Bartha oraz poglądami Friedricha Schleiermachera.

¹⁰¹ R. Otto, *Świętość*, op.cit., s. 13.

¹⁰² R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, tłum. T. Duliński, Warszawa 2000.

resowania doświadczeniem mistycznym. Sytuacja taka podyktowana była według Leona Schlamma błędną interpretacją relacji pomiędzy doświadczeniem numinotycznym a doświadczeniem mistycznym¹⁰³.

W książce *The Idea of the Holy* Otto tworzy pojęcie *numinosum*. W jego ujęciu jest ono synonimem sacrum rozumianego jako ambiwalentna moc oddziałująca na człowieka. *Numinosum* nie musi mieć związku z etyką czy moralnością, Otto wydaje się akcentować irracjonalne aspekty zjawiska świętości, które nie poddają się logicznej analizie i są uchwytnie jedynie za pośrednictwem symboli. Takie niewypowiadalne doświadczenia numinotyczne są, jego zdaniem, tożsame z doświadczeniem mistycznym¹⁰⁴. Doświadczenie takie opanowuje lub pobudza ludzki umysł. „Przychodzi czasem jak łagodnie rozlewająca się fala”, przenikając umysł „cichym uczuciem najgłębszego uwielbienia”. Może ono przerodzić się w trwałe nastawienie duszy, mające kontynuację w doświadczeniu ekscytującym, dynamicznym i „donośnym”, by na koniec „zaniknąć w dali”, pozwalając duszy na odzyskanie swego „świeckiego”, niereligijnego poczucia doświadczenia codzienności. Może też gwałtownie „wytrysnąć z głębokości duszy”, powodując spazmy i konwulsje, prowadząc do pobudzenia zwieńczonego ekstazą. Doświadczenie to może jawić się w najbardziej dzikich i demonicznych formach, znajdując ujście w przerażającym uczuciu grozy powodującej drżenie ciała¹⁰⁵.

Doświadczeniu numinotycznemu powinno towarzyszyć pięć elementów: przenikające uczucie lęku (ang. *awe*), owładnięcia przez niespotykaną moc, siły lub zaniepokojenia, zupełnej odmienności oraz fascynacji¹⁰⁶. Zdaniem Rudolfa Otto ukorzenie się przed *numinosum* stanowi jedną z pierwotnych potrzeb ludzkich powodowanych przez odczucie boskości *sensus numinis*. Odczucie to jest obecne w każdej religii jako największa tajemnica, *mysterium* będące przedmiotem tzw. świadomości numinotycznej. Jawi się ono jako *mysterium tremendum*, składające się z elementów

¹⁰³ Stosunek Rudolfa Otto do doświadczeń mistycznych streszcza w nowatorski sposób L. Schlamm: *Rudolf Otto and Mystical Experience*, „Religious Studies” 1991, t. 27, s. 389-398.

¹⁰⁴ R. Otto, *The Idea of the Holy*, London 1977, s. 5-7. Podobną interpretację poglądów Otto można znaleźć w: P.C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine*, Berlin 1982, oraz R.B. Edwards, *Reason and Religion*, New York 1972, s. 328.

¹⁰⁵ R. Otto, *The Idea of the Holy*, op.cit, s. 12-13.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 13-31.

majestatu, grozy, tajemnicy i mocy, oraz *misterium fascinans*, obdarzające miłością, łaską, zbawieniem i fascynacją.

Otto stoi na stanowisku, że istnieje wspólne podłoże różnych zjawisk mistycznych, w przeciwnym razie nie można by było mówić o mistyce jako pojęciu opartym na wspólnocie treści. Andrzej Siemieniewski (ur. 1957) ilustruje taką pokrewność przykładem pojęcia modlitwy, które musi określać wspólne elementy dla modlitwy chrześcijańskiej i modlitwy przedstawiciela dowolnej innej religii, a także modlitwy satanisty¹⁰⁷. W związku z powyższym doświadczenia mistyczne muszą podlegać nie mniejszym rozróżnieniom niż praktyki religijne. Relacja z bóstwem zależy od tego, czy jest ono doświadczane immanentnie czy transcendentnie. Również samo „bóstwo” postrzegane jest w różny sposób, co powoduje odmienność relacji spowodowaną odmiennością wyobrażenia o religijnym przedmiocie kultu¹⁰⁸. Otto przyjmuje również podział na mistykę ducha (*Geistesmystik*) i mistykę natury (*Naturmystik*)¹⁰⁹. Twierdzi też, że najważniejszym elementem mistycyzmu jest „rozszerzenie” duszy. By jednak precyzyjnie określić jej obraz, trzeba zdefiniować, co i ku czemu ma się rozszerzać oraz jaką treścią ma się napełniać¹¹⁰. Podobnego zdania jest obecnie Siemieniewski, który uważa, że mistyka natury jest poczuciem wszechjedności, „szerokim otwarciem duszy” tak, by mogła ona odczuwać w sobie wszelkie bogactwa natury. Mistyka ducha w swych przejawach podobna jest do mistyki natury, ale na tym kończą się jej podobieństwa¹¹¹.

1.3.5. Satori a chrześcijańskie doświadczenie mistyczne

Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966) był wybitnym myślicielem, profesorem filozofii oraz jednym z najbardziej znanych reprezentantów japoń-

¹⁰⁷ A. Siemieniewski, *Wiele ścieżek na różne szczyty*, <http://apologetyka.katolik.net.pl/content/category/56/80/109/>, dostęp 11.06.2009.

¹⁰⁸ R. Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha 1929, s. 193. Zob. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, op.cit.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 99-102.

¹¹⁰ A. Siemieniewski, *Wiele ścieżek na różne szczyty*, <http://apologetyka.katolik.net.pl/content/category/56/80/109/>, dostęp 11.06.2009.

¹¹¹ Ibidem.

skiego zen¹¹². Autor wielu publikacji propagujących ten nurt buddyzmu w Stanach Zjednoczonych, znany z raczej niechętnego stosunku do zakonienionego w kulturze zachodniej studiowania świętych tekstów oraz badań rytuałów i ich ukrytej symboliki. W zamian proponuje drogę filozofii zen, skupionej na oddechu, ruchu oraz na czystej płaszczyźnie obserwacji, którą może stanowić nieruchomy krajobraz lub po prostu biała ściana. Suzuki podkreśla, że zen ani nie zaprzecza, ani też nie obstaje przy istnieniu Boga, „tyle tylko, że nie ma w nim takiego Boga, jakiego wyobrażali sobie Żydzi i chrześcijanie [...] złoży hołd kwitnącej kamelii i czcij ją, jeśli masz na to ochotę; w czynie tym będzie tyle samo wiary, ile byłoby jej w biciu czołem różnym buddyjskim bogom, kropieniu wodą święconą albo uczestnictwie w Wieczery Pańskiej”¹¹³.

Doświadczenie mistyczne osiągalne w zen określa się terminem *satori*. Polega ono na bezpośrednim doświadczeniu prawdy, równoznacznym z osiągnięciem stanu Buddy, opisywanym jako wykroczenie poza sferę ułudy. Środkiem do osiągnięcia takiego stanu jest medytacja w pozycji *za-zen*, nawiązująca do historycznej tradycji medytacji Buddy pod drzewem figowca. W wyniku tej medytacji Budda miał zrozumieć zasadę powstawania zależności oraz osiągnąć oświecenie. Będąc przekonany o tym, że nie zostanie zrozumiany przez towarzyszy, nie chciał początkowo nauczać na temat osiągania stanu oświecenia. Zmienił zdanie dopiero po pouczeniu przekazanym przez Brahme. W ten sposób dążenie do osiągnięcia oświecenia stało się podstawowym celem praktyki buddyjskiej¹¹⁴. Satori jako samourzeczywistnienie wymaga wiary w „rzeczywistość oświecenia Buddy”, a także w swoją osobistą, „nieskalaną naturę Buddy”¹¹⁵.

Suzuki wymienia osiem cech, które według niego powinny towarzyszyć doświadczeniu *satori*¹¹⁶. Doświadczenie takie określa on jako irra-

¹¹² Zen-shū, japońska nazwa buddyjskiej szkoły chan sięgającej chińskimi korzeniami przełomu X i XI wieku.

¹¹³ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M. i A. Grabowscy, Warszawa 1978, s. 36-37.

¹¹⁴ Szerzej w: D.T. Suzuki, *Wprowadzenie...*, op.cit.

¹¹⁵ „Każda osoba przy narodzinach otrzymuje od swoich rodziców umysł Buddy”. Wypowiedź D.T. Suzukiego zamieszczona w: *Kurz zen. Mała ontologia japońska*, tłum. M. Fostowicz-Zahorski i in., Wrocław 1992, s. 73.

¹¹⁶ D.T. Suzuki, *Zen Buddhism: Selected Writings of D.T. Suzuki*, New York 1956, s. 103-108.

cjonalne, a ci, którzy je przeżyli, mają poważny problem, by w spójny i logiczny sposób przekazać jego treść. Po drugie, przeżycie takie musi charakteryzować jakość noetyczna, która pozwala na zrozumienie natury i istoty rzeczy objawionych w trakcie *kensho*. Według Suzukiego bez noetycznego poznania satori traci sens, gdyż uzyskanie przenikającego wszelkie tajemnice wglądu w naturę rzeczy stanowi główny powód dążenia do uzyskania oświecenia. Kolejną cechą jest autorytatywność polegająca na przekonaniu, że wiedza zdobyta w czasie satori ma charakter ostateczny i nie podlega modyfikacjom płynącym z logicznego argumentowania. Innymi słowy, każdy rodzaj posiadanej wcześniej wiedzy powinien zostać zreinterpretowany przez doświadczenie satori. Następną cechą satori jest płynąca z tego przeżycia afirmacja wszystkich autorytatywnie objawionych prawd. W ten sposób doświadczeni satori przyjmuje całe jawiące się mu istnienie takim, jakie jest, nie wdając się w waloryzację moralnych wartości prawd. Przekraczając w trakcie przeżywania osobistego doświadczenia ograniczenia narzucone mu przez zmysły, zyskuje pewnego rodzaju metazrozumienie nowej sytuacji. Niekoniecznie doświadcza się wówczas wchłonięcia lub zjednoczenia z wyższą rzeczywistością, najczęściej jest to uczucie opisywane jako doświadczenie kompletnej wolności wynikającej z dotarcia do celu poznania oraz obcowania z zupełnie nową, nieopisaną rzeczywistością.

Kolejną cechą opisywaną przez Suzukiego jest uczucie wyniesienia i rozszerzenia świadomości, której dekompozycja nie jest w efekcie doświadczeniem negatywnym, ale łączy się z jej bezgraniczną ekspansją. Kończącą tę krótką charakterystykę ósmą cechą doświadczenia satori jest jego chwilowość. Jak twierdzi Suzuki, doświadczenie, które nie jest nagłe i krótkotrwałe, nie może być postrzegane jako satori.

Suzuki dokonał również bardzo ciekawych porównań pomiędzy mistyką chrześcijańską a buddyzmem zen. Według niego ćwiczenia duchowe proponowane np. przez Ignacego Loyolę nie wykazują podobieństw do ćwiczeń zen¹¹⁷. Jego zdaniem dopóki poświęcamy chociaż jedną myśl osobowemu Bogu, diabłu czy wiecznej nagrodzie, dalecy jesteśmy od filozofii zen, która domaga się, aby wszelki ślad świadomości Boga został zatarty¹¹⁸. Pochylając się nad mistyką Mistrza Eckharta stwierdza, że zna-

¹¹⁷ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie...*, op.cit., s. 40.

¹¹⁸ Ibidem, s. 143-144.

laż w nim wiele elementów współbrzmiących z buddyzmem zen. Było to możliwe jedynie dlatego, że Bóg Eckharta jest zupełnie inny niż Bóg chrześcijan¹¹⁹.

Mistykę buddyjską można określić jako „mistykę własnego ja”, co koresponduje z tradycją myśli starożytnego Plotyna. Martin Buber opisuje takie doświadczenie jako „coś, co dokonuje się w człowieku”¹²⁰. Chrześcijaństwo, zdaniem Suzukiego, akcentuje zbyt mocno osobowe Ja, które wyraża się w cielesności. Twierdzi on, że aby osiągnąć doskonałość, cielesność musi zostać zniszczona na krzyżu. Według buddyzmu nie istnieje w człowieku nic, co wymagałoby ukrzyżowania, występuje jedynie potrzeba oświecenia. Sytuację taką dobrze ilustruje wypowiedź Suzukiego:

Ilekoć spojrzę na wizerunek ukrzyżowanego Chrystusa, myślę o głębokiej różnicy dzielącej chrześcijaństwo od buddyzmu. Na Zachodzie podkreśla się silne osobowe Ja. Na Wschodzie nie ma żadnego Ja [...] W buddyzmie potrzebujemy jedynie oświecenia, a nie ukrzyżowanego [...] buddyzm wyjaśnia, że od samego początku nie ma żadnego Ja, które miałyby być ukrzyżowane¹²¹.

Ukrzyżowany Chrystus budzi u Suzukiego uczucie odrazy. Kiedy porównuje gwałtowną śmierć Jezusa ze spokojnym umieraniem Buddy, zauważa, że „Chrystus wisi bezradny, pełen smutku, na pionowo wznoszącym się krzyżu. Dla odczucia ludzi Wschodu jest to widok prawie nie do zniesienia”¹²².

1.3.6. Interpretacja doświadczeń mistycznych – Ninian Smart

Konieczność wyzbycia się całości treści postrzeganych i pojmowanych intelektem stawia mistyka w obliczu doświadczenia – jeśli słowo „doświadczenie” jest w tym miejscu odpowiednie – które sytuuje się ponad rzeczywistością zmysłową i mentalną. Według brytyjskiego religioznawcy Niniana Smarta (1927-2001) celem mistyka jest wejście w bezkształ-

¹¹⁹ W. Johnston, *Mystical Theology...*, op.cit., s. 68.

¹²⁰ M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 92.

¹²¹ Cytuję za: C. Podolski, *Mistyczne drogi religii świata*, <http://apologetyka.katolik.net.pl/content/view/284/109/>, dostęp 8.05.2009.

¹²² Cytuję za: H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 47.

tność, w pustkę, w nicość – gdzie dokonuje się niekonceptualne poznanie rzeczywistości absolutnej. Wychodząc z takiego założenia, Smart wyprowadza swoją definicję mistycyzmu. Jego zdaniem „Mistycyzm opisuje zbiór doświadczeń czy, bardziej precyzyjnie, świadomych zdarzeń, które nie są opisywane w terminach zmysłowego doświadczenia ani w terminach mentalnych wyobrażeń”¹²³.

Smart wyraża pogląd, że istnieją dwa typy interpretacji doświadczeń religijnych noszących znamiona mistycyzmu; są to doświadczenie numinotyczne oraz doświadczenie mistyczne. W zasadzie występują one we wszystkich tradycjach religijnych, jednak Smart interpretuje doświadczenie numinotyczne w kategoriach personalistycznych jako kontakt z „żywym” Bogiem, charakterystyczny dla tradycji monoteistycznych wywodzących się z Bliskiego Wschodu. Doświadczenie mistyczne jest, jego zdaniem, bardziej związane z religiami Dalekiego Wschodu wyrażonymi w opisywanych powyżej poglądach Suzukiego. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż Ninian Smart zaniechał formułowania definicji religii, proponując zupełnie inny sposób rozpatrywania tego pojęcia. Jego metodologia opierała się na przekonaniu, że wszystkie religie powinny być rozpatrywane w sześciu¹²⁴ wymiarach. Takie podejście było, jego zdaniem, bardzo praktyczne, gdyż nie ograniczało pojęcia religii do pojedynczej doktryny czy definicji.

Smart przełamał impas w kwalifikowaniu buddyzmu do systemów religijnych¹²⁵. Pierwszą płaszczyznę obserwacji religii stanowi wymiar obrzędowo-rytualny. Jest on pokazaniem relacji między osobą i bóstwem wyrażonym w formie działania. Mogą to być duże formy rytualne, takie jak udział w nabożeństwie, mszy, liturgii bądź innym dużym rytuale.

¹²³ N. Smart, *Interpretation and Mystical Experience*, „Religious Studies” 1965, nr 1, s. 75.

¹²⁴ Wspomniane wymiary to: obrzędowo-rytualny, narracyjno-mityczny, doktrynalny, etyczno-prawny, społeczno-instytucjonalny, eksperymentalno-emocjonalny. W literaturze można niekiedy spotkać wymieniany jako siódmy – wymiar materialny. W opracowaniu wymiarów religii Smarta korzystam z: N. Smart, *The Religious Experience of Mankind*, New York 1969, s. 6-16.

¹²⁵ Smart twierdził, że chociaż marksizm i humanizm posiadają swoje doktryny, rytuały, symbole i kod moralny, nie możemy ich zaliczać do grona religii. Sytuacja taka spowodowana jest, zdaniem Smarta, faktem, iż nie oferują one człowiekowi możliwości doświadczenia niewidzialnego świata, kontaktu z Bogiem, nirwany czy jakiegokolwiek innej możliwości doświadczenia zbawienia. Szerzej w: N. Smart, *The Religious Experience...*, op.cit., s. 11.

Mogą to być również zupełnie indywidualne działania możliwe do wykonania praktycznie w każdym miejscu i czasie, takie jak zamykanie oczu w trakcie modlitwy, które ma umożliwiać wierzącemu łatwiejszy kontakt z niewidzialnym światem. Nawet najprostsza czynność religijna zawiera w sobie jakiś rytuał, często połączony z rytuałem świeckim. Chrześcijaнин, mówiąc na pożegnanie „Bóg z tobą”, mówi nie tylko „do widzenia”, ale jednocześnie udziela błogosławieństwa na drogę.

Wymiar narracyjno-mityczny obejmuje również metaforyczną reprezentację wierzeń wyrażanych w estetyczny sposób za pomocą ikonicznych wyobrażeń. Zawartość mitu nigdy nie jest interpretowana jako fałsz czy prawda, stwierdzić należy jedynie, że mit zawiera konkretną opowieść, którą należy interpretować w celu ujawnienia jej odniesienia do innych wymiarów. Wymiar doktrynalny artykułuje struktury wiary, określa, w co wierzą wyznawcy danej religii. W ten sposób tworzy się klarowny system, mający na celu wyjaśnienie przekazywanego języka mitów i symboli. Niejednokrotnie pozwala to przedstawicielom instytucji religijnych na poprowadzenie granicy pomiędzy ortodoksją a heterodoksją.

Wymiar etyczny-prawny pozwala na obserwację, w jaki sposób religijny kod etyczny umożliwia sprawowanie kontroli nad społeczeństwem. Trzeba zaznaczyć, że rzadko całe społeczeństwo przyjmowało narzucone standardy etyczne, a nawet jeśli duża jego część podjęła taką decyzję, to ludzkie postawy bardzo często nie były spójne z deklaracjami. W konsekwencji musimy rozgraniczyć etyczne nauczanie danego systemu religijnego od jego faktycznych, socjologicznych skutków. Religie są nie tylko systemami wierzeń, lecz także organizacjami społecznymi posiadającymi wspólnotowe i społeczne znaczenie. By badać te zależności, Smart proponuje wyróżnić wymiar społeczno-instytucjonalny. Wymiar ten pozwala na obserwację, w jaki sposób życie jednostek jest kształtowane przez działające instytucje religijne.

Wymiar eksperymentalno-emocjonalny jest dla tej pracy szczególnie ważny. Ludzie bardzo często koncentrują się na spełnianych w domu osobistych rytuałach w nadziei na kontakt z niewidzialnym światem, pragną bezpośredniego doświadczenia sacrum, wierząc, że Bóg nie tylko słyszy ich modlitwę, ale odpowiada na nią. Osoby takie nierzadko oczekują takiej odpowiedzi udzielonej nie tylko na płaszczyźnie „mentalnej”, lecz również poprzez ingerencję w sferze somatycznej, dotyczącą np. uzdrowienia. Modląc się wierzy, że może mieć osobiste, intymne, wewnętrzne

doświadczenie Boga opisywane w kategoriach doświadczenia mistycznego. Takie wydarzenia stały się, według Smarta, fundamentem powstawania wielkich religii, wystarczy tutaj wspomnieć oświecenie Buddy, wizje proroków starotestamentowych czy doświadczenie Mahometa. Opisując takie doświadczenia, musimy opierać się na relacji tych, którzy je przeżyli, mając na względzie, że są to wydarzenia mogące umknąć uwagi osób towarzyszących mistykom.

Na przykład doświadczenie Szawła na drodze do Damaszku mogło być interpretowane przez jego towarzyszy jako zwykły upadek z konia, którego konsekwencją było stłuczenie głowy i utrata wzroku. Jednak dla Pawła – celowo podkreślam zmianę imienia towarzyszącą jego metamorfozie – było to przemieniające całe jego życie spotkanie mistyczne¹²⁶. Występuje tu jeszcze jeden ważny aspekt. Otóż doświadczenia takie zwykle mają miejsce w kontekście istniejących religii posiadających już wymiar doktrynalny. Mamy tu do czynienia z sytuacją konwersji. Paweł z Tarsu, będąc jeszcze przedstawicielem judaizmu, doświadcza wizji tworzącej nową, już chrześcijańską treść. Musimy więc obserwować, w jaki sposób toczy się dialektyczny proces pomiędzy doświadczeniem a jego doktrynalną interpretacją. Taka obserwacja stanowi dominantę emocjonalnej części tego wymiaru. Smart opisuje „mistyczny zachwyt” jako doświadczenie równoważne doświadczeniu satori w zen i buddyzmie. Jest to, jego zdaniem, doświadczenie nonkonformistycznej wolności wbrew „parafialnym” normom zachowań.

1.3.7. Kontekstualna teoria Stevena T. Katza

Orędownikiem kontekstualnego opisu przeżyć mistycznych jest Steven T. Katz (ur. 1944), profesor filozofii religii i mistycyzmu porównawczego na Uniwersytecie w Bostonie. Jego poglądy zrodziły się jako reakcja na stanowisko badawcze zwane w teorii mistyki esencjalizmem lub perenializmem. W przeciwieństwie do Jamesa, Stace’a, Underhill, Otto, Zaehnera czy Smarta, Katz twierdzi, że właściwe zrozumienie mistycyzmu zależy

¹²⁶ Szerzej na temat mistycyzmu w życiu Pawła Apostoła w: Ch.A. Bernard, *Święty Paweł mistyk i apostoł*, tłum. K. Burski, Kraków 2009. Zdaniem Benedykta XVI mistyczny składnik życia chrześcijańskiego wypływa z utożsamiania się Chrystusa z wierzącym i na odwrót. Jest to element obecny w teologii apostoła Pawła jako wzajemne przenikanie się Chrystusa i chrześcijanina. Por.: Ch.A. Bernard, *Święty Paweł...*, op.cit., s. 3.

nie tylko od treści doświadczanych przez mistyków, lecz również od środowiska, w którym się ukształtowali.

Katz nieco arbitralnie wychodzi z kontekstualnej koncepcji doświadczenia (niestety, nie podaje uzasadnień natury epistemologicznej) zakładającej istnienie wielu determinantów kształtujących mistycyzm. W swych badaniach kwestionuje on stanowisko, że doświadczenie mistyczne występujące w różnych tradycjach religijnych jest takie samo i daje się sprowadzić do jednego modelu interpretacyjnego¹²⁷. Stanowisko takie jest, zdaniem Katza, aprioryczne i nie znajduje potwierdzenia w zgromadzonym materiale badawczym¹²⁸. Rozumienie mistycyzmu powinno być oparte nie tylko na analizach sprawozdań mistyków, lecz również na ich szerszym kontekście religijno-społecznym. W modelach unifikujących bardzo często mistyk oraz jego doświadczenia przedstawiane są jako fenomen zasadniczo indywidualistyczny, kulturowy i ahistoryczny. W konsekwencji takiego podejścia można by powiedzieć, że doświadczenia Henryka Suza, Jana Taulera czy Mistra Eckharta tylko w luźny sposób są związane z tekstami ewangelii i mogą być interpretowane w oderwaniu od ewangelicznego przekazu. Podobnie można by przyjąć, że Sufi nie są związani z tekstem Koranu, a nauczanie kabalistów posiada jedynie luźny związek z Torą, by nie rzec, że jest od niej zupełnie oderwane¹²⁹. Zwolennicy takiego stanowiska twierdzą, że w tych wypadkach związki z kontekstem religijnym i kulturowym polegają jedynie na postdoświadczalnej konieczności znalezienia odpowiednich kategorii językowych w celu wyrażenia treści przeżycia mistycznego.

Zdaniem Katza interpretacja taka jest niewystarczająca, a nawet zwodnicza¹³⁰. Twierdzi on, że doświadczenie mistyczne jest zdeterminowane w znacznej części przez kontekst, w jakim ono występuje. Mistyk wnosi w przeżycie nabyte wartości, obrazy i symbole zaczerpnięte nie tylko z tekstów świętych, lecz też ze środowiska, w którym żyje. Kształtują one

¹²⁷ Referując badania Stevena T. Katza korzystam obficie z badań Mirosława Kiwki. Szerzej w: M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktivistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*, „Roczniki Filozoficzne” 2007, t. LV, nr 1.

¹²⁸ S.T. Katz, *Language, Epistemology and Mysticism*, [w:] idem (red.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, s. 65.

¹²⁹ M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne...*, op.cit., s. 162.

¹³⁰ S.T. Katz, *Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture*, [w:] idem (red.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, op.cit., s. 7-8.

jego doświadczenie, nadając mu niepowtarzalny koloryt¹³¹. Zdaniem Katza każde doświadczenie jest wynikiem procesu przetwarzania i organizowania danych, więc zamiast włączać dane doświadczenia w jakieś aprioryczne kategorie, powinniśmy studiować każdy fenomen indywidualnie w kontekście jego własnej tradycji religijnej¹³².

Punktem wyjścia w rozważaniach Katza jest twierdzenie, że nie istnieje czyste, bezpośrednie doświadczenie¹³³ nie tylko, jeśli chodzi o doświadczenie mistyczne, lecz również, jeśli chodzi o wszelkie inne formy poznawczego kontaktu z rzeczywistością. Oznacza to, że nie istnieje doświadczenie, które byłoby epistemologicznie i fenomenologicznie wcześniejsze i niezależne od interpretacyjnych funkcji naszego umysłu, do którego moglibyśmy się odwołać, by wyjaśnić jakieś twierdzenie dotyczące poznania. W związku z tym nie można traktować opisów doświadczeń mistycznych tak, jak gdyby odnosiły się one do jakiegoś szczególnego metaobszaru znajdującego się poza religijnym i kulturalnym kontekstem, w którym zachodzą¹³⁴.

Założenia epistemologiczne Katza można podsumować w ten sposób: każde doświadczenie jest zapośredniczone, czyli nie jest prostym i wiernym odbiciem postrzeganej rzeczywistości. Mistyk poznający tę rzeczywistość nie jest czystą tablicą, między nim a poznawaną rzeczywistością istnieje wiele czynników mających niebagatelny wpływ na jej odbierany obraz. Mistyk, przeżywając swoje doświadczenie, niejako nadbudowuje go na obecnych w nim kategoriach i pojęciach. Oponent Stevena T. Katza, Robert Forman, porządkując niejako poglądy na temat podmiotowych uwarunkowań doświadczenia mistycznego, stwierdził, że mogą one urzeczywistniać się w trzech obszarach, wpływając na formę, treść lub przebieg samego doświadczenia¹³⁵. Kształtowanie doświadczenia w obszarze jego formy miałyby polegać na nadawaniu przez umysł spójnej przedmiotowej jedności chaotycznemu napływaniu wrażeń docierających do zmysłów. W obszarze treści umysł traktowałby mnogość wrażeń zmysłowych jako jednolitą całość, którą należy podzielić przez wprowadzenie okreśło-

¹³¹ S.T. Katz, *Language...*, op.cit., s. 46.

¹³² M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne...*, op.cit., s. 163.

¹³³ S.T. Katz, *Language...*, op.cit., s. 26.

¹³⁴ M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne...*, op.cit., s. 164.

¹³⁵ Poglądy Formana referują za: M. Kiwka, *Doświadczenie mistyczne...*, op.cit., s. 165.

nych pojęć. Oczekiwania mistyka prowokują różnorodność doznań. Duży wpływ na przebieg doświadczenia mają uprzednie przeżycia wpływające na teraźniejszy sposób konstruowania i postrzegania rzeczywistości, narzucając mistykowi określoną siatkę interpretacyjną. Kulturowo określona świadomość mistyka ustanawia niejako strukturalne parametry przyszłego doświadczenia, determinując, czym będzie to doświadczenie, w jaki sposób będzie postrzegana rzeczywistość oraz co zostanie z niej wykluczone, czyli „niedoświadczone”.

Katz twierdzi, że buddyjskie doświadczenie nirwany, żydowskie dewkut, chrześcijańskie unio mystica, sufijskie amr czy taoistyczne tao są przynajmniej w części efektem wpływu idei i pojęć formułowanych w punkcie wyjścia każdego systemu teologicznego¹³⁶. Publikacje Katza odbiły się szerokim echem wśród badaczy mistycyzmu. Do niewątpliwych słabości teorii Katza należy jednak zupełny brak definicji istoty mistycyzmu, co powinno stanowić punkt wyjścia do dyskusji nad tym zjawiskiem. Do zasadniczych mankamentów teorii Katza należy również wykluczenie na gruncie mistyki nawet teoretycznej możliwości doświadczeń nieuwarunkowanych oraz jego aprioryczna eliminacja jakiegokolwiek płaszczyzny spotkania różnych tradycji mistycznych, co prowadzi do zaprzeczenia możliwości konwergencji i wymiany idei religijnych¹³⁷.

1.4. Mistycyzm a problem świadomości

Mistycyzm został nazwany przez Aldousa Huxleya (1894-1963) filozofią perenialną. Jest to tłumaczenie łacińskiego zwrotu *philosophia perennis*, używanego już w XVI wieku na określenie filozofii scholastycznej jako szczytu poznania, do którego usiłują dotrzeć wszelkie inne nurty filozoficzne i mistyczne. Gottfried Leibniz używał tego pojęcia na określenie wspólnego odwiecznego podłoża myśli, stanowiącego mistyczny fundament wszystkich religii i filozofii. W książce *Filozofia wieczysta*¹³⁸ Huxley wyraża pogląd, iż u korzenia każdej tradycji religijnej można odnaleźć do-

¹³⁶ S.T. Katz, *Language...*, op.cit., s. 62.

¹³⁷ Szerzej w: M. Kimmel, *Interpreting Mysticism*, Göteborg 2008.

¹³⁸ A. Huxley, *Filozofia wieczysta*, tłum. J. Prokopiuk i K. Środa, Warszawa 1989, s. 19. Pierwsze wydanie w języku angielskim: A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, New York 1944.

świadczenie duchowe równoważne mistycznemu. Jego zdaniem mistyka – to religia duchowa wspólna wszystkim ludziom, która jest jądrem hinduizmu, buddyzmu, taoizmu, sufizmu oraz mistyki chrześcijańskiej. Znanym kontynuatorem idei filozofii perenialnej jest Ken Wilber (ur. 1949), twórca idei „filozofii nowowieczystej” zwanej też neoperenializmem¹³⁹. Obrona „filozofii wieczystej” polega u Wilbera na rozróżnieniu pomiędzy powierzchwowymi a głębokimi strukturami mózgu. Podobnie ma być, jego zdaniem, z rzeczywistością kulturową. Do struktur powierzchwowych kultury zalicza on wszystko to, co kultury różnicuje. Do głębokich i niezmiennych struktur kultury, stanowiących najważniejszy punkt zainteresowania perenializmu, należy konstrukcja ciała, psychiki oraz sfery duchowej człowieka¹⁴⁰. Wilber wprowadza tutaj bardzo ciekawe rozróżnienie na religię ezoteryczną – związaną z duchowością oraz religię egzoteryczną – związaną z religijnością. Duchowość wiąże się tu nie tylko z wiarą, ale również z jej doświadczaniem. Doświadczenie takie łączy się z przebudzeniem tzw. prawdziwego Ja. Taki stan można osiągnąć za pomocą medytacji, która – zdaniem Wilbera – jest nie tylko częścią różnych praktyk religijnych, lecz także stanowi część uniwersalnej kultury duchowej ludzkości, umożliwiającej „powiązanie świadomości ze wszystkimi aspektami życia”.

W religijności typu egzoterycznego Bóg postrzegany jest jako pewnego rodzaju instytucja usługowa, która powinna reagować na modlitwy i prośby o zaspokojenie potrzeb i powiększenie „małego ja”. Religia zewnętrzna, egzoteryczna jest zdaniem Wilbera konkretna, dosłowna i mityczna. Poprzez swoją dosłowność, powodującą spory i konflikty, religie „zewnętrzne” różnią się pomiędzy sobą. Religia ezoteryczna opiera się na doświadczeniu mistycznym, które przez swoje niedopowiedzenie nie jest tak dosłowne i nie powoduje sporów. Doświadczenia takie są, według Wilbera, właściwie identyczne, odzwierciedlając w ten sposób jedność ludzkiego ducha oraz potwierdzając uniwersalne prawa nim rządzące. By

¹³⁹ Ken Wilber pomimo całej używanej przez niego akademickiej frazeologii prezentuje postawę izolacjonistyczną, unikając krytycznej polemiki ze środowiskiem akademickiej społeczności. Szerzej na temat poglądów i krytyki Wilbera w: F. Visser, *Ken Wilber – Pąsja myślenia*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 2003.

¹⁴⁰ P. Moźdzynski, *Psychologia transpersonalna*, http://rodman.most.org.pl/Pawel_M8.htm, dostęp 12.05.2009.

pokazać alternatywny sposób bycia w świecie, Wilber proponuje wyróżnić cztery poziomy funkcjonowania świadomości¹⁴¹.

Na pierwszym poziomie świadomość człowieka znajduje się w fazie akceptowanego przez siebie autowizerunku – persony. Elementy nieakceptowanego cienia są tłumione i projektowane na świat zewnętrzny. Granica pomiędzy personą a cieniem jest najbardziej prymitywnym ograniczeniem powodującym, że człowiek nie akceptuje w pełni swej psychiki i ciała. Cień, ciało i świat zewnętrzny traktowane są jako złe i groźne otoczenie dla duszy. Na drugim poziomie, zwanym sferą ego, jednostka akceptuje już swoją psychę, rozum i osobowość. Nie akceptuje jednak swojego ciała postrzeganego jako narzędzie ego, a tym samym jako terytorium obce i niebezpieczne. Trzeci poziom jest sferą, w której człowiek akceptuje już swoje ciało i Ja, postrzegając je jako całość. Doceniany jest cielesny wymiar życia, jednak brak zjednoczenia ze światem zewnętrznym powoduje, że człowiek traktuje go jako obce i złe terytorium. Poziom czwarty to sfera najwyższej świadomości. Jest to stan świadomości mistycznej, w której człowiek jest w pełni zjednoczony ze swoją psychą, ciałem i światem zewnętrznym postrzeganymi jako niepodzielna jedność¹⁴². Wilber jest orędownikiem teorii wielotorowego rozwoju człowieka. Uważa, że należy selektywnie pracować nad rozwojem poszczególnych poziomów (fizycznym, emocjonalnym, umysłowym, egzystencjalnym i duchowym), tak by wyrównywać ich poziomy. Przykładem braku integracji pomiędzy wspomnianymi poziomami są dla niego mistycy lub umysłowi geniusze, którzy będąc nad wyraz rozwinięci duchowo, nie radzili sobie zupełnie w codziennym życiu. Integralna teoria rzeczywistości ma, jego zdaniem, sens jedynie wówczas, gdy towarzyszy jej integralna praktyka:

Weź jedną lub więcej praktyk dla każdego z tych poziomów – materii, ciała, umysłu, duszy i ducha – i ćwicz je wszystkie najlepiej jak możesz, indywidualnie i grupowo. Nie tylko na co dzień zaczniesz czuć się lepiej, ale radykalnie zwiększysz swoje szanse wejścia w twój najwyższy Stan, który jest samym Duchem, twoją najgłębszą tożsamością i najgłębszym impulsem¹⁴³.

¹⁴¹ Szerzej w: K. Wilber, *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, Poznań 1996.

¹⁴² P. Możdżyński, *Psychologia...*, op.cit.

¹⁴³ K. Wilber, *Jeden Smak. Przemyślenia nad integralną duchowością*, tłum. H. Smagacz, Warszawa 2000, s. 232-233.

Pomijając opis konstruktywistyczno-kontekstualnych stanowisk przywołanych powyżej przy okazji poglądów Stevena T. Katza, warto zadać pytanie, czego mistycyzm uczy o świadomości i czym właściwie jest owo Ja. Na gruncie psychologii brak jest jednej uzgodnionej definicji tego, czym jest świadomość. Łaciński termin *conscientia* tłumaczyć można jako „moralne sumienie” i przez wiele lat w historii filozofii łączony był z zagadnieniami moralności¹⁴⁴. Podobieństwo można zaobserwować choćby w angielskim źródłosłowie, gdzie „świadomość” (*consciousness*) leży bardzo blisko „sumienia” (*conscience*)¹⁴⁵. Treść i doświadczenie naszej świadomości stanowiły przedmiot badań Toni Packer, Arthura J. Deikmana, Roberta Formana oraz innych współczesnych badaczy mistycyzmu¹⁴⁶. Toni Packer (ur. 1927) próbowała odkryć za pomocą praktykowania różnych rodzajów medytacji, czy istnieje jakaś istota zwana Ja¹⁴⁷. Stawiała też pytania, czym jesteśmy bez wyobrażeń oblekających i ukrywających nasze „prawdziwe istnienie”? Czy Ja jest płynącym naprzód, ciągle zmieniającym się strumieniem idei, wyobrażeń, wspomnień, projekcji, upodobań i uprzedzeń, kreacji i destrukcji, które myśl ciągle nazywa Ja, tym samym zespalać to, co efemeryczne, w to, co jest tym, w co wierzę i myślę, że jest mną? Packer uważała, że świadomość Ja jest czymś znajdującym się o poziom wyżej: „słuchanie i bycie świadomym ja-historii nie jest częścią mnie. Świadomość nie jest częścią tej

¹⁴⁴ *Natura, funkcje oraz struktury świadomości*, [w:] P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, op.cit., s. 117-123.

¹⁴⁵ J. Brehmer, *Filozofia umysłu*, wykład wygłoszony w Instytucie Filozofii UJ, Kraków 2007/2008, materiał niepublikowany.

¹⁴⁶ Badania wymienionych autorów stanowią jedynie mały wycinek z bogatej palety badań toczących się na polu psychologii i psychiatrii. Dziękuję panu Fabianowi Baronowi za udostępnione materiały dotyczące badań świadomości związanych ze zjawiskiem mistycyzmu.

¹⁴⁷ Toni Packer rozpoczęła praktykę zen w 1967 roku u boku Rosziego Philipa Kapleau w Rochester Zen Center. Od roku 1981 zrezygnowała z nauczania praktyki zen. W założonym przez siebie ośrodku praktyki medytacyjnej Springwater w stanie Nowy Jork propaguje medytację polegającą na samodzielnym badaniu siebie bez naśladowania jakiegokolwiek wzorca. „To, że miłość, zrozumienie i inteligencja pojawiają się i rozkwitają, nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek tradycją bez względu na jej starożytność czy imponującą formę. Nie ma też nic wspólnego z czasem. To dzieje się samo, gdy człowiek nie grzęźnie w strachu, przyjemności czy bólu – pyta, dziwi się, szuka, słucha i patrzy w ciszy. Gdy cichnie «ja» – niebo i ziemia stają otworem. Tajemnica, istota wszelkiego życia, nie jest odrębna od cichej otwartości zwykłego słuchania”. Tekst autorstwa Toni Packer pochodzi z portalu grupy medytacyjnej Jak Ocean. www.jakocean.wordpress.com, dostęp 6.04.2011.

struktury. Struktura nie może obserwować siebie samej. Może o sobie myśleć, a nawet zmieniać siebie, ustanawiając nowe wzorce zachowań, ale nie może się zobaczyć ani uwolnić. [...] Widzenie, bycie świadomym ruchu ja nie jest częścią ruchu ja”¹⁴⁸.

Do podobnych wniosków doszedł amerykański psychiatra Arthur J. Deikman (ur. 1929), który twierdzi, że świadomość jest czymś różnym od wszystkiego, czego jesteśmy świadomi. Różnym od myśli, wyobrażeń, emocji, wrażeń, pragnień i pamięci. Świadomość jest podłożem, na którym manifestuje się zawartość umysłu; to na tym podłożu pojawia się ona i na nim znika. Zwykle próba opisanie świadomości kończy się na opisie tego, czego jesteśmy dzięki niej świadomi. Na tej zasadzie niektórzy badacze przyjmują, że świadomość *per se* nie istnieje, jednak należy zauważyć, że elementy świadomości (wyobrażenia, emocje, wspomnienia) ulegają ciągłej zmianie, przechodząc jedne w drugie, natomiast świadomość pozostaje niezależna od jakiejkolwiek specyficznej treści mentalnej¹⁴⁹.

Deikman uważa, że świadomość nie może stać się przedmiotem obserwacji, ponieważ jest środkiem, dzięki któremu możemy obserwować. Każde doświadczenie składa się z tego, co obserwowane oraz obserwatora. Nasza mentalna aktywność, przez którą opisujemy świat zewnętrzny, jest częścią tego, co obserwowane. Obserwator, czyli Ja, jest pierwotniejszy, zdaniem Deikmana, w stosunku do czegokolwiek innego, a bez niego nie ma żadnej egzystencji. Jeśli świadomość nie istniałaby na własnych prawach, to nie byłoby żadnego Ja, a w zamian byłoby „mnie” (moja osobowość, moja tożsamość) wykluczające Ja jako przejrzyste centrum istnienia¹⁵⁰. Według Deikmana bardzo rzadko można spotkać w literaturze przedmiotu teksty traktujące świadomość jako fenomen rządzący się własnymi prawami, odrębny od treści świadomości. Przeciwnie, fenomen świadomości jest zazwyczaj mylony z jakimś typem treści.

Zdaniem Deikmana taki błąd popełnił William James, poddając introspekcji rdzenną „jażń wszystkich innych jażni”. James zrównywał ją

¹⁴⁸ T. Packer, *Czym jest owo ja?*, materiały Shambhala Sun and Springwater Center opublikowane na nieistniejącym już portalu mistycyzm.pl, dostęp 9.03.2008.

¹⁴⁹ A.J. Deikman, *Ja = świadomość*, esej opublikowany na nieistniejącym już portalu mistycyzm.pl, dostęp 1.03.2008. Szerzej na temat poglądów Artura Deikmana na mistycyzm w: A.H. Deikman, *Bimodalna świadomość i doświadczenie mistyczne*, [w:] *Psychologia wierzeń religijnych*, red. K. Jankowski, Warszawa 1990.

¹⁵⁰ A.J. Deikman, *Ja = świadomość*, op.cit.

z uczuciem powstałym w wyniku cielesnej aktywności, konkludując, że nasze doświadczenie Ja, jest faktycznie naszym doświadczeniem ciała: „ciało i centralne przyzwyczajenia, które akompaniują aktowi myślenia w głowie. Są one prawdziwym jądrem naszej osobowej tożsamości i jest to ich właściwa egzystencja, urzeczywistniana jako solidny, obecny fakt, który sprawia, że mówimy «to pewne tak, jak to, że istnieję»”¹⁵¹. Deikman nie zgadza się z takim twierdzeniem. W myśl jego teorii człowiek istnieje, ponieważ jego rdzenne Ja jest samą świadomością i podłożem bycia. To owa świadomość jest „jaźnią wszystkich innych jaźni”. Odczucia cielesne są obserwowane, bo Ja jest obserwatorem, a nie tym, co obserwowane. Taki sam problem dotyczy, zdaniem Deikmana, większości zachodniej filozofii powstałej po Husserlu. Według niego w prawie żadnym systemie dotyczącym natury umysłu i jego relacji z ciałem nie dostrzega się, że introspekcja odsłania Ja, które jest identyczne ze świadomością¹⁵². Większość filozofów nie rozpoznaje też świadomości funkcjonującej na swych własnych prawach, różnej od swych treści¹⁵³.

Kończąc swój esej o świadomości, Deikman porusza problem: Kto obserwuje obserwatora? Za każdym razem, gdy cofamy się, by zaobserwować, kto lub co dokonuje aktu obserwacji, odkrywamy, że nasze Ja skacze z powrotem wraz z nami. Jest to nieskończony regres obserwatora, wspominany przez Gilberta Ryle’a, prezentowany często jako argument przeciw realnie istniejącej, obserwującej jaźni. Jednak utożsamiając Ja ze świadomością, rozwiązujemy problem regresu, poznając obserwatora nie przez jego obserwację, lecz przez bycie nim samym. W samym rdzeniu to my jesteśmy świadomością i dlatego nie musimy go sobie ani wyobrażać, ani postrzegać czy obserwować¹⁵⁴.

W latach 90. XX wieku podobną problematyką zajmował się w swych badaniach Robert Forman, stawiając pytanie, czego mistycyzm może nas nauczyć o świadomości¹⁵⁵. Kluczową strategią stosowaną przez biologów w celu zrozumienia złożonych zachowań i zjawisk jest znalezienie ich naj-

¹⁵¹ W. James, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958.

¹⁵² Robert Forman stanowi według Deikmana wyjątek.

¹⁵³ A.J. Deikman, *Ja = świadomość*, op.cit.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ Pojęcie świadomości przeżywa obecnie swój renesans. W roku 1950 pojęcia „świadomość” użyto tylko w pięciu biomedycznych artykułach, w roku 2000 zaś w około 1400. Od lat 80. powstaje coraz więcej czasopism i organizacji próbujących w interdyscy-

prostszej formy. Prosta struktura bakterii *E. coli* pozwoliła genetykom na zbadanie funkcjonowania genów u bardziej rozwiniętych gatunków. Podobnie było z badaniem pamięci. By zrozumieć nasz sposób zapamiętywania, badano najpierw pamięć prostego morskiego ślimaka. Badając zjawisko religii, Emil Durkheim (1858-1917) używał totemizmu. Zdaniem Formana doświadczenia mistyczne mogą posłużyć jako przykład najprostszej formy ludzkiej świadomości¹⁵⁶. Uważa on, że mistycy poprzez powtarzanie pewnych mentalnych procedur systematycznie redukują aktywność umysłu. Dzięki mniejszemu nasileniu odbieranych bodźców zewnętrznych oraz zredukowaniu wewnętrznego natężenia myśli, mistyk uzyskuje stan doskonałego wyciszenia, pozostając wolnym od percepcji i od myślenia, nie postrzegając żadnych mentalnych ani zmysłowych treści.

Można powiedzieć, że pomimo zawieszenia treści mistyk wychodzi z mistycznego doświadczenia z poczuciem, że cały czas był w pełni świadomy. Takie doświadczenie Forman nazywa Przypadkiem Czystej Świadomości (PCE: *Pure Consciousness Event*), dającym się odnaleźć w każdej tradycji religijnej¹⁵⁷. Niektórzy praktykujący mają z nim do czynienia sporadycznie, u innych zaś występuje ono regularnie. Przypadek Czystej Świadomości, definiowany przez Formana jako „przebudowana beztreściowa świadomość”, jest według niego najprostszym rodzajem kontaktu ze świadomością *per se*, jakiego badający świadomość mogą poszukiwać.

Prowadząc swoje badania, Forman przyjmuje podział mistycyzmu na dwa nurty tradycyjnie nazywane apofatycznym i katafatycznym¹⁵⁸. Zorientowane są one odpowiednio na wyzbycie się wszelkich treści albo wypełnienie treścią. Podobnego podziału dokonał psycholog Roland Fischer (ur. 1967), mówiąc o doświadczeniach trofotropicznych i ergotropicznych dotyczących fenomenologicznie aktywności lub jej braku¹⁵⁹. Mistycyzm

plinaryny sposób badać świadomość. W roku 2002 powołano Polskie Towarzystwo Kognitywistyczne. Szerzej w: J. Bremer, *Jak to jest być świadomym*, Warszawa 2005.

¹⁵⁶ R. Forman, *Czego mistycyzm uczy nas o świadomości*, artykuł opublikowany na nieistniejącym już portalu mistycyzm.pl, dostęp 3.03.2008. Zob. R. Forman, *The Innate Capacity: Mysticism, Philosophy and Psychology*, New York 1998 i R. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, New York 1999.

¹⁵⁷ Szerzej o PCE w: R. Forman, *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Oxford 1997, s. 21-30.

¹⁵⁸ R. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, New York 1999, s. 4-5; 172.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 4.

katafaticzny rozumiany jest tutaj jako doznanie ergotropiczne i jako taki pozostaje poza kręgiem zainteresowań Formana, który skupia uwagę na mistyce apofaticznej¹⁶⁰. W swym eseju Forman opisuje trzy mistyczne fenomeny oraz ich implikacje¹⁶¹. Pierwszy to wspomniany już przypadek PCE, który ilustruje doświadczeniami Teresy z Ávila (1515-1582) opisującej modlitwę zjednoczenia.

Podczas krótkiego czasu trwania zjednoczenia jest ona wyzbyta wszelkich uczuć, i nawet gdyby chciała, nie potrafiłaby pomyśleć o najdrobniejszej rzeczy [...] Jest całkowicie martwa dla rzeczy tego świata [...] Nie wiem nawet, czy podczas tego stanu ma w sobie wystarczająco życia, by oddychać. Wydaje mi się, że nie, lub przynajmniej, jeśli oddycha, to nie zdaje sobie z tego sprawy¹⁶².

Według Formana św. Teresa osiągnęła „modlitwę zjednoczenia” poprzez stopniowe redukowanie procesów myślowych, by w efekcie „stać się martwą” dla rzeczy tego świata. Teresa podkreśla jednak fakt, że człowiek pozostaje całkowicie przytomny. Podobny stan opisywany jest przez Mistrza Eckharta jako uniesienie – niem. *gezucken*. W doświadczeniu św. Teresy oraz Mistrza Eckharta Forman podkreśla brak treści zmysłowych oraz nieobecność przedmiotów mentalnych. Osoba taka pozbawiona jest całej mentalnej i zmysłowej treści. Podobne wnioski wyciąga Forman na podstawie obserwacji buddyjskiego stanu zwanego w języku palijskim *Nirodha-samāpatti*, czyli „pochłonięcia medytacyjnego” prowadzącego do zaprzestania działań i konceptualizacji, oraz Medytacji Transcendentalnej.

Zdaniem Formana analiza PCE pozwala wnioskować na temat ludzkiej świadomości. Sądzi on, że istnieje pewien uniwersalny wzorzec obecny we wszystkich czasach i kulturach jako fenomen dostępny człowiekowi pomimo różnorodności kulturowych kontekstów. Innymi słowy, świadomość istnieje nawet wówczas, gdy nieobecne są osądy, percepcja i myślenie, i jako taka powinna być postrzegana jako coś istniejącego niezależnie od nich. Niektórzy badacze świadomości sugerują, że odkrycie sposobu wiązania percepcji z myślami przybliżyłoby nas do zrozumienia

¹⁶⁰ Szerzej w: R. Forman, *The Problem of Pure Consciousness...*, op.cit.

¹⁶¹ R. Forman, *Czego mistycyzm uczy nas o świadomości*, op.cit.

¹⁶² Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, t. 3, s. 421–424. Cytuję za: R. Forman, *Czego mistycyzm uczy nas o świadomości*, op.cit. Forman nie zauważa tutaj faktu, że w mistic nupcialnej, której przedstawicielką jest Teresa z Ávila, sedno wyraża symbolika oblubieńcza polegająca na wzajemnym zjednoczeniu, ale wykluczająca osiągnięcie jedności esencjalnej.

świadomości. Forman twierdzi jednak, że choć problem ten jest bardzo interesującym polem badań dla psychologii kognitywnej i neurobiologii, jego odkrycie w żaden sposób nie przybliży nas do rozwiązania zagadki fenomenu świadomości, gdyż jest ona czymś bardziej fundamentalnym niż „funkcja wiązania”.

Kolejnym mistycznym fenomenem opisywanym przez Formana jest Stan Mistycznej Dualności, zwany przez niego „osobliwym uczuciem oceanicznym”. W celu zilustrowania go przywołuje on doświadczenia amerykańskiej mistyczki Bernadette Roberts (ur. 1931) – byłej zakonnicy, matki oraz gospodyni, która podczas praktyk medytacyjnych doświadczała stanu kompletnej ciszy:

Znowu nastała wszechobecna cisza i znowu czekałam na falę strachu, który by ją przerwał. Tym razem jednak strach nie nadszedł. [...] Wewnątrz wszystko było spokojne, ciche i nieruchome. Nie byłam świadoma momentu, kiedy obawy i napięcie spowodowane oczekiwaniem znikły w milczeniu. Nadal czekałam na ruch nie pochodzący ode mnie, a kiedy żaden ruch się nie pojawił, po prostu pozostałam w doskonałej ciszy¹⁶³.

Ta wszechogarniająca wewnętrzna cisza nie opuszczała Roberts nawet po wyjściu z kaplicy, zaprzeczając Jamesowskiej krótkotrwałości doświadczenia mistycznego. Roberts nie mogła się doczekać powrotu do swoich normalnych aktywności: „pewnego razu, na zewnątrz, oczekiwałam całkowitego powrotu do moich normalnych energii oraz myślącego umysłu, ale tego dnia ocknęłam się w trudnej sytuacji, gdyż ciągle zapadałam znowu w doskonałą ciszę”¹⁶⁴.

Mistyczka pozostawała w tej „doskonałej ciszy” nawet „jadąc drogą, krojąc marchewkę na kolację czy rozmawiając przez telefon”. Ten stan doświadczanej wewnętrznej ciszy miał jej już nigdy nie opuścić. Forman interpretował te relacje jako doświadczenie pierwotnej świadomości pozbawionej intelektualnych samorefleksji. Dla siostry Roberts przemiana mistyczna w kierunku wewnętrznej ciszy była permanentna, a więc powinno się tutaj mówić nie o krótkotrwałym doświadczeniu, ale o trwającym długo stanie. Forman nazwał ten stan Stanem Mistycznej Dualności (DMS

¹⁶³ Wypowiedź Bernadette Roberts cytuję za: R. Forman, *Czego mistycyzm uczy nas o świadomości*, op.cit.

¹⁶⁴ Ibidem.

– *Dualistic Mystical State*)¹⁶⁵. W tradycji mistyki Zachodu znajdujemy relacje dotyczące przeżywania takiego stanu. Jednym z przykładów jest Teresa z Ávila, która nawet podczas swoich normalnych zajęć utrzymywała jasne i nieprzerwane uczucie nieruchomej ciszy przenikającej wewnątrz. Podobnie Mistrz Eckhart mówił o takim stanie, nazywając go Narodzinami Słowa w Duszy. Klarownie opisuje to w traktacie *O odosobnieniu*, używając metafory drzwi i zawiasów¹⁶⁶. Dokonywał tam rozróżnienia na zewnętrznego człowieka, poruszającego się i działającego niczym poruszające się skrzydło drzwi, oraz wewnętrznego człowieka, który pozostaje niezaangażowany w ruch, tak jak zawiasy drzwi. Tak, zdaniem Eckharta, powinni działać mistycy, utrzymując wewnętrzne niezaangażowanie.

Podsumowując, w trakcie DMS podmiot doświadczający ma permanentne poczucie pozostawania w kontakcie ze swoją najgłębszą świadomością, doświadczaną jako przejmująca cisza utrzymująca się nawet wówczas, gdy mistyk zdaje sobie sprawę z wydarzeń w świecie zewnętrznym. Świadomość jako taka jest doświadczana jako oddzielona od treści intencjonalnych przytomność (ang. *awareness*). Stan Mistycznej Dualności ewoluuje stopniowo w stan nazwany „osobliwym uczuciem oceanicznym”, mówiącym o niewyrażalności oraz jednocześnie ekspansywnej jakości doświadczenia tego typu. Świadomość doświadczana tutaj rozumiana jest jako „oceaniczne”, przekraczające wszelkie ograniczenia doznanie. Forman twierdzi, że wierni religii teistycznych mogą kojarzyć takie doświadczenie z doświadczeniem Boga obecnego wewnątrz i quasi-fizycznie.

Forman sugeruje, że świadomość nie jest ograniczona tylko do ciała, lecz raczej powinna być opisywana w kategoriach pola przekraczającego ciało, ale jednocześnie z nim współpracującego. Sugestia taka zgadza się z hipotezą Jamesa wyrażoną w jego *Doświadczeniach religijnych*, w których twierdził, że świadomość jest podobna do pola. Myśl ta została rozwinięta przez Petera Fenwicka oraz Chrisa Clearke’a na symposium „Mind and Brain” w 1994 roku¹⁶⁷. Wspomniani badacze stwier-

¹⁶⁵ Szerzej na temat DMS w: R. Forman, *What do Mysticism and the Paranormal Have to Teach us About Consciousness*, [w:] *Brain and Consciousness. Proceedings of the First Annual ECPD International Workshop on Scientific Bases of Consciousness*, red. L. Rakić, G. Kostopoulos, D. Raković i D. Koruga, Belgrade 1997, s. 42-48.

¹⁶⁶ Szerzej w: Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.

¹⁶⁷ Raport z konferencji w: A. Freeman, *The Science of Consciousness: Non-locality of Mind*, „The Journal of Consciousness Studies” 1994, 1 (2), s. 28-34.

dzili, że umysł może być niezlokalizowany, a doświadczenie wpływa z wzajemnej interakcji pomiędzy niezlokalizowaną świadomością a zlokalizowanym mózgiem. W ten sposób sprawozdania mistyków mówiłyby nam o doświadczeniu przez nich niezlokalizowanej świadomości podobnej do pola.

Przykładem „zaangażowanego” opisu takiego fenomenu jest pogląd Formana, który uważa, że „duch jest tak w człowieku, jak i poza nim” i nie jest to duch, który myśli, ale dla którego istnieją myślenie i percepcja. Ostatni fenomen mistyczny opisywany przez Formana to Stan Mistycznej Jedności. Dotyczy on bezpośredniego lub intuicyjnego poczucia połączenia z wszystkimi rzeczami tego świata, tak jak gdyby mistyk był ich częścią, i na odwrót. Poczucie takiej jedności pomiędzy jaźnią a doświadczanym przedmiotem opisane jest w *Pierwszej Enneadzie* Plotyna (8;1): „Ten, który pozwolił pięknu świata wnikać w jego dusze, nie odchodzi już jako zwykły obserwator. Albowiem postrzegany przedmiot i postrzegająca dusza nie są już dwoma oddzielonymi od siebie rzeczami; postrzegająca dusza ma w sobie postrzegany przedmiot”¹⁶⁸.

W przytoczonym fragmencie z Plotyna widać brak granic pomiędzy świadomością a przedmiotem. Nie wynika z niego w jednoznaczny sposób, czy było to doświadczenie permanentne, jednak wielu badaczy skłania się ku stanowisku, że doświadczenie takie może być ciągłe.

Stan mistycznej jedności jest powszechnie występującym zjawiskiem mistycznym obrazującym rozwój poczucia rozszerzającej się świadomości. Charakteryzuje go poczucie bycia częścią czegoś, co wykracza poza granice ciała, stanowiąc pewnego rodzaju wspólnotę Ja i transgresji. Doświadczenie jedności potwierdza, że świadomość podobna jest do pola, które nie tylko przenika granice naszego ciała, ale jest w stanie przenikać lub łączyć Ja z przedmiotami zewnętrznymi. Trudno tu nie zauważyć podobieństwa do teorii fizycznej energii pola lub pola próżni kwantowej będącej podstawą materii, jako że obie one są immanentne oraz transcendentne dla każdego konkretnego zjawiska. Mówienie o świadomości jako polu bliskie jest przedstawicielom nowego paradygmatu duchowości, takim jak Fritjof Capra oraz Lawrence Domash. Forman zauważa, że są również takie ujęcia, w których doświadczenie jedności można rozpatrywać jako jakiś rodzaj prymitywnego animizmu, panpsychizmu Leibniza

¹⁶⁸ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

oraz sugestii Griffina dotyczącej paneksperymentalizmu. Oznacza to, że doświadczenie lub pewien rodzaj świadomości mógłby być składnikiem przenikającym wszechświat we wszystkich jego poziomach istnienia. Jednak dopuszczając taką hipotezę, otwieramy kolejną „puszkę Pandory” zawierającą pytania o świadomość psa, kwiatu bądź kamienia¹⁶⁹. Być może twierdzenie o obserwowanej jedności wskazuje jedynie na jakąś podstawę istnienia, a nie na świadomość, która jest w każdym sensie samorefleksyjna jak nasza własna świadomość.

Konkludując, Forman sugeruje, aby dokonać rozdzielenia pomiędzy świadomością jako taką a zwyczajnym działaniem procesów związanych z myślami, percepcją oraz wrażeniami. Jego obserwacje mają wskazywać, że świadomość nie jest konstruowana poprzez materialne procesy percepcji czy też działanie mózgu, lecz raczej przez rozróżnienie lub interakcję pomiędzy świadomością a mózgiem. Wynika z nich również, że świadomość może mieć niezlokalizowany, quasi-przestrzenny, przypominający pole charakter i wreszcie, że to pole może być transcendentalne w stosunku do wszelkiego istnienia.

Forman krytykuje podejście badawcze środowisk związanych z perenializmem reprezentowanych, jego zdaniem, przez Huxleya, Otto, Underhill czy Wattsa. Z pewnym wahaniem do tej grupy badaczy zalicza też Stace’a¹⁷⁰. Odrzuca również jako niewystarczające koncepcje kontekstualnych konstruktywistów, takich jak Katz, Gimello, Penner czy Proudfoot¹⁷¹. W zamian proponuje trzeci sposób rozumienia doświadczeń religijnych; by odróżnić swoje poglądy od perenialnej filozofii oraz konstruktywizmu, określa swoje podejście jako perenialna psychologia.

¹⁶⁹ R. Forman, *Czego mistycyzm uczy nas o świadomości*, op.cit. Dziękuję bardzo Fabianowi Baronowi za udostępnione publikacje na temat badań Roberta Formana.

¹⁷⁰ R. Forman, *Of Deserts and Doors: Methodology of the Study of Mysticism*, „Sophia” 1993, t. 32, nr 1, s. 31.

¹⁷¹ Forman przeprowadzał analizę poglądów konstruktywistów na podstawie publikacji: S. Katz, *Language, Epistemology and Mysticism*, [w:] *Mysticism and Philosophical Analysis*, red. S. Katz, Oxford 1978; R. Gimello, *Mysticism and Meditation*, [w:] *Mysticism and Philosophical Analysis*, op.cit.; H. Penner, *The Mystical Illusion*, [w:] *Mysticism and Religious Traditions*, red. S. Katz, New York 1983 oraz W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley 1986. Prowadząc badania zmierzające do biologicznego wyjaśnienia fenomenu mistycyzmu w nowojorskim Hunter College, Forman współpracował blisko z Ośrodkiem Badań nad Nauką i Religią Uniwersytetu Columbia, Davidem Wulffem z Wheaton College w Massachusetts oraz Andrew Newbergiem z Uniwersytetu Pensylwanii.

Jednym z głównych założeń Formana jest teza, że człowiek może mieć dostęp do dwóch rodzajów doświadczenia religijnego. Pierwszy rodzaj to „zwykłe” doświadczenie, mające swe odniesienie do kontekstu kulturowego, językowego i doktrynalnego, drugi rodzaj to doświadczenie mistyczne, będące w swej istocie opisywanym powyżej doświadczeniem czystej świadomości¹⁷².

Podejście Formana szybko doczekało się krytycznej dyskusji w środowisku badaczy świadomości, czego echem stała się publikacja Petera Kakola na temat istnienia więcej niż jednego rodzaju niezapośredniczonych konstruktywistycznie mistycznych doświadczeń¹⁷³. Kakol wyraża opinię, że każdy z rodzajów doświadczeń mistycznych może być ostatecznie nieredukowalny i stanowić jednakowo ostateczną rzeczywistość.

Amerykański filozof John Rogers Searle (ur. 1932) jest twórcą koncepcji zwanej naturalizmem biologicznym, która obecnie wydaje się jedną z bardziej wpływowych w kontekście kognitywistycznych badań nad świadomością¹⁷⁴. Założenia materialistycznego nurtu badań można sprowadzić do wspólnego założenia: świadomość, jeżeli istnieje, jest możliwa do wyjaśnienia przez badania empiryczne, koncentrujące się na analizie całkowicie materialnych, fizycznych aspektów funkcjonowania człowieka. Świadomość i zdarzenie umysłowe mają być, według Searle’a, realnie występującymi właściwościami biologicznymi mózgu i, ściśle biorąc, mogą działać przyczynowo. W swych pracach, będąc orędownikiem osiągnięć neurobiologii, Searle często przywołuje analogie do czynności trawienia. Trawienie według niego jest wyższą (emergentną) cechą układu trawiennego, tak jak myślenie i przeżywanie (świadomość) jest wyższą cechą układu nerwowego¹⁷⁵. Searle opowiada się za pozytywnym ujęciem

¹⁷² R. Forman, *Of Heapers, Splitters and Academic Woodpiles in the Study of Intense Religious Experiences*, „Sophia” 1996, t. 35, nr 1, s. 82.

¹⁷³ P. Kakol, *Is There More than One Kind of Non-constructed Mystical Experience? A Response to Forman’s „Perennial Psychology”*, „Sophia” 2000, t. 39, nr 1, s. 64-75.

¹⁷⁴ Szerzej w: J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999.

¹⁷⁵ Główne tezy Searle’a podnoszone w dyskusji nad możliwością naukowego badania zjawiska świadomości można streścić następująco: Świadomość nie jest właściwym przedmiotem badań naukowych, ponieważ brak dobrej, naukowo akceptowalnej definicji tego pojęcia. Jest to pojęcie nieobserwowalne. Nauka z definicji jest obiektywna, świadomość zaś subiektywna, nie może więc istnieć nauka świadomości. Nie ma możliwości stworzenia adekwatnego przekładu poziomu zjawisk obiektywnych, ilościowych, opisywanych z perspektywy 3-osobowej, na poziom zjawisk subiektywnych, jakościowych i 1-osobo-

zjawiska świadomości w kategoriach zjawiska biologicznego, stanowiącego istotną cechę naszego funkcjonowania. Według niego stany świadomości są powodowane neuronalnymi procesami realizowanymi w systemach neuronalnych i stanowią naturalne, wewnętrzne i subiektywne stany przytomności. Celem aktualnie prowadzonych badań powinno być, według Searle'a, zrozumienie, w jaki sposób są one powodowane i realizowane w mózgu¹⁷⁶. Naukowy opis powstawania i sposobów obserwacji zmienionych stanów świadomości umożliwi właściwe zrozumienie mechanizmów odpowiedzialnych za generowanie doświadczenia mistycznego.

1.5. Systematyka typów mistyki

Jednym z założeń tego opracowania jest teza o istnieniu wspólnego rdzenia zjawisk mistycznych. Bez takiego wspólnego mianownika nie można by mówić o mistyce, lecz jedynie o mistykach na świecie. Zdaniem Andrzeja Siemienińskiego mistyka jest wspólna dla całej ludzkości

wych. W chwili obecnej nie mamy wiedzy, w jaki sposób procesy neuronalne mogłyby być przekładalne na subiektywne stany mentalne. W filozofii umysłu problem ten określany jest jako „trudny problem świadomości”. Searle twierdzi, że nawet jeśli świadomość istnieje i jest w swej naturze subiektywna i jakościowa, to rozumiana w ten sposób jest tylko epifenomenem, tzn. subiektywne przejawy świadomości nie mają realnego wpływu na świat zdarzeń fizycznych, lecz jedynie tym zdarzeniom towarzyszą. Dowodem na to jest fakt, że wyjaśnienie zjawisk w terminach świadomości można zawsze podać odwołując się do bardziej podstawowego opisu istniejącego w dziedzinie neurobiologii. Kolejnym problemem jest brak zadowalającej odpowiedzi na pytanie, jaka jest ewolucyjna funkcja świadomości, ponieważ stosunkowo łatwo wyobrazić sobie istoty identyczne pod względem funkcji poznawczych a nieposiadające owych wewnętrznych, subiektywnych stanów. Nauka ze swej natury jest redukcjonistyczna i w związku z tym eliminuje zjawiska, które z naukowego punktu widzenia są iluzją. Toteż Searle twierdzi, że świadomość to tylko wyładowania neuronalne, stanowiące w swej istocie szereg procesów przetwarzania informacji. Używa tutaj metafory umysłu jako komputera, powołując się na symulacje z wykorzystaniem sieci neuronalnych opisywane w: A. Cleeremans, *Computational Correlates of Consciousness*, „Progress in Brain Research” 2005, t. 150, s. 81-98. Szerzej na temat filozofii umysłu Searle'a w: T. Barankiewicz, *Biologiczny naturalizm w filozofii umysłu Johna R. Searle'a*, [w:] *Mózg i jego umysł*, red. W. Dziarnowska i A. Klawiter, „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu”, t. 2, Poznań 2006, s. 163-184.

¹⁷⁶ Dziękuję Magdalenie Ross za cenne uwagi dotyczące koncepcji naturalizmu biologicznego J.R. Searle'a wyrażone w niepublikowanym tekście pt. *Czy możliwe jest naukowe badanie świadomości*.

w tym samym sensie jak wspólna jest religia czy modlitwa. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że istnieje zarówno rdzeń wspólnego pojęcia, jak i motyw rozróżnienia. Ludzie bywają religijni, choć ich religie różnią się od siebie. Podobnie jest z doświadczeniami mistycznymi. Redukcję wszystkich rodzajów mistyki do jednego fenomenu przez odrzucenie występujących różnic jako jedynie „kulturowych uwarunkowań” austriacki jezuita Josef Sudbrack porównuje do próby zunifikowania wszelkich rodzajów miłości:

Można oczywiście, abstrahując od tego, czy mowa jest o miłości do współmałżonka, do dzieci, do natury, sztuki czy ideologii, twierdzić, że „w gruncie rzeczy” istnieje jedna tylko „miłość”. Ale w ten sposób zachodzi redukcja tego, co osobowe, do tego, co abstrakcyjne. Traci się więc to, co jest naprawdę istotne dla konkretnego kochającego człowieka. Temu człowiekowi przecież właśnie sprawia najbardziej istotną różnicę kogo (lub co!) kocha¹⁷⁷.

Takie rozróżnienie podkreślał w swych analizach Rudolf Otto, pisząc o zachodzącym *aequivocatio in terminis*; nie tylko relacja z bóstwem różni się, zależnie od tego, czy jest to bóstwo doświadczane immanentnie czy transcendentnie, ale sam termin „bóstwo” oznacza częstokroć coś innego¹⁷⁸. Otto był zdania, że odmienność przedmiotu sacrum pociąga za sobą odmienność zachodzącej relacji. Gorącym orędownikiem takiego rozróżnienia był Robert Charles Zaehner (1913-1974), autor wykładów dotyczących mistycznej religijności wygłoszonych na Uniwersytecie w Edynburgu w ramach Gifford Lectures. W swej książce z 1957 roku pt. *Mysticism: Sacred and Profane* bardzo mocno kwestionuje stanowiska badaczy twierdzących jakoby mistycyzm miał być „jeden i ten sam”. Ciekawym terminem wprowadzonym przez Zaehnera jest *panenhenizm*. Analizując doświadczenia opisane w Upaniszadach, zauważył, że formuła „Ty jesteś tym wszystkim” nie powinna być określana jako panteistyczna, ponieważ żadna część zdania nie sugeruje obecności Boga. Zamiast terminu określającego, że wszystko jest Bogiem, Zaehner proponuje określenie *panenhenizm*, czyli „wszystko w jednym”, jako bardziej precyzyjnie od-

¹⁷⁷ J. Sudbrack, *Mystik: Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz/Stuttgart 1988. Cytuję za: A. Siemieniowski, *Wiele ścieżek na różne szczyty: mistyka religii*, op.cit., s. 15-24. Por. z: J. Sudbrack, *Mistyka...*, op.cit., s. 11-22.

¹⁷⁸ „Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung”, R. Otto, *West-Östliche Mystik*, Gotha 1929. Cytuję za: A. Siemieniowski, *Wiele ścieżek na różne szczyty: mistyka religii*, op.cit.

dające doświadczenie mistyki naturalnej¹⁷⁹. Istotnym wkładem Zaehnera w badania nad mistycyzmem była próba precyzyjnego oddzielenia różnych typów mistyki¹⁸⁰.

Jego badania okazały się inspirujące dla wielu środowisk naukowych. W tej książce przyjmuję systematykę typów mistycyzmu za podziałem wprowadzonym w literaturze polskiej przez Jana Andrzeja Kłoczowskiego (ur. 1937)¹⁸¹. Jako kryterium przyjmuje on, między innymi za Zaehnerem, różne odmiany relacji między mistykiem a rzeczywistością, z którą pragnie doświadczyć on zjednoczenia. Pierwszym typem jest mistycyzm ekstazy (od gr. *ekstasis*, czyli być poza sobą), gdy mistyk stara się przekroczyć ograniczające go czas i przestrzeń, by w efekcie osiągnąć zjednoczenie z Absolutem. Mamy tu do czynienia z pojmowaniem jednostkowego bytu jako części wyodrębnionej z pierwotnej Jedności. Mistrz pragnie powrotu do tego stanu, co w efekcie ma go doprowadzić do rozpuszczenia jego Ja w pierwotnej Całości, a zarazem unicestwienia w jego indywidualnym bycie.

Kolejnym typem w przyjętej systematyce jest mistycyzm instancyjny (gr. *instasis*, być w sobie), charakterystyczny dla tradycji religii monistycznych. Świat zewnętrzny jest złudzeniem, bytem pozornym. Tym, co rzeczywiste, realne i prowadzące dalej do prawdziwej rzeczywistości jest Ja (ang. *Self*). Droga do zjednoczenia mistyka z absolutną rzeczywistością prowadzi w głąb człowieka i po doświadczeniu wewnętrznej przemiany poprzedzonej długim procesem wtajemniczenia, może się on nauczyć, w jaki sposób oderwać się od tego, co złudne, oraz poznać duchową prawdę o swej tożsamer z boskością naturze.

Trzecim i ostatnim typem tej systematyki jest mistycyzm dialogiczny. Rozwija się on najczęściej w religiach profetycznych, a podstawowym doświadczeniem mistyka jest odkrycie osobowego Boga wchodzącego z nim w relację. Bóg objawia się człowiekowi i przemawia do niego, dając mu nowe zrozumienie otaczającej go rzeczywistości. Można powiedzieć, iż jest to mistycyzm personalistyczny, dąży bowiem do odkrycia Boga jako

¹⁷⁹ R.C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford 1957, s. 28.

¹⁸⁰ R.C. Zaehner, *Concordant Discord (Gifford Lectures 1967-1969)*, Oxford 1970.

¹⁸¹ Systematykę podają za: J. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, op.cit., s. 20-27. Por. z: R.C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane...*, op.cit.

osoby oraz dokonania zjednoczenia z nim poprzez miłość. Należy podkreślić, iż w tym wypadku nie występuje zatopienie bądź rozpuszczenie w oceanie boskości. Mistyk przeżywa swoje doświadczenie, zachowując pełną świadomość odmienności swojej i boskiej tożsamości. Przeżywając ekstazę, doświadcza obustronnej obecności Boga i siebie. Ze względu na temat książki szczególną uwagę poświęcę właśnie tego typu przeżyciom mistycznym.

Wbrew różnym próbom ujęcia mistycyzm nie jest jeszcze jednym kierunkiem filozoficznym, choć zawiera elementy filozofii; nie jest jeszcze jedną religią, choć mówi często o Bogu i praktykach duchowych, które do niego prowadzą; nie jest odłamem lub częścią którejś z nich, choć jest do każdej podobny¹⁸². Doświadczenie mistyków jest inną formą poznania równie dla nich cenną, jak doświadczenie człowieka racjonalnego jest jednocześnie szkołą szacunku dla myślenia niezwykłego, dla doznań niecodziennych, których zapis wart jest studiów i refleksji. Według Gerardusa van der Leeuwa (1890-1950)

mistyka jest określonym kierunkiem religijnym, który może istnieć – i istniał – w każdej religii. Stanowi formę zwrócenia się ku swemu „ja”, formę autyzmu; nie jest formą magiczną, w której człowiek przenosi świat do swojego wnętrza, lecz formą jeszcze radykalniejszą, w której człowiek przechodząc przez nicłość czyni siebie wszystkim. Mistyka jest gwałtownym natężeniem świadomości mocy, która zaspokojenie swoje znajduje we wszechmocy śmierci...¹⁸³

Choćbyśmy nie wiedzieć jak się starali, nigdy nie dotrzemy do jej podstawy, która jest niezgłębiona; „pozbaw mocy swojej «ja», a wtedy znajdziesz Boga”. Van der Leeuw zauważa też, że mistyk nigdy nie traci całkowicie poczucia tożsamości, podobnie jak nie traci go schizofrenik czy człowiek pierwotny, których przeżywanie oparte jest przecież na zniesieniu rozszczępienia między podmiotem a przedmiotem, jakkolwiek – w przeciwieństwie do mistyka – nie czynią z tego namiętności¹⁸⁴. Jego zdaniem

¹⁸² P. Listkiewicz, *Mistycyzm, mistyczna gnoza, filozofia perenialna*, [w:] *Táo – droga i sposób życia*, Cockatoo 2005.

¹⁸³ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 545 i 354. Por. G. Widengren, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008, s. 517-544.

¹⁸⁴ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, op.cit., s. 544.

mistyka jest międzynarodowa i międzykonfesyjna, mówi językami wszystkich religii, ale żadna religia nie jest dla niej istotna, a wszystkie szczegółowe, specyficzne i historyczne elementy religii są mistyce obojętne¹⁸⁵.

By właściwie zrozumieć, czym jest mistycyzm chrześcijański, trzeba pokrótce zapoznać się z jego historią i wybranymi postaciami ważnymi dla jego rozwoju. Ze słowem „mistyka” trzeba obchodzić się bardzo ostrożnie¹⁸⁶. Jak twierdzi Louis Bouyer (1913-2004), słowo mistyka pochodzi ze świata chrześcijańskiego¹⁸⁷. W świecie greckim prawie w ogóle nie znano przymiotnika *mystikos*, a w dodatku nie określał on religijnego doświadczenia, które trzeba by utrzymać w tajemnicy¹⁸⁸. Zwykle miano nim określać ryt w jego zewnętrznej postaci¹⁸⁹. Plotyn użył tego przymiotnika tylko raz, a dopiero jego uczniowie zaczęli używać go w dyskusji z chrześcijanami¹⁹⁰. W obecnej dobie w wielu publikacjach definiuje się mistykę jako rozpięcie się w Bogu lub boskości, a może nawet w czymś, co jest jeszcze poza Bogiem, w jakiejś próżni lub nieistnieniu¹⁹¹. Etymologicznie termin mistycyzm wywodzi się od greckiego słowa *myein*, oznaczającego zamknięcie oczu, zatkanie uszu, szukanie wewnętrznego duchowego doświadczenia, którego nie można osiągnąć przez zewnętrzne doświadczenie zmysłowe¹⁹². W chrześcijaństwie osoba przeżywająca doświadczenie mistyczne odczuwa, że znajduje się w bezpośrednim kontakcie z Bogiem¹⁹³. Zdaniem Karla Jaspersa przeżyciem mistycznym można nazwać jedynie takie doświadczenie, które trwa, oddziałując na dalsze życie w postaci działania, myślenia i tworzenia¹⁹⁴.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 541.

¹⁸⁶ J. Sudbrack, *Mistyka...*, op.cit., s. 24.

¹⁸⁷ L. Bouyer, *Mystik – Zur Geschichte eines Wortes*, op.cit., s. 57-73.

¹⁸⁸ Greckie słowo *mysteria*, lub w liczbie pojedynczej *mysterion*, określało pierwotnie rytuał inicjacyjny, później nabrało znaczenia tajemnica. W religii starożytnej Grecji i Rzymu termin oznaczał odrębną kategorię obrzędów, tzw. kultów misteryjnych, których najważniejszym celem była zmiana statusu osoby wtajemniczanej poprzez przejście przez rytuał.

¹⁸⁹ A. Louf, *Mysticism*, [w:] *A Dictionary of Christian Spirituality*, London 1983. Cytuję za: J. Sudbrack, *Mistyka...*, op.cit., s. 24.

¹⁹⁰ J. Sudbrack, *Mistyka...*, op.cit., s. 24.

¹⁹¹ *Wörterbuch der Religionen, Kröners Taschenbuchausgabe*, Stuttgart 1976, s. 125.

¹⁹² Artykuł: *Mystik* [w:] *Ökumene – Lexikon...*, op.cit..

¹⁹³ *Mistyka*, [w:] *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 190-192.

¹⁹⁴ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1960, s. 446-447.

Peter Dinzelbacher (ur. 1948) określa mistycyzm jako efekt całościowej postawy religijnej wierzącego, która ma go doprowadzić do tego typu przeżycia. Zdaniem tego badacza mistycyzm można określić jako „dążenie człowieka do bezpośredniego już w tym życiu spotkania z Bogiem na drodze osobistego doświadczenia oraz odczucia i refleksje towarzyszące mu na tej drodze, a wreszcie spełnienie samego dążenia”. Spełnienie owo ma polegać na krótkotrwałym zniesieniu różnicy między jego podmiotem, czyli duszą człowieka, a przedmiotem, do którego dąży, czyli Bogiem¹⁹⁵.

Zazwyczaj kontakt taki przeniknięty jest niezwykle intensywnym uczuciem miłości związanym z pragnieniem osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem. D. Hay twierdzi, że doświadczenie takie, będące w swej istocie „bezpośrednie” i „niewyrażalne”, wymyka się próbom przekazania jego pełnej treści, a pomimo to stanowi rdzeń życia religijnego w ogóle, w szczególności w tradycjach profetycznych, takich jak chrześcijaństwo, islam czy judaizm¹⁹⁶. Ludzi pozostających pod wpływem bogów starożytni nazywali entuzjastami¹⁹⁷ (gr. *enthousiasmós*, wywodzi się od *éntheos* – pełen Boga)¹⁹⁸. Zwykle odrzucali oni autorytet kapłanów oraz świętych kanonów, kierując się wewnętrznym objawieniem boskich prawd. Z biegiem czasu ludzi takich zaczęto nazywać mistykami. Warto zatrzymać się przez moment na tym ważnym, a najczęściej pomijanym we współczesnej literaturze terminem. Jak pisze Zbigniew Pasek (ur. 1958), słowo „entuzjizm” wykorzystuje w swej terminologii religioznawstwo, oznaczając nim pewien rodzaj pobożności¹⁹⁹. Van der Leeuw, pisząc o działaniu podmiotu religijnego w człowieku, wyróżnił kilka rodzajów jego reakcji na sacrum. Jednym z nich jest właśnie „wypełnienie bóstwem”, a tym, co wypełnia człowieka, jest moc, Bóg. Entuzjasta w całym tego słowa zna-

¹⁹⁵ P. Dinzelbacher (red.), *Leksykon mistyki*, op.cit., s. V.

¹⁹⁶ D. Hay, *Experience*, [w:] *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, op.cit.

¹⁹⁷ Ch. Hodge, *Systematic Theology*, Grand Rapids 1940, s. 61.

¹⁹⁸ „Entuzjizm” to fachowy termin religii dionizyjskiej występujący m.in. u Platona: „On sam jest we mnie obecny i promieniuje w moim biednym sercu, przyobleka mnie w blask nieśmiertelności i napełnia światłem wszystkie moje członki...”. W podobny sposób wyraża się Symeon Nowy Teolog: „Moją dłońią, najuboższego z ubogich, jest Chrystus i moją nogą jest Chrystus. A dłońią Chrystusa i nogą Chrystusa ja, najuboższy...”. Cytując za: *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 74.

¹⁹⁹ Opisując entuzjizm, korzystam obficie z artykułu: Z. Pasek, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, „Rocznik Teologiczny” ChAT 1985, z. 2, s. 179-197.

czeniu czuje się porwany przez przemożną siłę, która odrywa go od niego samego i napęłnia nowym poznaniem, nową siłą i nowym życiem²⁰⁰. Efekty tego mogą być różne, istnieje bowiem ekstaza harmonijna i dysharmonijna, a osiągnięta moc może oznaczać zarówno spokojne i radosne szczęście, jak też destrukcyjne szaleństwo, oświecenie mistyczne, nadzwyczajną siłę działania, sprawność i bystrość²⁰¹. Dwa zbliżone i sąsiadujące z „wypełnieniem” typy reakcji wymienione przez van der Leeuwa to „podążanie za Bogiem” i „mistyka”. Przejawem pierwszego z nich może być naśladowanie Jezusa; przykładami są męczennicy oddający swe życie za Chrystusa, mnisi przezwyciężający świat, pokorni, którzy wzięli przykład z Chrystusowego *humilitas*, dobrowolnie ubogi, który wzoruje się na jego ubóstwie, cnotliwy, który naśladuje posłuszeństwo Jezusa²⁰².

Istotę mistyki van der Leeuw znajduje w tęsknocie do zniesienia rozszczępienia między podmiotem a przedmiotem²⁰³. W swej świadomości mistyk nie jest niczym innym jak „ręką, która służy Bogu jako narzędzie”²⁰⁴. Chrześcijaństwo entuzjastyczne cechuje spontaniczność i wiara w wewnętrzny głos Boga w człowieku, w możliwość bezpośredniego kontaktu z Nim. Pewna gwałtowność jest cechą wspólną konkretnych realizacji entuzjazmu, bowiem skupienie całego ludzkiego życia na Bogu daje w efekcie niezwykle mocne doświadczenie Jego obecności i przynosi palącą potrzebę wyrażenia i świadczenia o Nim²⁰⁵. Głównymi kryteriami opisu nurtu entuzjastycznego są: po pierwsze – deklarowane „prowadzenie przez Ducha Świętego”, oraz po wtóre – występowanie tzw. charyzmatów. Prowadzenie przez Ducha opiera się na relacji między Bogiem a wierzącym polegającej na całkowitym powierzeniu się Bogu, który staje się jedynym życiowym przewodnikiem. Dopelnieniem takiej sytuacji są zapewnienia ze strony wierzącego, iż jego przekonania i czyny pochodzą bezpośrednio od Ducha Świętego²⁰⁶. Za najważniejsze dla wyróżnienia chrześcijaństwa entuzjastycznego przyjmuje się dar języków

²⁰⁰ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, op.cit., s. 528.

²⁰¹ Ibidem, s. 526.

²⁰² Ibidem, s. 524. Zob. Z. Pasek, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, op.cit., s. 180.

²⁰³ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, op.cit., s. 530-544.

²⁰⁴ Ibidem, s. 539-540.

²⁰⁵ Z. Pasek, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, op.cit., s. 181.

²⁰⁶ Ibidem, s. 181.

oraz proroctwa²⁰⁷, które obecne są właściwie w całym współczesnym ruchu zielonoświątkowym.

Określając typ doświadczeń mistycznych leżących w kręgu moich zainteresowań badawczych, muszę również określić przyjętą przeze mnie w tej książce definicję samego zjawiska mistycyzmu. Całość rozprawy odnosi się do mistycyzmu chrześcijańskiego, zatem do chrześcijaństwa, a zwłaszcza do jego zachodniej wersji odnosi się również przyjęta przeze mnie definicja mistycyzmu²⁰⁸. Jeśli mistycyzm opiera się na subiektywnym doświadczeniu, to możemy przyjąć, że stanowi on pewien rodzaj przekonania, któremu mistyk hołduje w swoim życiu. Jest ono dla niego źródłem, które nie wymaga ciągłych doświadczeń, argumentacji czy dyskusji. W przyjętej definicji opracowanej na podstawie formuły Leszka Kołakowskiego zamieniam więc słowo „doktryna” określające system poglądów, twierdzeń i założeń na określenie „wyjaśnianie rzeczywistości”.

Tak więc w tym opracowaniu mistycyzm to „wyjaśnianie rzeczywistości”, wedle którego

możliwe jest w pewnych warunkach, aby dusza ludzka, będąca dla chrześcijan pewną rzeczywistością różną od ciała ludzkiego, komunikowała się przez doświadczenie (nie zmysłowe, ale przez bezpośredniość swoją analogiczne do tego, które zachodzi w kontakcie zmysłów ludzkich z ich przedmiotami) z tą rzeczywistością duchową, która zachowuje pierwotność (w czasie, w tworzeniu lub w uwarunkowaniu) wobec wszelkiej innej rzeczywistości; przyjmuje się zarazem, że komunikacja ta, połączona z intensywnym afektem miłości, [...] stanowi szczególnie pożądane dobro i że jest ona, przynajmniej w swoich formach najintensywniejszych, najwyższym dobrem, jakie człowiek może zrealizować w życiu ziemskim²⁰⁹.

²⁰⁷ Szerzej na ten temat w: R.A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Oxford 1950. Knox skupia się w swojej pracy na temat entuzjazmu na okresie pomiędzy 1650 a 1750 rokiem.

²⁰⁸ Istotnym elementem wspomnianym w definicji jest pojęcie duszy opisywane szeroko w literaturze tematu, jest ono pojęciem wieloznacznym, a poszczególne religie mają różne koncepcje dotyczące jej podstawowych własności. Warto wspomnieć, że we wczesnym chrześcijaństwie funkcjonowało przekonanie, iż człowiek składa się z trzech elementów: ciała, ducha i duszy. Podczas IV Soboru Konstantynopolańskiego w 869 roku pogląd ten został zastąpiony koncepcją dualistyczną. Duszę bezpośrednio przeciwstawiono ciału, a pojęcie ducha człowieka stopniowo odrzucono. W chrześcijaństwie zachodnim dusza ma stanowić eteryczny i nieśmiertelny element duchowy obdarzony świadomością i wolą.

²⁰⁹ Por. z: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, tłum. T. Baszniak i M. Panufnik, Warszawa 1997, s. 25-26.

Powyższa definicja będzie stanowić punkt wyjścia dla dalszej klasyfikacji zjawisk opisanych w tej książce.

1.6. Mistycyzm w chrześcijaństwie zachodnim – rys historyczny

W chrześcijaństwie termin „mistyczny” użyty został po raz pierwszy przez Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150-212) dla określenia alegorycznego i duchowego rozumienia Biblii²¹⁰. Boskie oświecenie stało się dostępne dla wszystkich wierzących, zaś aleksandryjską szkołę katechetyczną wczesny Kościół postrzegał jako szkołę mistyczną. Środowisko aleksandryjskie czerpało wiele z propagowanej przez stoików i platończyków metody alegorycznego wykładu mitów oraz pism o charakterze religijnym, a także filozofii i metodologii Filona z Aleksandrii (ok. 10 p.n.e.-40 n.e.), podejmującego w swoim alegorycznym wykładzie żydowskich pism świętych głównie zagadnienia kosmologiczne i antropologiczne²¹¹.

W tym środowisku teologicznym reprezentowanym przez Klemensa, Orygenesa (ok. 185-254), Dydyma Ślepego (ok. 313-398) czy św. Dionizego Wielkiego (ok. 190-265) powstała metoda hermeneutyczna zwana alegorezą, czyli alegoryczną interpretacją Biblii, mającą w swym założeniu pogłębiać chrześcijańskie poznanie i wiarę przez „uobecnienie i aktualizację orędzia biblijnego”²¹². Aleksandryjska szkoła egzegetyczna akcentowała szczególnie potrzebę wyróżnienia w Piśmie Świętym obok sensu literalnego także głębszego sensu zwanego duchownym i alegorycznym zrozumieniem²¹³, dotyczącego nie tylko antropomorfizmów biblijnych,

²¹⁰ „I jeśli to, co mówimy, wydaje się być dla wielu odstępianiem od słów Pana zawartych w Piśmie Świętym, to należy wiedzieć, że wszystkie nasze słowa posiadają ducha i życie z Pisma Świętego i w nim są zakorzenione, obiecując przekazanie nie dosłownego brzmienia, a jedynie ich sensu”. Por. z: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994, t. 2, s. 33. Zob. A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 2007.

²¹¹ Ch. Hodge, *Systematic Theology*, op.cit., s. 62.

²¹² Szerzej w: J.W. Trig, *The Early Church Fathers*, London 1998, s. 15-36.

²¹³ Do tego typu interpretacji tekstów biblijnych odwołują się współczesne zielonoświątkowe praktyki duchowe opisane w dalszej części książki.

ale i opisywanych w tekście świętym wydarzeń historycznych²¹⁴. Niektórzy przedstawiciele tej szkoły w ogóle odrzucali sens literalny. Orygenes był zdania, że tylko niewykształceni chrześcijanie rozumieją Biblię dosłownie. Ci bardziej wyrobieni i doświadczeni w egzegezie tekstu mieli rozumieć i odnajdywać w niej znaczenia alegoryczne²¹⁵. To właśnie jemu zawdzięczamy interpretację Pieśni nad Pieśniami jako zaślubin Chrystusa i ludzkiej duszy. Jan Ewangelista, spoczywając na piersi Jezusa, staje się dla Orygenesza wzorem prawdziwego „gnostyka”²¹⁶. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że wiele szczegółowych poglądów zwolenników tej metody hermeneutycznej ukształtowało się pod wpływem platonizmu i neoplatonizmu, lecz sama alegoryczna metoda interpretacji tekstu biblijnego weszła na długo do biblistyki chrześcijańskiej. Już w starożytności posługiwali się nią św. Grzegorz Cudotwórca (ok. 213-273), św. Atanazy Wielki (ok. 295-373), Euzebiusz z Cezarei (ok. 264-340), Epifaniusz (315-403), św. Cyryl Aleksandryjski (378-444), Hezychiusz Jerozolimski (zm. ok. 450) oraz św. Augustyn (354-430).

Trudno nie wspomnieć w tym miejscu o ruchu religijnym zapoczątkowanym ok. 150 roku przez Montana, zwanym pierwotnie „herezją Frygijczyków”. Pojawienie się entuzjazmu w chrześcijaństwie datuje się, zdaniem Ronalda Knoxa (1888-1957), właśnie od tego momentu²¹⁷. Świat nadprzyrodzony miał w tym ruchu bezpośredni wpływ na świat fizyczny.

²¹⁴ Klemens Aleksandryjski twierdził, że ze względu na ograniczone możliwości ludzkiego poznania wszelkie prawdy i zasady zostały przedstawione w Piśmie Świętym za pomocą symboli. Utrzymywał, że istnieją dwa poziomy rozumienia tekstu. Rozumienie literalne miało stanowić punkt wyjścia do rozumienia sensów przedstawionych w formie przypowieściowej i alegorycznej, tworzących poziom duchowy. Klemens Aleksandryjski przywiązywał większą wagę do drugiej – duchowej płaszczyzny. Orygenes doszukiwał się w Biblii istnienia trzech poziomów: literalnego, dostępnego niewykształconym i niewtajemniczonym czytelnikom, moralnego i duchowego. Dwa ostatnie poziomy Orygenes nazwał sensem alegorycznym. W swojej interpretacji wykorzystywał również symbolikę liczb, a także etymologię nazw i imion hebrajskich. Zwolennicy szkoły aleksandryjskiej powoływali się przede wszystkim na Drugi List do Koryntian (3,6) i List do Kolosan (2,16–17), które miały propagować interpretację alegoryczną. Szerzej w: J. Abramowska, *Alegoreza i alegoria w dawnej kulturze literackiej*, [w:] J. Abramowska, *Powtórzenia i wybory*, Poznań 1995.

²¹⁵ B. McGinn i P. Ferris-McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 18-19.

²¹⁶ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 13.

²¹⁷ R.A. Knox, *Enthusiasm, A Charter in the History of Religion*, op.cit., s. 1-38.

W związku z tym ważniejsze niż tradycja było wewnętrzne objawienie „woli Bożej”²¹⁸. Po dokonaniu konwersji oraz przyjęciu chrztu Montan zaczął działać jako prorok Ducha Świętego. Uważał, że Pismo Święte oraz oficjalne nakazy Kościoła nie wystarczają do pełnego rozwoju chrześcijańskiego życia²¹⁹. Wieścił bliski koniec świata oraz założenie nowego „niebieskiego Jeruzalem” niedaleko miasta Papuza we Frygii. Jedną z przyczyn narodzin montanizmu miała być reakcja na słabnącą rolę proroków na rzecz wzrastającej roli biskupa w Kościele. Wkrótce do Montana dołączyły Pryscylla i Maksymilla, które tak jak założyciel ruchu wpadały w ekstazy i wygłaszały proroctwa. Na podstawie swoich własnych doświadczeń głosiły one, że dziewictwo uzdalnia do otrzymywania wizji i proroctw. Uważając się za prawdziwie kierowanych Duchem Świętym, montaniści nazywali się „duchowymi” (od gr. *pneumatikoi*), zaś pozostałych, mniej ich zdaniem pełnych Ducha chrześcijan, zwali pogardliwie psychikami (od gr. *psychikoi*).

Pomimo surowych wymagań dotyczących praktyk ascetycznych Montan szybko zyskał licznych zwolenników, do których między innymi należał Tertulian. Mistyczny sposób wyjaśniania rzeczywistości oraz niechęć do struktur hierarchicznych Kościoła spowodowały potępienie Montana i uznanie całego ruchu za błędny. Pomimo to montanizm przetrwał na Wschodzie aż do IX wieku²²⁰. Potępienie montanizmu w pewien sposób zdyskredytowało w Kościele rolę charyzmatów oraz pojmowania świata w entuzjastyczny sposób. Ludzi, którzy podawali się za obdarzonych duchowymi darami, traktowano odtąd z podejrzliwością²²¹. Sytuacja ta zmieniła się dopiero pod koniec III wieku wraz z rozwojem ruchu monastycznego. Święty Grzegorz z Nyssy (ok. 335-395) nazywa nowo ochrzczonych „odrodzonymi przez mistyczną ekonomię”²²². Jego zdaniem człowiek jest

²¹⁸ Z. Pasek, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, op.cit., s.188.

²¹⁹ Ch. Hodge, *Systematic Theology*, op.cit., s. 64. Bardzo podobne poglądy są wygłaszane przez współczesnych proroków zielonoświątkowych, których mistyczne doświadczenia opisuję w dalszej części opracowania.

²²⁰ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 1992, s. 46.

²²¹ Szerzej na temat roli Ducha Świętego w teologii Ojców Kościoła w: S.M. Burgess, *Holy Spirit of: The Ancient Fathers; The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, red. S.M. Burgess i E.M. van der Maas, Grand Rapids 2003, s. 730-746.

²²² Szerzej w: A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 2007, s. 75-98.

powołany, aby przeobrażać się dzięki kontemplacji w obraz coraz bardziej podobny do Boga. Stan ten można osiągnąć przemierzając trzy drogi kontemplacji: światło, chmurę i ciemność. Drogi te nie następują kolejno, lecz wynikają z siebie. Na „drodze światła” dusza mistyka porzuca fałszywe wyobrażenia o Bogu, poznając Jego prawdziwą rzeczywistość. Kolejny etap prowadzi mistyka w chmurę ciemności, gdzie doświadcza tego, iż Bóg jest niepoznawalny. Ostatnim etapem jest wkroczenie w ciemność, w której, pomimo świadomości, iż Boga nie można ogarnąć rozumem, człowiek poznaje pewną część Jego natury. Jak podkreśla Andrew Louth, kontemplacja prowadzi do ekstazy pojmowanej jako zaspokajanie pragnienia Boga, które prowadzi do jeszcze większego pragnienia²²³.

Według Cyryla Jerozolimskiego (ok. 315-386) dopiero po chrzcie wierzący dostępuje daru wewnętrznego zrozumienia przekazanej mu nauki, gdy sam połączy się z Bogiem, zamieszkującym odtąd w jego duszy²²⁴. W jednej z katechez Cyryla czytamy:

Czy zdajesz sobie sprawę, jaką godnością obdarza cię Chrystus? Dotychczas byłeś tylko katechumenem, bo to, o czym ci mówiono, przedstawiano jedynie od strony zewnętrznej. Słyszałeś o nadziei, aleś jej nie doświadczył, słyszałeś o tajemnicach wiary, ale nie rozumiałeś ich treści; słyszałeś słowa Pisma świętego, ale nie wnikałeś w ich głębię. Teraz nie tylko sam dźwięk dotrze do twych uszu, lecz także to, co usłyszysz, przeniknie twe serce. Duch Święty w tobie zamieszka, twa dusza stanie się przybytkiem samego Boga²²⁵.

²²³ Szerzej w: A.W. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 108. Św. Grzegorz z Nyssy cytuję za: T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998. „Wizja Boga, jakiej doświadcza Mojżesz, zaczyna się od światła; następnie Bóg przemawiał do niego w obłoku. Kiedy jednak Mojżesz wznosi się wyżej i staje się doskonalszy, ogląda Boga w ciemności. [...] Nasze początkowe odejście od fałszywych i błędnych idei o Bogu jest przejściem z ciemności w światło. Z kolei przychodzi dokładniejsza świadomość rzeczy ukrytych i dzięki niej dusza prowadzona jest przez zjawiska zmysłowe do światła rzeczy niewidzialnych. Świadomość ta zaś jest rodzajem obłoku, który zaciemnia wszystko, co się ukazuje wzrokowi i prowadzi powoli duszę ku temu, co jest ukryte i przyzwyczajają ją patrzeć w tę stronę. Następnie dusza postępuje przez wszystkie stadia i wznosi się wyżej, a zostawiając niżej wszystko, co może osiągnąć natura ludzka, wkracza do tajemnych komnat boskiego poznania i tutaj osaczona jest ze wszystkich stron przez boską ciemność. Porzuca teraz wszystko, co można pojąć zmysłami lub umysłem i jedyną rzeczą pozostawioną jej do kontemplacji jest to, co niewidzialne i niepojęte”. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/mistrzowie/grze_nys.html, dostęp 27.07.2010.

²²⁴ M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1975, s. 331.

²²⁵ Słowa Cyryla za: M. Michalski, *Antologia...*, op.cit., t. 2, s. 331.

Postulowany przez Cyryla ogład posiada jakość, którą dziś możemy określić jako mistykę. Warto w tym miejscu zauważyć, że w pentekostalnym protestantyzmie funkcjonuje podobny mechanizm rozumienia Biblii nazywany przez wierzących „słowem Rhema”²²⁶.

Zdaniem Grzegorza z Nyssy możliwe jest zjednoczenie z Bogiem zgodnie z koncepcją *diastema*, dotyczącą rozdziału między Stwórcą i stworzeniem. Uzupełnia ją teoria uczestnictwa – *metousia*, akcentująca przede wszystkim zależność bytową stworzeń od Stwórcy²²⁷. Nysseńczyk jasno podkreśla fundamentalną różnicę statusów ontycznych Stwórcy oraz stworzeń, niemożliwą do przekroczenia nawet w trakcie ekstazy. Stąd nie jest możliwe, jego zdaniem, substancjalne zjednoczenie.

Ciekawą koncepcją wczesnej tradycji mistyki chrześcijańskiej była tzw. czysta modlitwa – *proseuche kathara*. Praktyka ta wprowadzona została w IV wieku przez mnicha Ewagriusza z Pontu (345-399). Była to modlitwa pozbawiona obrazów i pojęć, z której wyeliminowano element myślenia, co korespondowało z teologią apofatyczną. Z podobnym podejściem spotykamy się u Jana Kasjana (ok. 360-435) nauczającego o modlitwie ciszy, rozwiniętej potem jako hezychazm. Celem tego typu modlitwy miało być *theosis* – p r z e b ó s t w i e n i e, przeniknięcie człowieka obecnością Boga i zjednoczenie z Bogiem²²⁸. Święty Augustyn nadał nowe znaczenie mistycyzmowi, ukierunkowując człowieka na odkrywanie własnego wnętrza, w którym jego zdaniem mieszka prawda. Uważał on, iż Bóg drogą iluminacji udziela duszy człowieka łaski poznania prawdy. Łaska oświecenia dostępna jest jednak tylko dobrym chrześcijanom, mającym oczyszczone serca. Mówiąc o wznoszeniu się duszy ludzkiej do Boga, Augustyn wymienia trzy najwyższe stadia, tj. oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie²²⁹.

²²⁶ Niektóre środowiska zielonoświątkowe używają terminu „słowo Logos” na określenie literalnego znaczenia czytanego tekstu Biblii oraz terminu „słowo Rhema” na określenie, otrzymanego w sposób duchowy, szczególnego i osobistego zrozumienia czytanego tekstu.

²²⁷ W. Szczerba, *Problem przeobstwienia na tle apofatycznej teologii Grzegorza z Nyssy*, [w:] *Mistyka jako stan świadomości...*, Filozofia Religii, t. 5, op.cit., s. 285.

²²⁸ Szerzej w: W. Johnston, *Mystical Theology*, op.cit. Mistykę rozpatrywać można jako indywidualne przeżycie i doświadczenie przemieniające, które umożliwia zrealizowanie pełni człowieczeństwa poprzez przeobstwienie. Szerzej w: J. Wadowski, *Projekt metody dialogicznej jako drogi spełnienia w theosis*, [w:] *Perspektywa i aspekty dialogu*, red. J. Baniak, Filozofia Dialogu, t. 3, Poznań 2005, s. 37.

²²⁹ J. Baniak, *Mistyka – jej istota, rodzaje, funkcje, tło religijne i kulturowe*, [w:] *Mistyka jako stan świadomości...*, Filozofia Religii, t. 5, op.cit., s. 9.

Historia mistyki przywołuje także postać Pseudo-Dionizego Areopagity (V/VI w.), który podkreślał znaczenie doświadczenia mistycznego²³⁰. W jego *Pismach teologicznych* czytamy, że taki chrześcijanin „posiadł już nie tylko wiedzę o Bogu, ale i doświadczył rzeczy boskich, i przez wewnętrzną z nim więź osiągnął [...] stan takiej z nim łączności i wiary w nie, jakiego nie uzyskuje się uczonością, lecz przez mistyczne obcowanie z Bogiem”²³¹. W łacińskim tłumaczeniu traktatu *Imiona Boskie* znajdziemy określenie *pati divina* (doznanie, dotknięcie Boga), które dziesięć wieków później św. Jan od Krzyża przetłumaczy jako „substancjalne dotknięcia w boskim zjednoczeniu duszy i Boga”²³². Cennym wkładem Pseudo-Dionizego w historię chrześcijańskiej mistyki był traktat *Peri mystikes theologias – O mistycznej teologii*²³³. W dziele tym autor podkreślał, że byt Boga pozostaje tajemnicą, której nie można odkryć za pomocą wiedzy czy doświadczenia²³⁴. Uczestniczyć w tej tajemnicy można, jego zdaniem, wstępując tak jak Mojżesz w ciemną chmurę osłaniającą szczyt góry Synaj. Tam nierozwiązana wieczna tajemnica objawi się mistykowi w kategoriach niewyraźnych. Dionizy kontynuował w ten sposób tradycję apofatycznej teologii wywodzącą się od Ojców Kapadockich. Trzeba jednak pamiętać, że Kapadocczycy byli również wytrawnymi teologami zajmującymi się pojęciem Trójcy, uznającymi w komplementarny sposób również pozytywną, katefaticzną teologię mistyczną²³⁵.

²³⁰ Szerzej o poglądach Areopagity w: B. McGinn i P. Ferris-McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy...*, op.cit., s. 131-144.

²³¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, [w:] *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, s. 67-68.

²³² Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, [w:] *Dziela*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 516. Szerzej na temat przeobóstwienia człowieka u Jana od Krzyża w: M. Chmielewski, *Przemiana człowieka w procesie zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, [w:] *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, red. J.W. Gogola, Karmel żywy, t. 2, Kraków 2000, s. 113-131.

²³³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, [w:] *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.

²³⁴ Szerzej na temat doświadczenia mistycznego u Pseudo-Dionizego Areopagity w: M. Manikowski, *Istota doświadczenia mistycznego. Pseudo-Dionizy Areopagita*, [w:] *Mistyka jako stan świadomości...*, Filozofia Religii, t. 5, op.cit., s. 125-137.

²³⁵ W. Johnson, *Mystical Theology...*, op.cit., s. 19-22. Por. D.B. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, New York 2007, s. 111-117.

Trudno się oprzeć skojarzeniom apofatycznych idei Pseudo-Dionizego z indyjskimi kategoriami religijnymi wyrażającymi bezradność bytu jednostkowego wobec bezmiaru absolutu. *Neti, neti* „nie taki, nie taki” to termin kładący się podwaliną pod indyjską teologię apofatyczną, którą porównać można do stwierdzeń św. Jana od Krzyża *toda y nada* – wszystko i nic²³⁶. W wierszach kończących *Teologię mistyczną* Dionizego spotykamy cały szereg poetyckich zwrotów mających pouczyć czytelnika o tym, co niewypowiadalne. Taki apofatyczno-katafatyczny rys duchowości Dionizego, wzmocniony późniejszym tłumaczeniem na łacinę dokonany przez Jana Szkota Eriugę (ok. 810-877), towarzyszyć będzie mistyce aż po późne średniowiecze²³⁷. Poszukiwanie bezpośredniego doświadczenia Boga było podłożem średniowiecznych przebudzeń. Warto wspomnieć w tym miejscu choćby o ruchu religijnym zwanym Heretycy z Monteforte, odkrytym w 1028 roku przez arcybiskupa Mediolanu²³⁸.

Według Siemieniewskiego Kościół wschodni zwykle patrzył przychylnie na działalność mistyków, czego przykładem była obrona nauki Grzegorza z Palamas (1296-1359)²³⁹ na Synodzie w Konstantynopolu w 1353 roku. Pisząc o bizantyjskim teologu, nie sposób nie wspomnieć o jego mistyce światła. Palamas pisał:

²³⁶ P. Piekarski, *Droga odważnych*, niepublikowany maszynopis w archiwum autora, s. 4.

²³⁷ Dionizy stosował w wielu dziedzinach pojęcia teologii katafatycznej, zwłaszcza w eklezjologii oraz teologii liturgii. Jego myśl nabierała wtedy charakteru wybitnie skrypturystycznego i eklezjalno-liturgicznego, wykazując cechy zarówno apofatyczne (Boga nie sposób poznać za pomocą intelektu), jak i katafatyczne (poznać Go można przez miłość). Cytując za: A. Siemieniewski, *Mistyka chrześcijańska, mistyka niechrześcijańska: granice podobieństw*, <http://teologia-duchowosci.blogspot.com/2008/04/mistyka-chrzescijanska-mistyka.html>, dostęp 13.03.2009.

²³⁸ E. Potkowski, *Opozycja i herezje*, [w:] *Religie uniwersalistyczne*, red. J. Keller, Warszawa 1982, s. 190.

²³⁹ Dyskusja, którą toczył Grzegorz Palamas ze zwolennikami arystotelizmu, Barlaamem z Kalabrii i Akindynosem, stała się w XIV wieku chyba najgłośniejszym sporem doktrynalnym w Bizancjum. W trakcie jej trwania powstało trzytomowe dzieło *Triady*, ukazujące praktykę hezychii w metafizycznym kontekście zagadnienia możliwości poznania Boga. Doktryna Palamasa zakładała a priori, iż między nieskończonym i niepoznawalnym bytem a tym, co stworzone, ograniczone i zmienne, musi istnieć łącznik, rodzaj bytu znajdującego się „pomiędzy” tym, co noetyczne, i tym, co zmysłowe. Tym łącznikiem miały być według Palamasa boskie energie poznawalne jako światło, łaska, opatrność. Szerzej w: A. Świtkiewicz-Blandzi, *Dzieje filozoficznego i teologicznego sporu wokół doktryny św. Grzegorza Palamasa na tle relacji państwo–kościół w XIV-wiecznym Bizancjum*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2000, t. 45.

Ten, kto uczestniczy w Boskiej energii [...] w pewnym sensie sam staje się światłem; jest zjednoczony ze światłem i, wraz ze światłem, widzi w pełni świadomie to, co pozostaje ukryte i dla tych, którzy tej łaski nie mają. W ten sposób góruje nie tylko nad zmysłami ciała, lecz także sięga poza to, co może być poznane (przez rozum) [...] gdyż czystego serca oglądają Boga... który będąc światłem, mieszka w nich i objawia się tym, którzy Go kochają²⁴⁰.

Kościół zachodni bardzo ostrożnie odnosił się do przeżyć mistyków, jako niewnoszących nic istotnego do teologii. Kiedy wschodnie Kościoły doceniały mistycyzm, na Zachodzie nie stanowił on nawet przesłanki do teologicznych przemysłów²⁴¹.

Pisząc o wschodniej teologii mistycznej, nie sposób pominąć postaci Symeona Nowego Teologa (949-1022), który w X wieku podkreślał, że wiara musi być doświadczana jako „duchowy ogień” i „duchowe światło”. W swoich katechezach, hymnach i traktatach teologicznych kładł nacisk na przeżycie „światłości niestworzonej”, wracając w ten sposób do tradycji hezychazmu. Symeon twierdził, że droga do Boga powinna prowadzić do przeżyć mistycznych jako wizji światłości Boga, ekstazy i przebóstwienia. Nie obawiał się również bardzo odważnych stwierdzeń obiecujących złączenie człowieka z Bogiem zarówno duchowo, jak i cieleśnie. By zobrazować takie połączenie, pisał: „tak realizuje się to, co powiedział prorok Dawid «jesteście bogami i wszyscy synami Najwyższego»”²⁴². „Naucza się nas nieustannie, że spożywamy i pijemy Chrystusa, że jesteśmy w Niego przyodziani, że widzimy Go, a i On też nas widzi”²⁴³. Pragnieniem Symeona stało się wyartykułowanie idei, że świadome przeżywanie Bożej

²⁴⁰ Cytuję za: W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 200. Warto w tym miejscu przywołać ważne teksty Marty Höffner oraz Elżbiety Przybył-Sadowskiej ilustrujące w bogaty sposób problematykę stymulacji i doświadczania ekstazy w praktykach mnichów. Zob. E. Przybył-Sadowska, *Naturalne metody stymulacji doświadczania ekstazy w praktykach prawosławnych hezychastów*, „Studia Religio logica” 2011, t. 44, s. 121-135; M. Höffner, *Doświadczenia wizji i ekstazy w pismach Ojców pustyni*, „Studia Religio logica” 2011, t. 44, s. 109-121.

²⁴¹ A. Siemieniewski, *Mistyka chrześcijańska...*, op.cit.

²⁴² Symeon, *Catéch Se XV*, 73-79, w: *Catéch Ses*, t. II, Sources Chrétiennes: 104, Paris 1964, s. 229.

²⁴³ Symeon, *Etiques*, V, 485-499, w: *Traité théologiques et éthiques*, t. II, Sources Chrétiennes: 129, Paris 1967, s. 115. *Catéch Se* oraz *Etiques* autorstwa Symeona cytuję za: A. Siemieniewski, *Międzyreligijny dialog doświadczenia religijnego: kryteria i orientacje*, <http://apologetyka.katolik.net.pl/content/view/285/109/>, dostęp 13.03.2009.

łaski powinno stać się normą w życiu każdego chrześcijanina²⁴⁴. Świadczenie tego sposobu myślenia odnajdziemy w jego katechezach, gdzie wypowiada się przeciwko tym, którzy nie doświadczają Ducha w świadomy sposób:

Oto pragnę zmierzyć się z tymi, którzy mówią, że mają Ducha Bożego na sposób nieświadomy, i którzy wyobrażają sobie, że mają Go od czasu chrztu świętego, że są w posiadaniu skarbu, ale nie czują go w sobie; przyznają [oni], że nic nie odczuli w czasie chrztu, i mniemają, że dar Boży zamieszkał w nich od tego czasu na sposób nieświadomy i nieodczuwalny [...]; twierdzą też, że nigdy nie mieli odczucia w czasie kontemplacji i że wszystko otrzymali tylko przez wiarę i rozumowanie, a nie przez doświadczenie²⁴⁵.

Zdaniem Symeona Duch Boży musi wywołać w człowieku reakcję kierującą chrześcijanina w stronę doświadczenia przeobstwienia, które żywi się wiarą w możliwość takiego „rozpalenia duszy przez Ducha”, że cała „staje się ogniem”. „Jak ogień przenika materię, którą spala, całą mocą swej natury, tak samo łaska najświętszego i godnego uwielbienia Ducha pragnie zapalić nasze dusze [...] by także inni mogli zająć się tym Ogniem i płonąć”²⁴⁶. Wydaje się, że opisane wyżej *theosis* porównać można z pentekostalną ideą u ś w i ę c e n i a, która oznacza dążenie lub osiągnięcie stanu, który ilustrują słowa: „Teraz zaś to już nie ja żyję, to żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20). Ze względu na temat tego opracowania przytoczę cenne spostrzeżenie Siemieniewskiego, że Symeona możemy zaliczyć do jednego z „tysięcy mnichów prawosławnych, którym pozwolono na nieskrępowane posługiwanie osobistymi darami Ducha Świętego”, mnichów tworzących w ciągu wieków historii Kościoła środowiska, których owocem był pentekostalizm²⁴⁷.

Walter Hollenweger uważa, że duchowość chrześcijańskiego Wschodu zna doświadczenie szerszej nawet gamy darów Ducha niż pentekosta-

²⁴⁴ A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 197.

²⁴⁵ Symeon, *Etiques*, V, 1-12, op.cit., s. 81. Cytuję za: A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 197-198.

²⁴⁶ Symeona cytuję za: A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 208.

²⁴⁷ Ibidem, s.198.

lizm²⁴⁸. Pogląd taki nie jest obecnie odosobniony, na dowód czego można przytoczyć pracę pentekostalnego teologa Sang-Hwan Lee, podnoszącego problem znaczenia pneumatologii św. Bazylego dla współczesnego pentekostalizmu²⁴⁹, lub publikacje Edmunda Rybarczyka²⁵⁰. Berliński teolog ewangelicki Reinhard Flogaus stawia pytanie, czy teologia wybitnego przedstawiciela hezychazmu Grzegorza Palamasa stanowi przeszkodę czy też pomost w ekumenicznym porozumieniu? Problem ten stara się rozwikłać na kartach obszernej pracy poświęconej nauce o przebóstwieniu u Grzegorza Palamasa i Marcina Lutra²⁵¹. Istotnym głosem w dyskusji był również referat wygłoszony na corocznym spotkaniu amerykańskiego Towarzystwa Studiów Pentekostalnych pt. *Święty Symeon Nowy Teolog: prawosławny wzór dla duchowości charyzmatycznej*²⁵². Wszystkie te próby zmierzają do dokonania analizy licznych podobieństw teologii chrześcijańskiego Wschodu i duchowości pentekostalnej.

W zachodnim chrześcijaństwie ważną rolę odegrali przedstawiciele mistycznej tradycji cysterskiej Bernard z Clairvaux (1090-1153) i Wilhelm z St. Thierry (ok.1075-1145)²⁵³. Uznawali oni zdolność człowieka do wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, czego warunkiem było *conversio* – powrót do Boga. To swego rodzaju nawrócenie uzupełnić miały praktyki ascetyczne oraz lektura Pisma Świętego i pism Ojców Kościoła. Wierni takim założeniom – chrześcijanie mieli żyć we wspólnocie odda-

²⁴⁸ W. Hollenweger, *Pentecostalism...*, op.cit., s. 221. Cytuję za: A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 188.

²⁴⁹ Sang-Hwan Lee, *The Relevance of ST. Basil's Pneumatology to Modern Pentecostalism*, „Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research”, luty 2000, <http://www.pctii.org/cyberj/cyber7.html>, dostęp 27.07.2010.

²⁵⁰ E.J. Rybarczyk, *Mysticism Old and New...*, op.cit. Cytuję za: A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 188. Por. z: E. Rybarczyk, *Beyond Salvation...*, op.cit.

²⁵¹ R. Flogaus, *Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Bewegung?*, Berlin 1998.

²⁵² T. Cremeens, *St. Symeon the New Theologian: An Eastern Orthodox Model for Charismatic Spirituality*, Society for Pentecostal Studies: Annual Papers 1982-2001: <http://sps-usa.org/indices/annual.html>. W teologii pentekostalnej możemy spotkać również studia podejmujące inne zestawienia tego typu, np. M.J. Christensen, *Theosis and Sanctification: John Wesley's Reformulation of a Patristic Doctrine*, „Wesleyan Theological Journal” 1996, 31/2. Cytuję za: A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 196.

²⁵³ Szerzej na temat poglądów Bernarda z Clairvaux i Wilhelma z St. Thierry w: B. McGinn i P. Ferris-McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy...*, op.cit., s. 157-189.

lonej od spraw świata, w ubóstwie i prostocie. Nieco późniejszą przedstawicielką i kontynuatorką mistyki cysterskiej była Mechtylda z Magdeburga (ok. 1210-ok. 1297), autorka najstarszego utworu mistycznego w języku niemieckim. Mistyczną duchowość reprezentowała benedyktynka Hildegarda z Bingen (1098-1179), zwana Sybillą znad Renu²⁵⁴. Ta niemiecka mistyczka, wizjonerka, kompozytorka i poetka podróżowała po Niemczech, nawołując władców, duchowieństwo i lud do odnowy życia religijnego i moralnego. Opis swych wizji i objawień zawarła w dziele *Scito vias Domini* znanym jako *Scivias*. Hugon od św. Wiktora (1096-1141) uważał między innymi, że w Piśmie Świętym nie tylko słowa mają znaczenie. Tekst święty miał mieć, według niego, trzy poziomy odczytywania: literalny, historyczny oraz poziom zrozumienia duchowego, który dzielił się na interpretację mistyczną oraz moralną²⁵⁵.

We wrześniu 1224 roku, na zakończenie czterdziestodniowego postu na górze La Verna, Franciszek z Asyżu (1181-1226) podczas mistycznej wizji został naznaczony pięcioma stygmatami odpowiadającymi ranom Chrystusa. Do przyjaciół św. Franciszka należał Jan Fidanza, znany raczej jako Bonawentura z Bagnoregio (1217-1274). Ten średniowieczny teolog i mistyk zwany „doctor seraphicus” rozwinął teorię bytu, nieskończoności, abstrakcji, metafizyki, psychologii, polityki oraz estetyki i etyki. W teorii poznania przyjął dwa typy: poznanie naturalne i nadnaturalne objawienie.

Żarliwym czytelnikiem i komentatorem teologii apofatycznej Dionizego był współczesny Bonawenturze Tomasz z Akwinu (1225-1274), który uważał, że mistyka jest *cognitio Dei experimentalis*, czyli poznaniem Boga opartym na doświadczeniu²⁵⁶. Tradycją dominikańską było, prócz intelektualnego poszukiwania Boga, także żywe, doświadczalne poznanie Najwyższej Prawdy. Świadectwem tej bogatej tradycji jest powiedzenie Tomasza z Akwinu przyjęte przez jego następców jako zasada działania: *Contemplata aliis tradere* – to, co zostało ujrzone, przekazywać innym. Poczynając od interpretacji darów Ducha Świętego, przedstawionej przez św. Tomasza, cała mistyka dominikańska charakteryzuje się połączeniem

²⁵⁴ Szerzej na temat w: S.M. Burgess, *Holy Spirit, Doctrines of: The Medieval Churches*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 756-759.

²⁵⁵ Główne dzieło Hugona to: *De sacramentis christianae fidei*, [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, opr. J.P. Migne, Paris 1878–1890.

²⁵⁶ A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, op.cit., s.38.

teologii z dynamicznym doświadczeniem miłości wlanej. Podkreśla przy tym motyw „narodzin Boga w duszy” oraz „możliwość biernego zjednoczenia w podstawie duszy”²⁵⁷.

Istotne dla Akwinaty są dwa sposoby poznania Boga. Pierwszy, *speculative*, to teoretyczne wnioskowanie o istnieniu Boga na podstawie otaczającego nas świata. Tomasz określał ten typ poznania jako naturalny, nieoświecony przez łaskę, dokonany siłami ludzkiego rozumu. Drugim sposobem jest poznanie poprzez objawienie, gdzie boskie światło z zewnątrz poszerza możliwości ludzkiej percepcji. Ten sposób poznania można podzielić na teoretyczny i afektywny. Do teoretycznego sposobu Tomasz zaliczał teologię jako wiedzę wysnutą drogą rozumowania z objawienia. Inne natomiast jest poznanie doświadczone – *cognitio affectiva vel experimentalis*. Według Andrzeja Kłoczowskiego jest to poznanie „poprzez miłość dające religijną wiedzę będącą skutkiem daru Ducha Świętego”²⁵⁸. Z takiego zjednoczenia w miłości płynie poznanie Boskich tajemnic. Charakterystyczną cechą takiego spotkania jest poznanie *per connaturalitatem*, czyli płynące z wzajemnego przenikania i zjednoczenia między poznawanym przedmiotem a poznającym podmiotem. To zjednoczenie nie jest rozpląnięciem się człowieka w oceanie boskości, ale raczej osiągnięciem „ściślej jedności w miłości”²⁵⁹.

Poczesne miejsce wśród chrześcijańskich mistyczek zajmuje Aniela z Foligno (1248-1309). Po śmierci swoich bliskich, w tym trojga dzieci, została tercjarką, by z biegiem czasu podjąć życie rekluza. Jej charyzma powodowała, że wkrótce zaczęli gromadzić się wokół niej uczniowie, do których grona należeli przede wszystkim franciszkanie. Praktykując ascezę i ubóstwo, wskazywała na dwa sposoby dążenia do Boga. Pierwszą ascetyczną ścieżką miało być życie w pokorze i ubóstwie. Drugą ścieżką, wyraźnie preferowaną przez błogosławioną Anielę, była droga mistyczna spełniająca się w wewnętrznym skupieniu i zjednoczeniu z Bogiem. Jej liczne doświadczenia mistyczne i wizje spisał w formie *Memoriale* jej spowiednik, franciszkanin Arnold, zaś jej kult i opinia o świętości życia szerzone były m.in. przez Franciszka Salezego i Alfonsa Liguria. W tym

²⁵⁷ *Mistyka dominikańska*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 198-199.

²⁵⁸ A. Kłoczowski, *W poszukiwaniu określenia mistyki*, <http://www.dwunastka.krakow.dominikanie.pl/dwunastka.php?str=wyklady>, dostęp 11.06.2009.

²⁵⁹ *Ibidem*.

samym czasie pisał tercjarz, Rajmund Llull z Majorki (zm. ok. 1316). Wśród licznych jego dzieł znajdują się cenne i bardzo oryginalne traktaty duchowne zarówno poetyckie, jak i mistyczne. Wśród najważniejszych należy wymienić: *Llibre de contemplació en Déu*, *Llibre d'Amic e Amat*, włączone do większego dzieła – *Blanquerna*.

Kluczową postacią dla mistyki przełomu XIII i XIV wieku był Johannes Eckhart (Mistrz), wierny naśladowca Pseudo-Dionizego Areopagity²⁶⁰. Bóg jawiący się mistrzowi mistyki nadreńskiej pozostaje bez nazwy. Nikt nie jest w stanie określić Go właściwymi słowy. Wszystko, co Eckhart mógłby powiedzieć o Bogu, zawierało, jego zdaniem, nieprawdziwe skojarzenia z fałszywymi elementami otaczającej nas fizycznej rzeczywistości. Taki stan rzeczy był powodem, dla którego mistrz Eckhart wołał milczeć na temat Boga, niż o nim mówić²⁶¹. Jego negatywnej teologii towarzyszyła równie negatywna antropologia wyrażana niejednokrotnie w kazaniach. „Czym jest dusza w samej swej głębi, tego nikt nie wie. To, co można o tym wiedzieć, musi być nadprzyrodzone i pochodzić z łaski”²⁶². By w miarę precyzyjnie wyrazić tajemnicę boskiego bytu, wprowadził w swoich pismach rozróżnienie Boga (*Gott*) i boskości (*Gotttheit*). Imię Boga stanowiło wyrażalny element jego istoty, oznaczający stwórcę i władcę wszechrzeczy oraz Boga w jedności Trójcy. Boskość rozumiał Eckhart jako niewyrażalną głębię wymykającą się wszelkim próbom nazwania lub określenia jej istoty²⁶³. W swym czystym bycie boskość jest nicością, jest „negacją negacji” (kazanie 21); nie można o niej nawet powiedzieć, czym nie jest. Nie wie ona niczego na swój temat i nie posiada żadnej samoświadomości: „A jeśli nie jest On ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże zatem jest? — Nicością. Nie jest tym, ani tamtym. Jeśli jeszcze myślisz, że jest czymś, On tym nie jest”²⁶⁴.

W tej niewyrażalnej głębi boskości zawarte były pierwowzory wszystkiego, co miało być stworzone, oraz dążenie do poznania. By objawienie mogło mieć miejsce, zachodzi potrzeba wyłonienia tego, który poznaje, i tego, co

²⁶⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2007, s. 223-225.

²⁶¹ J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart: mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 31.

²⁶² Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 115.

²⁶³ A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, op.cit., s. 44.

²⁶⁴ Mistrz Eckhart, *Kazania*, op.cit., kazanie 6.

poznawane, gdyż w absolutnej substancjalnej jedności poznanie byłoby niemożliwe. Mistrz Eckhart wydaje się stawiać poznanie ponad byciem, Bóg nie poznaje, dlatego że jest, lecz jest dla tego, że poznaje, „w Bogu samo bycie jest samym poznaniem”²⁶⁵. Mam świadomość, że na temat skomplikowanego systemu teologicznego Eckharta powstały dzieła stworzone przez wybitnych znawców Mistra²⁶⁶, zarysowuję więc jedynie jego poglądy.

Warunkiem zjednoczenia z Bogiem była dla Eckharta wolność i oderwanie od obrazów oraz wyobrażeń. Według Tadeusza Gadacza jedną z form posiadania jest poznawcze posiadanie rzeczy poprzez pojęcia. Wyzbycie się pojęć jako obrazów, a w szczególności obrazu Boga, jest warunkiem otwarcia na pełnię Prawdy, która jest jednością przekraczającą podział na pojęcie i przedmiot. Eckhart twierdził, że osiągnięciu takiego stanu ma pomóc wolność od rzeczy materialnych, „kto ma najmniej tego świata, ten ma go najwięcej” (kazanie 38). Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się w głębi skierowanej ku niemu duszy, którą wyrażają u Eckharta alegorie podzielone na: osobowe, przedmiotowe i przestrzenne. Kolejnym warunkiem pozwalającym na zjednoczenie z Bogiem jest podobieństwo, a nawet tożsamość głębi duszy ludzkiej z Nim. By wyrazić tę tożsamość, Mistrz Eckhart używał metafor lustra, pieczęci, ognia, który wszystko w sobie przemienia, słońca, które odbija się we wszystkim, i aktu widzenia, w którym znika różnica między okiem i widzianym²⁶⁷. Takie zjednoczenie z Bogiem musi wpłynąć na mowę i etykę chrześcijanina, staje się ono niejako gwarantem prawidłowego rozstrzygnięcia problemów etycznych, ponieważ ontologiczna tożsamość z Bogiem jest równocześnie tożsamością z dobrem i sprawiedliwością. W pismach Eckharta pojawia się pochwała samotności i odosobnienia:

Śłuchajcie wszyscy rozumni! Najbardziej radosny jest ten, kto żyje w największym odosobnieniu [...] Stąd im szybciej człowiek ucieka od stworzenia, tym szybciej biegnie ku niemu Stwórca. [...] ono oczyszcza dusze, rozjaśnia sumienie, rozpała serce, budzi ducha, roznieca pragnienie, ułatwia poznanie

²⁶⁵ T. Gadacz, *Eckhart*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, op.cit., t. 3, s. 354.

²⁶⁶ Wybrane publikacje na temat poglądów Eckharta: B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistra Eckharta*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009; W. Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart*, Paderborn 1988; O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987; G. Stephenson, *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Bonn 1954.

²⁶⁷ T. Gadacz, *Eckhart*, op.cit.

Boga, oddała stworzenia i z Nim się jednoczy²⁶⁸. To nieproszone odosobnienie najbardziej upodabnia człowieka do Boga [...] prowadzi człowieka do czystości, od niej do prostoty, z tej zaś do niezmienności, a te przymioty są podstawą podobieństwa między Bogiem a człowiekiem²⁶⁹.

Kazania Mistra Eckharta miały znamienny wpływ na innych mistyków nadreńskich, takich jak Henryk Suzo (1295-1366) i Jan Tauler (1301-1361), a także na późniejszych mistyków, spośród których wymienić można choćby Tomasza z Kempis (1380-1471), przedstawiciela ruchu religijnego zwanego *devotio moderna*²⁷⁰, Paracelsusa (1493-1541), Valentina Weigela (1533-1588), Jakuba Boehmego (1575-1624) czy Angelusa Silesiusa (1624-1677). Należy zaznaczyć, że trzej ostatni zostaną przedstawieni szerzej w części poświęconej mistycyzmowi protestanckiemu. Eckhart wpłynął również na mistykę beginiek²⁷¹ i begardów²⁷².

W literaturze przedmiotu przewija się dyskusja dotycząca problemu, czy Eckhart był mistykiem²⁷³. Niewątpliwie był mistrzem teologii mistycznej, jednak, jak twierdzi William Harmless, nie przejawiał większego

²⁶⁸ Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987, s. 165-166.

²⁶⁹ Ibidem, s. 157.

²⁷⁰ *Devotio moderna* – ruch zbudowany na podłożu reakcji mieszczaństwa niderlandzkiego na formalizm praktyk religijnych, przerost modlitwy liturgicznej oraz spekulacji teologicznych zwanych *devotio antiqua*. Celem ruchu było budowanie pobożności indywidualnej, wyrażanej na co dzień w przestrzeganiu cnót i wypełnianiu obowiązków. Wzorem do naśladowania było człowieczeństwo Chrystusa. W ruchu podkreślano znaczenie uczucia i osobistego przeżycia, potrzebę samotności i milczenia oraz zalecano umiar w praktykach ascetycznych. Dziełem wyznaczającym standardy postępowania była książka *O naśladowaniu Chrystusa*, której autorstwo przypisuje się Tomaszowi z Kempis.

²⁷¹ Beginki – kobiece ruch wspólnej pobożności zapoczątkowany ok. 1160 roku we Francji. Pierwsze zgromadzenia beginiek powstawały jako schronienia dla ubogich i bezdomnych kobiet. Nie obowiązywały ich śluby zakonne, jednak życie we wspólnocie było podporządkowane surowej regule i ideałom dobrowolnego ubóstwa.

²⁷² Begardzi – członkowie wspólnot głoszących herezję wolnego ducha, działający od poł. XIII do pocz. XV wieku, głównie w Nadrenii, a także we Flandrii, Francji, Bawarii, Szwajcarii, na Śląsku i w Małopolsce; pochodzili ze średnich i niższych warstw społeczeństwa. Podstawową ideą herezji begardów było przekonanie, że człowiek może sam osiągnąć boski stan doskonałości (wolność ducha), bez pośrednictwa Kościoła czy Bożej łaski. Życie doskonałego miało być całkowicie bezgrzeszne, bez względu na jego czyny i postawę wobec powszechnych norm religijnych i społecznych. Wyznawcy herezji wolnego ducha uważali, że „wolny duchem” nie jest winien nikomu posłuszeństwa, gdyż *ubi spiritus Domini, ibi libertas* – gdzie duch Pański, tam wolność (2 Kor 3,17).

²⁷³ W. Harmless, *Mystics*, op.cit., s. 132.

zainteresowania samym doświadczaniem mistycyzmu²⁷⁴. Jeśli przyjmie-
my stanowisko, że mistykiem możemy nazywać jedynie osobę, w której
biografii da się odnaleźć opis doświadczeń mistycznych, trudno będzie
nazwać tak Eckharta. Kurt Flasch twierdzi, że Eckhart był po prostu fi-
lozofem i teologiem o sercu przenikniętym metafizycznymi pojęciami,
mystyka zaś zrobili z niego interpretatorzy jego tekstów²⁷⁵. Karl Ruh pro-
ponuje, by opisać poczynania Eckharta w kategoriach mistagogicznych²⁷⁶.
Wpisuje go w ten sposób we wczesnochrześcijańską tradycję kaznodziej-
ską mającą wyjaśniać oraz interpretować tajemnice religijne. W takiej op-
tyce Eckhart jawi się jako przewodnik wprowadzający słuchaczy swych
kazań w „misterium Chrystusa”, przechodząc od „tego, co widzialne, do
tego, co niewidzialne”, od znaku do tego, co on oznacza. Podobnie było
w przypadku Mikołaja z Kuzy (1400-1464), który w swoich pismach
łączył tradycję scholastyczną z nurtami mistycznymi, platońskimi oraz
z odrodzeniowym humanizmem²⁷⁷.

W literaturze poświęconej XIV-wiecznej mistyce wspominana jest po-
stać Jana Ruysbroeka (1293-1381)²⁷⁸ oraz anonimowego autora *Obłoku*

²⁷⁴ Ibidem, s. 131-134.

²⁷⁵ K. Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, [w:] *Sprache und Begriff: Festschrift für Bruno Liebrucks*, red. H. Röttges, B. Scheer i J. Simon, Meisenheim am Glan, 1974, s. 292-318. Por. z: B. Mojsisch, *Meister Eckhart: Analogy, Univocity and Unity*, Philadelphia 2001.

²⁷⁶ Mistagogia to stopniowe wprowadzanie wierzącego w misteria wiary, przekazywane i asymilowane drogą duchowego doświadczenia i praktyki życia chrześcijańskiego, przy pomocy doświadczonego mistrza. Por. z: J. Quint, *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, [w:] *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, red. K. Ruh, Darmstadt 1964, s. 141.

²⁷⁷ Szerzej w: A. Kijewska, *Świat jako teofania: Eriugena-Kuzańczyk*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, nr 2.

²⁷⁸ Johannes van Ruysbroeck, mistyk brabantki; uznawany za najwybitniejszego przedstawiciela flamandzkiej szkoły duchowości oraz inicjatora *devotio moderna*. Ruysbroeka nazywano czasem „Mirabil” (cudowny, wspaniały) lub „doctor divinus”. Jego mistykę określa się jako uniwersalną, co oznacza, że dostęp do takich doświadczeń mogą mieć wszyscy wierzący. Opisując życie wewnętrzne, koncentrował się na ciągłym pogłębianym się spotkaniu wierzącego z Bogiem. Pod wpływem takiego spotkania człowiek dąży do zjednoczenia z Bogiem. Wewnętrzny, oglądający Boga człowiek podniesiony zostaje ponad samego siebie, by żyć odtąd w jedności z Bogiem. By wznieść się do Boga, dusza musi pochylić się nad samą sobą, odwrócić się u Tomasza z Akwinu postulującego zwrócenie się ku stworzonemu światu. Podstawą przeżycia jedności z Bogiem jest biblijne przekonanie o stworzeniu człowieka na obraz Boga. By osiągnąć jedność z Bogiem, dusza musi przejść przez trzy stadia: życie

niewiedzy²⁷⁹. Johannes Gerson (1363-1429), zwany „doctor christianissimus”, będąc uznanym akademickim teologiem, nie zaprzeczał teologii scholastycznej, a nawet sam ją praktykował. Dążył jednak do ścisłego odróżnienia filozofii od teologii, której wartość widział w przygotowaniu do mistyki i kontemplacji. Według niego najwyższym stanem mistycznym było zjednoczenie duszy z Bogiem w miłości²⁸⁰. Uważał on, że teologia scholastyczna, koncentrując się na umyśle, stała się elitarną drogą ku poznaniu Boga, zaś teologia mistyczna, skupiając się na afekcie serca, mogła objąć szerokie kręgi niewykształconych, ale wrażliwych na doświadczenia duchowe osób. Budując zręby mistycznej teologii, tworzy jej definicję, mówiącą o doświadczalnej wiedzy o Bogu otrzymanej na mocy zjednoczenia miłości – *Theologia mistica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum*²⁸¹.

Podobne przeżycia towarzyszyły przedstawicielce włoskiej mistyki obłubieńczej, doktor Kościoła i stygmatyczne Katarzynie Sieneńskiej (1347-1380). Ta dominikańska tercjarka była jedną z najwybitniejszych – obok Brygidy Szwedzkiej (1303-1373) i Julianny z Norwich (ok. 1343-1416) – cór Kościoła doby średniowiecza. Tradycja mówi, że doświadczała pierwszych przeżyć mistycznych już w wieku siedmiu lat. W jej dziełach pojawiają się opisy wizji udzielającego jej błogosławieństwa Chrystusa ubranego w szaty pontyfikalne. Po kilku latach, jako tercjarka poświęcająca się bez reszty modlitwie, miała doświadczyć mistycznych zaślubin z Chrystusem. Jej ascetycznemu życiu towarzyszyć miały niejednokrotne wizje aniołów i świętych. Podczas jednej z ekstaz przeżyła tzw. śmierć mistyczną, a w 1375 roku otrzymała stygmaty.

Religijna doskonałość prowadząca do zjednoczenia człowieka z Bogiem stanowiła charakterystyczną cechę pobożności reprezentowanej

aktywne według cnót, życie wewnętrzne skoncentrowane na łasce i naśladowaniu Chrystusa oraz życie kontemplatywne prowadzące do poznania i doświadczenia Boga. Szerzej w: *Johannes van Ruysbroeck*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, op.cit., t. 9, s. 8.

²⁷⁹ Pierwszy angielski anonimowy przewodnik duchowy pochodzący z końca XIV wieku. Zawierał wprowadzenie do kontemplacji na drodze negatywnej. Publikacja wpływała na mistykę angielską aż do czasów kontrreformacji. Ojciec duchowy uczy swego ucznia na kartach *Obłoku niewiedzy* jak poprzez lekturę Biblii, umiarkowaną ascezę, pobożność, medytację i modlitwę ustną dojść do najwyższego poziomu modlitwy, którym jest modlitwa milczenia. *Obłok niewiedzy*, tłum. W. Unolt, Poznań 2001.

²⁸⁰ W. Harmless, *Mystics*, op.cit., s. 6.

²⁸¹ A. Siemieniowski, *Mistyka chrześcijańska...*, op.cit.

przez Braci i Siostry Wolnego Ducha działających na przełomie XIII i XIV wieku²⁸². Biskup Strasburga Jan I tak pisał o nich w 1317 roku: „przede wszystkim utrzymują, że są oni doskonali i w ten sposób dorównują Bogu, że są rzeczywiście i prawdziwie Bogiem”²⁸³. Taki panteistyczno-kwietystyczny typ duchowości mistycznej przetrwał aż do czasów reformacji i wywarł znaczący wpływ na anabaptystów²⁸⁴. Opisując schyłek średniowiecznej mistyki, warto wspomnieć o postaci Dionizego Kartuza (1402-1471). Według Johana Huizingi, jest on „najdoskonalszym typem religijnego entuzjasty”²⁸⁵. Nazwany honorowym tytułem „doctor extaticus” łączył w swojej duchowości cechy wizjonera i pracowitego teologa. Doświadczał nieustannie cudownych zjawisk i wizji. Kontaktował się ze zmarłymi, miał także widzenia diabłów i ognia czyścowego²⁸⁶.

W Hiszpanii przełomu XIII i XIV wieku spotkały się mistyki trzech wielkich tradycji religijnych. Rozwijał się tam równolegle sufizm, żydowska Kabała oraz katolicki mistycyzm. Sytuacja ta zmieniła się w XV wieku wraz z rekonkwistą uwieńczoną zdobyciem Grenady w 1492 roku, kiedy to z Hiszpanii usunięto żydów, którzy odmówili przyjęcia chrztu. Pomimo niebezpieczeństwa oskarżeń ze strony inkwizycji żywy był ruch odnowy Kościoła i odrodzenia religijności związany z *devotio moderna*. W takich historycznych okolicznościach Teresa de Cepeda y Ahumada (1516-1582) w wieku 20 lat wstąpiła do klasztoru karmelitanek w jej rodzinnej miejscowości Ávila, gdzie otrzymała imię zakonne Teresa od Jezusa. Od czasu przeżycia mocnego doświadczenia związanego z obrazem Chrystusa cierpiącego stała się osobą praktykującą intensywnie modlitwę myślną. Niejednokrotnie miała doznawać stanów mistycznych opisywanych później przez św. Franciszka Borgiasza. Intensywnemu przeżywaniu Bożej obecności miały towarzyszyć manifestacje psychosomatyczne, zaś kulminacyjnym przeżyciem miało być dla Teresy doświadczenie mistycznych zaślubin z Chrystusem z roku 1557²⁸⁷.

²⁸² Z. Pasek, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, op.cit., s. 189.

²⁸³ E. Potkowski, *Opozycja i herezje*, [w:] *Religie uniwersalistyczne*, op.cit., s. 211.

²⁸⁴ Z. Pasek, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, op.cit., s. 190.

²⁸⁵ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1974, s. 224-225.

²⁸⁶ Z. Pasek, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, op.cit., s. 191.

²⁸⁷ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na znajdującą się w rzymskim kościele Santa Maria Della Vittoria rzeźbę Berniniego *Ekstaza św. Teresy* (1646). Rzeźbiarz uchwycił moment, kiedy boska miłość symbolizowana przez anielską strzałę przenika zakonnicę. Całość

W roku 1560 Teresa miała wizję piekła, która zmotywowała ją do ścisłego przestrzegania pierwotnej reguły zakonnej. Świętością życia, modlitwą i gorliwością o sprawy Boga chciała zapobiec podziałom w Kościele i odnowić życie chrześcijańskie.

Teresa była znakomitym, krytycznym obserwatorem własnych stanów wewnętrznych. Rozumiała, że by dążyć do Boga, musi przekraczać coraz to nowe granice. Szybko też dostrzegła, że pierwotne doświadczenia przeżywane są na poziomie przeżyć poruszających pobożne uczucia²⁸⁸. Zachowały się relacje, w których opisuje, że doświadcza czegoś więcej: „zdarzało mi się, że znieńacka przenikało mnie takie żywe uczucie obecności Bożej, że żadną miarą nie mogłam wątpić o tym, że On jest we mnie. Albo ja cała w Nim pogrążona. Nie było to rodzajem widzenia; było to coś innego; zowią to, zdaje się, teologią mistyczną”²⁸⁹. Doświadczeniom boskiej obecności nie towarzyszą żadne zmysłowe doznania, szczególnie pewność boskiej obecności zadziwia Teresę, która tak opisuje to doświadczenie: „choć nie ukazuje się w sposób widomy, Pan wyraża swą obecność tak jasnym poznaniem, iż nie ma sposobu o niej wątpić”. Teresa opisuje sytuację, w której wszystkim zewnętrznym zmysłom odpowiadałyby analogiczne wewnętrzne. Boga nie można więc, jej zdaniem, dostrzec oczyma cielesnymi, ale można go dojrzeć oczyma duszy: „Widzenia tego, choć dzieje się za pomocą wyobraźni, ani żadnego innego nigdy nie widziałam oczyma ciała, tylko zawsze oczyma duszy”²⁹⁰.

W *Księdze życia* wspomina także o „duchowym słuchu”, który umożliwia wysłuchanie z uwagą boskiego przesłania. Według Teresy Bóg „zniewala” duszę w ten sposób, iż nie dopuszcza do odwrócenia uwagi od tego, co się słyszy²⁹¹. Święta Teresa z Ávila opisała kolejne etapy rozwoju życia

formy rzeźbiarskiej wydaje się mieć erotyczny podtekst, a kobieta zdaje się doświadczać nie tylko duchowej, lecz również fizycznej rozkoszy. Opisująca rzeźba stanowi doskonałą ilustrację do opisywanej w dalszej części pracy pentekostalnej kategorii *orgasmic mysticism*. Bardzo ciekawą próbę hermeneutycznej analizy i interpretacji Erosa w mistyce podejmuje Leszek Kołakowski w: *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 421-429.

²⁸⁸ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 10, 1, [w:] *Dzieła*, tłum. H. Kossowski, t. 1, Kraków 1965, s. 178-179.

²⁸⁹ Ibidem, s. 179.

²⁹⁰ Ibidem, s. 353.

²⁹¹ A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego...*, op.cit, s. 106.

duchowego, używając alegorii „zamieszkania twierdzy wewnętrznej”²⁹², w którym ostatnim etapem, a zarazem szczytem rozwoju jest zjednoczenie mistyczne. Jej zdaniem człowiek w najgłębszym wnętrzu swej duszy nabyla zdolności do podejmowania wolnych decyzji, jednak aby wniknąć w to centrum swojego jestestwa, Teresa uważa, że człowiek musi zjednoczyć się w „swym duchu” z Bogiem. Wolnym aktem duszy człowieka jest całkowite powierzenie się Bogu, który może w niej zdziałać wszystko. Dusza ludzka może jedynie przyjmować Jego działanie.

Teresa z Ávila była jedną z przedstawicielek kobiecej mistyki nupcejalnej (oblubieńczej). Odwołuje się ona do biblijnej symboliki akcentującej w doświadczeniu mistycznym ideę zaślubin, a co za tym idzie – przy mierza oraz zjednoczenia Oblubieńca i Oblubienicy. W takiej matrymonialnej relacji wolny akt miłości mistyczki porwany jest przez inicjatywę ze strony miłości najwyższej. Symbolika oblubieńcza pozwala na wyjaśnienie istoty relacji polegającej nie na wzajemnym byciu – jednością, ale na byciu – w – zjednoczeniu²⁹³. Angelus Silesius celnie wyrażał jej istotę w słowach: „Zobacz, jak złocistość jednoczy się z ołowiem, a człowiek przebóstwiony z istotą samą, z Bogiem”²⁹⁴.

Jan od Krzyża (1542-1591) był przedstawicielem Złotego Wieku mistyki katolickiej. W dziele *Noc ciemna* pisał: „Gdy Bóg sam bezpośrednio nawiedza duszę [...] wtedy majestat Boży przebywa substancjalnie w duszy [...] Te udzielenia się, jakie sam Bóg powoduje, są całkowicie boskie i nadprzyrodzone. Są to jakby substancjalne dotknięcia w boskim zjednoczeniu duszy i Boga”²⁹⁵. Jan od Krzyża twierdził, że nie można zostać mistykiem jedynie przez lekturę świętych tekstów. Potrzebę całkowitej przemiany życia ujął w krótkim poemacie opisującym „drogę na górę

²⁹² Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, tłum. H. Kossowski, Kraków 2006.

²⁹³ Mistyka esencjalna jest pojęciem określającym doświadczenia mistyków takich, jak: Mistrz Eckhart, Henryk Suzo, Jan Tauler czy Jan Ruysbroeck. Istotą ich życia mistycznego było zjednoczenie z Bogiem. Doświadczenie takiej jedności rozumiane było jako wejście w odwieczną jedność Boga, dokonujące się na „dnie” lub na „szczytynie” duszy ludzkiej, tam, gdzie esencja Boga dotyka esencji ludzkiego bytu. Zob.: *Unio Mystica*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 324-325.

²⁹⁴ Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, tłum. A. Lam, Opole – Warszawa 2003, s. 49.

²⁹⁵ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, [w:] *Dziela*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, s. 516.

Karmel”²⁹⁶. Wąska ścieżka wiedzie poprzez kolejne oczyszczające etapy aż do miejsca na szczycie, gdzie trwa „nieustanna ucztą”²⁹⁷. Według Kłoczowskiego w mistyce chrześcijańskiej ustalił się wówczas podział drogi mistycznej na trzy okresy, którymi są: droga oczyszczenia, droga oświecenia i droga zjednoczenia²⁹⁸. Oczywiście poszczególni mistycy nazywali tę strukturę w swoim języku i definiowali przez swoje osobiste doświadczenia, ale jednociła ich świadomość, że warunkiem rozwoju duchowego jest życie bez grzechu. Jan od Krzyża pisał: „Trzeba mieć ciągle pragnienie naśladowania we wszystkim Chrystusa, starając się upodobnić swoje życie do Jego życia, nad którym często trzeba rozmyślać, by je umieć naśladować i zachowywać się we wszystkich okolicznościach tak, jak On by się zachowywał”²⁹⁹.

W roku 1675 hiszpański kardynał Miguel de Molinos (1628-1697) stworzył mistyczną doktrynę teologiczną znaną jako kwietyzm³⁰⁰. Molinos opierał się na założeniu o radykalnym przeciwieństwie cielesnej i duchowej natury ludzkiej. Uważał, że człowiek powinien dążyć do wyzwolenia duszy spod władzy skażonego grzechem ciała. By osiągnąć ten cel, zalecał kontemplację, zaprzestanie jakichkolwiek dążeń i bierne zdanie się na wolę Boga. Taka mistyczna kontemplacja miała prowadzić do doskonałego zjednoczenia duszy z Bogiem oraz osiągnięcia stanu absolutnego pokoju wewnętrznego. Kwietyści odrzucali czynną ascezę, modlitwę błagalną, a także medytację, która nie prowadziła do mistycznych doświadczeń. Doskonałości upatrywali raczej w bezinteresownej postawie wewnętrznej, nacechowanej miłością do Boga, nieskażonej troską o własne zbawienie. Zwolennikiem tego rodzaju kwietystycznej duchowości był arcybiskup François de Salignac de la Mothe znany jako Fénelon. Broniąc kwietyzmu, napisał wydane w roku 1697 dzieło *Droga wiodąca do szczęścia wiecznego*. Jego utrzymane w duchu karmelitańskim poglądy teologiczne miały charakter teocentryczny i spirytualistyczny. Pomimo wcześniejszych zasług Fénelona w przywracaniu protestantów

²⁹⁶ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2001.

²⁹⁷ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel* [w:] *Dzieła*, op.cit., s. 135.

²⁹⁸ A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, op.cit., s. 26.

²⁹⁹ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, [w:] *Dzieła*, op.cit., s. 181.

³⁰⁰ *Kwietyzm*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 159-160.

na łono Kościoła, jego poglądy spotkały się z krytyką papieża, wskutek czego został usunięty z diecezji.

Trzeba tutaj również wspomnieć o rozwiniętych z pobożności pasyjnej kulcie Serca Jezusa oraz o wizjonerze księdzu Janie Eudesie, który w 1643 roku założył Zgromadzenie Jezusa i Maryi, zwane potocznie eudystami³⁰¹. Święto Serca Jezusa obchodzono po raz pierwszy w 1672 roku. Ważną postacią w krzewiącym się kulcie była Małgorzata Maria Alacoque która w trakcie objawienia, odnotowanego w jej „Pamiętniku duchowym” pod datą 27 grudnia 1673 roku, miała usłyszeć wezwanie do szerzenia Jego kultu tak, by „wydobyć ludzi z przepaści zatracenia”. Podczas czwartego objawienia 16 czerwca 1675 roku Chrystus miał zażądać ustanowienia odrębnego święta ku czci Jego Serca. Pierwsze święto odbyło się w piątek po oktawie Bożego Ciała w 1686 roku. W roku 1856 Pius IX zatwierdził kult Serca Jezusa, zaś rangę liturgiczną święta podniósł papież Leon XIII, który w 1899 roku dokonał zawierzenia rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusa. Papież Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor* z 1928 roku podniósł święto Serca Jezusowego do rangi świąt najważniejszych. Elementy omawianego tu kultu zawarł w swych encyklikach *Redemptor hominis* (1979) i *Dives in misericordia* (1980) również Jan Paweł II. Według Michała Gryczyńskiego kult Serca Jezusa zyskał na ziemiach polskich taką rangę, że uznano go za jedną z głównych form pobożności³⁰².

W tym krótkim historycznym rysie mistycyzmu chrześcijańskiego pomijam celowo postacie związane z filozofią hermetyczną i mistyką związaną choćby w luźny sposób z protestantyzmem. Ich poglądy omówię szczegółowo w następnym rozdziale. Ze względu na temat opracowania pomijam również problem objawień maryjnych, które chrystocentryczny protestantyzm zdecydowanie potępia i odrzuca. Warto jednak podkreślić,

³⁰¹ Jan Eudes przyjmował teologiczną teorię trzech serc, według której istnieje serce fizyczne Jezusa; serce duchowe objawiające się w miłości Chrystusa do Ojca niebieskiego i ludzi oraz trzecie, którym jest Duch Święty kierujący działaniami człowieczeństwa Zbawiciela. Według Eudesa wszystkie trzy wymienione rzeczywistości stanowią jedno Serce Jezusa.

³⁰² M. Gryczyński, *Miłość do człowieka*, http://www.przk.pl/nr/wiara_i_kosciol/milosc_do_czlowieka.html, dostęp 1.02.2011.

że w łonie Kościoła katolickiego objawienia maryjne stanowią bardzo ważny komponent doświadczeń mistycznych XIX i XX wieku³⁰³.

Wracając do mistyki oblubieńczej, trzeba dodać, iż była ona obecna w doświadczeniu wielu mistrzów życia duchowego aż po czasy najnowsze; wymienić możemy choćby Teresę z Lisieux (1873-1897) zwaną Teresą od Dzieciątka Jezus. Ta francuska karmelitanka bosa jest kolejnym przykładem mistyczki ogłoszonej Doktorem Kościoła. W roku 1895 pod wpływem doświadczeń mistycznych dokonała aktu „bezwartunkowego oddania się miłości miłosiernej”. W swym życiu codziennym Teresa z Lisieux praktykowała tzw. „małą drogę duchowego dzieciństwa”, która polegała na wierności zwyczajnym obowiązkom codziennego życia, praktykowaniu miłości wobec drugich i na postawie ufności wobec Boga. W ten sposób starała się akcentować w duchowości chrześcijańskiej Boże miłosierdzie, łagodząc niejako obraz sprawiedliwego i karzącego Boga. Kontynuatorkami karmelitańskiej tradycji mistycznej były Edyta Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża) oraz Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej beatyfikowana 25 XI 1984 roku przez Jana Pawła II. Polskim przykładem praktyki tego rodzaju duchowości była kanonizowana 30 kwietnia 2000 roku przez papieża Jana Pawła II mistyczka Helena Kowalska – zwana Siostrą Faustyną z Łagiewnik.

³⁰³ Objawienia maryjne w XIX i XX wieku: Paryż 1830 (Catherine Laboure); Paryż 1836 (Ojciec Genettes); Blangy (Francja) 1840 (Justine Bisqueyburu); La Salette (Francja) 1846 (Melanie Calvat, Maximin Giraud); Licheń 1850 (Mikołaj Sikatka); Lourdes 1858 (Bernadette Soubirous); Pontmain (Francja) 1871 (Eugene i Joseph Barbadette); Pellevoisin (Francja) 1876 (Estelle Faguet); Gietrzwałd 1877 (Justyna Szafrzyńska, Barbara Samulowska); Knock (Irlandia) 1879 (15 osób); Rzym 1884 (papież Leon XIII); Niepokalanów 1904 (św. Maksymilian Kolbe); Fatima 1917 (Lucia dos Santos, Jacinta i Francisco Marto); San Giovanni 1918 (św. Ojciec Pio); Beauraing (Belgia) 1932-1933 (kilka osób); Banneux (Belgia) 1933 (Marianne Beco); Akita (Japonia) 1973-1982 (Agnes Katsuko Sasagawa); Betania (Wenezuela) 1976 (Maria Esperanza); Cuapa (Nikaragua) 1980 (Eduardo Bernardo Martinez); Kibeho (Rwanda) 1981-1983 (kilka osób); San Nicolas (Argentyna) 1983 (Gladys Quiroga de Motta).

ROZDZIAŁ DRUGI

Mistycyzm protestancki

Zwrócenie uwagi na prekursorów reformacji i przegląd ruchów religijnych, w których można zaobserwować doświadczenia mistyczne, ma zasadniczo dwa cele. Pierwszym jest wskazanie czytelnikowi przykładów zachowań mistycznych występujących w całej historii protestantyzmu, drugim zaś opis historycznego dziedzictwa, z którego czerpie, często w nieświadomy tego faktu sposób, XX-wieczny ruch zielonoświątkowy, stanowiący główny temat książki oraz przedmiot moich zainteresowań badawczych. By naszkicować ramy dla interpretacji postaw wobec mistycyzmu w kościołach protestanckich, trzeba odwołać się do kulturowego uniwersalizmu Kościoła przed reformacją oraz pewnej środowiskowej ograniczoności nowych, reformacyjnych alternatyw.

2.1. Prekursorzy reformacji

Wydaje się, iż w chwili obecnej powszechnie uznaje się, że korzenie religijności protestanckiej tkwią w średniowiecznych środowiskach związanych z mistycyzmem¹. Podkreśla się przy tym szczególnie tradycje mistyki niemieckiej, która odegrała niebagatelną rolę w umysłowym

¹ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 42.

przygotowaniu reformy Marcina Lutra (1483-1546)². Ogromny wpływ na myśl reformatora wywarły również idee odrodzeniowe, niemiecki mistycyzm spekulatywny³ oraz pokłosie ruchu *devotio moderna*⁴.

Postulat reformy Kościoła w czasach Marcina Lutra nie był nowy, od wielu lat dochodziło do głosu żądanie reformy *in capite et membris*, ale daleko było do jej urzeczywistnienia⁵. Luter świadom był takiej sytuacji, nawiązując często do przeszłości w swych reformacyjnych pismach⁶. Warto przypomnieć reformatorów poprzedzających go w dziele naprawy Kościoła. Trzeba tu wymienić Piotra Waldo (ok. 1140-1217), Johna Wiklefa (ok. 1330-1384) czy Jana Husa (1370-1415), który w praskiej kaplicy betlejemskiej wzywał w czeskim, ojczystym języku do naśladowania Chrystusa, gromiąc i zachęcając do poprawy zarówno świeckie, jak i duchowne stany. Grunt pod reformację przygotowywali również Savonarola (1452-1498) we Włoszech oraz Jan Wessel (1419-1489) w Holandii. Pierwszy – naraził się swoją działalnością partii Medyceuszy, która wymogła na papieżu wyklęcie go z Kościoła w 1497 roku, a następnie spalenie na stosie w roku 1498. Drugi – pracował jako doktor teologii, między innymi w Paryżu, Groningen oraz Heidelbergu. Zmarł w wieku 70 lat, pozostawiając po sobie bogaty dorobek literacki. W chwili jego śmierci Marcin Luter miał zaledwie cztery lata. Po trzydziestu dwóch latach Luter wydał drukiem rękopisy Wessla, komentując je tak: „gdybym dzieła Wesslego przedtem czytał, mniemaliby moi przeciwnicy, że wszystko od niego zapożyczył, tak całkowicie zgadzamy się w duchu”⁷.

² Tło Reformacji, [w:] E. Cairns, *Z chrześcijaństwem przez wieki*, tłum. R. Ślăpik, Katowice 2003, s. 277-289.

³ Mistycyzm spekulatywny – postać średniowiecznego mistycyzmu, zakładająca szukanie drogi do Boga poprzez spekulacje myślowe. Przedstawiciele wywodzili się najczęściej z krajów germańskich, a za głównego reprezentanta uznaje się Mistra Eckharta.

⁴ Duchowość wieków reformacji w: *Spiritualities in the Age of Reformation: 1450–1700*, [w:] P. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, op.cit., s. 106-139.

⁵ S. Hendrix, *Martin Luther, Reformer*, [w:] *The Cambridge History of Christianity. Reform and Expansion 1500–1660*, red. Po-Chia Hsia, t. 6, Cambridge 2007, s. 3-19.

⁶ W. Benedyktowicz, *Reformatorski zwrot w teologii*, „Z Problemów Reformacji”, nr 6, Ośrodek Wydawniczy „Augustana”, Bielsko-Biała 1994.

⁷ J. Tulloch, *Luther*, London 2008, s. 43.

2.2. Duchowość epoki reformacji

By można było właściwie naświetlić problemy związane z postrzeganiem mistycyzmu przez Marcina Lutra, trzeba rzucić nieco światła na duchowość epoki oraz intelektualne korzenie reformacji⁸. W tym celu nieodzownie należy wspomnieć o kilku średniowiecznych postaciach. Niebagatelny wpływ na sposób postrzegania relacji między Bogiem a człowiekiem miał teolog i mistyk Bernard z Clairvaux. Wydaje się, że najważniejsze dla jego mistycznej teologii były kazania do biblijnej Pieśni nad pieśniami. Centralną rolę pełniło w nich doświadczenie religijne, dokonujące się wewnątrz biernego podmiotu wyrażone przez silny afekt⁹. Istotna jest również modlitwa oraz spotkanie, którego celem jest zstąpienie Słowa w głębie duszy aż do ich zjednoczenia¹⁰. Ze względu na opis miłosnego dialogu przyjął się wspominany wcześniej termin „mistyka oblubieńcza”.

Pobożność Bernarda przejawiała się także w rozważaniu tajemnic życia Chrystusa, poczynawszy od jego narodzin aż do śmierci. Doświadczenia, jakie miał na tej drodze, zwykle nazywa się mistyką Jezusa, cierpienia lub po prostu mistyką krzyża. Na Bernarda z Clairvaux powołuje się mistyka franciszkańska, a od XIII wieku mistyka kobieca. Zachowało się ponad 1500 rękopisów prac Bernarda rozpowszechnianych na terenie Europy. Wywierały one wpływ na niemiecką mistykę ludową, ruch *devotio moderna*, a także na myśl protestanckich reformatorów. Czytał je Andreas Karlstadt (1486-1541)¹¹ oraz

⁸ A.E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 1987.

⁹ B. McGinn i P. Ferris-McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 157-174.

¹⁰ Chodzi tutaj nie o wspólnotę istoty, która by jednoczyła byt człowieka z bytem Boga, lecz o wspólnotę przez podobieństwo, które opiera się na doskonałej zgodności woli. Kochać Boga dla Niego samego, tak jak Bóg kocha siebie, to tyle co dostroić naszą wolę do Jego woli; to znaczy, nie przestając być sobą, być nieodróżnialnym od Boga. Warto w tym miejscu zauważyć, że współczesna zielonoświątkowa optyka prorockiego wymiaru modlitwy kontemplacyjnej prowadzącej do komunii z Bogiem zaznacza się obecnością i częściową recepcją elementów idei m.in. Ojców pustyni, Bernarda z Clairvaux oraz Teresy z Ávila, podkreślając scalenie prowadzące przez uniesienie duchowe do zjednoczenia z Bogiem. Zob. J. Goll, *Widzieć niewidzialne*, Wrocław 2011, s. 251-269.

¹¹ Szerzej na temat wpływu medievalnego mistycyzmu na myśl Andreasa Karlstadta w: C. Lindberg, *The European Reformations*, Oxford 1996, s. 92-96. Pomimo wspomnianych powyżej wpływów Karlstadt zajął ostatecznie stanowisko, że wszelkiego rodzaju tajemniczym oraz sakramentalnym obrządkom należy się przeciwstawić. Tego typu poglądów bronił w sporze o interpretację Wieczery Pańskiej prowadzonym z Marcinem

Jan Kalwin (1509-1564)¹². Ze względu na pojęcie doświadczenia oraz teologię krzyża cenił je wysoko Marcin Luter, który zainspirowany myślą Bernarda tworzył własną koncepcję teologii przedstawioną w tzw. Tezach Heideberskich¹³. Jego zdaniem Boga nie można poznać dzięki rozumowej analizie, lecz jedynie w duchowym doświadczeniu krzyżowej śmierci Jezusa. Podobnie dla Bernarda prawdziwe poznanie Boga polega na osobistym, głębokim doświadczeniu miłości Jezusa. Bernard z Clairvaux zaszczerpił w duchowości europejskiej pogląd, że bez głębokiej wiary, karmiącej się modlitwą, kontemplacją i osobistą relacją z Bogiem, rozważania o Bożych tajemnicach mogą się okazać jedynie ćwiczeniem intelektualnym, tracąc przy tym wszelką wiarygodność. Pięknym XX-wiecznym przykładem kulturowego połączenia postrzegania pokrewieństwa myśli Bernarda z Clairvaux oraz Marcina Lutra jest rzeźba znajdująca się w pocysterskim kościele w Altenbergu. Wykonana w brązie przez Wernera Franzena figura ukrzyżowanego Chrystusa obejmuje klęczących i modlących się u jego stóp teologów krzyża: Marcina Lutra i Bernarda z Clairvaux¹⁴.

Niemiecka mistyka ludowa, docierając do szerokich mas odbiorców¹⁵, stała się inspiracją dla wielu ascetycznych formacji religijnych, zwanych grupami Wspólnego Życia oraz Przyjaciół Bożych¹⁶. Członkowie takich społeczności starali się wspólnie dążyć do świętości, skłaniając się bardziej ku praktykowaniu swojej duchowości niż jej teoretycznej podbudowie. W latach 1339-1343 społeczności takie działały na terenie Bazylei, a na-

Lutrem. Opis wspomnianego sporu w: J.H. Merle d'Aubigne, *Historia Reformacji szesnastego wieku*, tłum. J. Pindór, t. 3, Cieszyn 1888.

¹² A.E. McGrath, *Shapers of Protestantism: John Calvin*, [w:] *The Blackwell Companion to Protestantism*, red. A.E. McGrath i D.C. Marks, Oxford 2004, s. 53-66.

¹³ W kwietniu 1518 roku Marcin Luter wziął udział w Dyspucie Heideberskiej, w trakcie której przedstawiciele zakonu augustiańskiego rozmawiali o teologii scholastycznej. Był tam również obecny Marcin Bucer, który od tego czasu stał się gorliwym zwolennikiem Lutra. W czasie dysputy Luter przedstawił 40 tez, z których pierwszych 28 dotyczy teologii. Dwanaście pozostałych podnosi kwestie filozoficzne. Zdaniem wielu teologów Tezy Heideberskie mają o wiele większe znaczenie niż słynnych 95 Tez, w nich bowiem znajdujemy praktycznie cały Lutrowy program reformy teologii w dojrzałej formie.

¹⁴ Rzeźba wykonana w latach 1986/87 nawiązuje do wizji św. Bernarda, w której Chrystus z krzyża wyciąga ramiona, obejmując go.

¹⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, op.cit., s. 224-225.

¹⁶ Szerzej w: J. Kłoczowski, *Wspólnoty chrześcijańskie...*, op.cit.

stępnie ich działalność rozprzestrzeniła się w dół Renu. Ważne ośrodki tego typu mistycznej religijności znajdowały się w Strasburgu i Kolonii. Z kręgami Przyjaciół Bożych łączą się nieodzownie postacie członków zakonu kaznodziejskiego Jana Taulera (1301-1361), noszącego przydomek „doctor illuminatus”, „usta niemieckiej mistyki” oraz ascetycznego mistyka Henryka Suso (1300-1366). Znając się osobiście ze wspomnianym wcześniej Mistrzem Eckhartem, tworzyli oni wielką trójkę nadreńskiej szkoły mistyki.

Spekulacje w duchu mistycyzmu Eckharta można znaleźć również u anonimowego autora *Eine deutsche Theologie*, należącego do frankfurckiego związku Przyjaciół Bożych. Marcin Luter wydał to dzieło dwukrotnie. Pierwsze, niepełne wydanie miało miejsce w 1516 roku, drugie zaś, opatrzone tytułem *Eyn Deutsch Theologia: das ist eyn edles Büchleyn vom rechten Verstand, was Adam und Christus sey, und wie Adam yn uns sterben und Christus erstehen soll*, ukazało się w Wittenberdze w roku 1518. Dzieło to streszczało istotne myśli niemieckiej mistyki XIV wieku¹⁷. Wydaje się, że o Lutrze można myśleć jako o pewnego rodzaju „mediatorze” pomiędzy średniowiecznym a postreformacyjnym sposobem myślenia o Kościele. Widać to w jego poglądach, w których stara się bronić św. Augustyna oraz innych Ojców Kościoła¹⁸. Potępia teologię mistyczną Pseudo-Dionizego, uważając, że jest zbyt spekulatywna, czyta natomiast z uwagą i uznaniem kazania Taulera¹⁹, widząc w nim wielkiego teologa²⁰. Odczuwając głęboko potrzebę przełożenia teologii na życie wewnętrzne, odkrył w tych kazaniach autentyczne przeżycie. Była to teologia, o której marzył reformator z Wittenbergii. Nie była przepełniona teoretycznymi spekulacjami, ale prowadziła do budowania wiary odnajdywanej w głębi duszy²¹. Przypomnijmy, że „głębia duszy” to ważna kategoria dla całej nadreńskiej mistyki, stanowiąca pewnego rodzaju odpowiednik „twierdzy wewnętrznej” oraz „iskierki” występujących u innych mistyków chrześcijańskich.

¹⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, op.cit., s. 225.

¹⁸ G. Rupp, *The Righteousness of God*, London 1953, s. 194.

¹⁹ *The Cambridge History of Christianity...*, op.cit., s. 8.

²⁰ Szerzej w nienowej już, ale nadal wznawianej pracy: R. Jones, *The Influence of the Mystics on Martin Luther*, op.cit.

²¹ W. Szymona, *Wznosić się bez końca*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/wznosic.html>, dostęp 31.12.2009.

W tym „symbolicznym” miejscu wewnątrz człowieka dokonuje się zjednoczenie duszy z Bogiem, do którego nawołuje w swych kazaniach Tauler: „Wróć do głębi i tam pozostań, nasłuchując uważnie wołającego w tobie głosu Ojca”²² [...] O jak niewymowny owoc zrodziłby się z tej głębi, gdyby duch oświecony – wznosząc się ponad swoje naturalne możliwości – rzucił się w Boską otchłań!”²³ Tauler twierdził, iż wspomniana „głębia” stanowi miejsce zamieszkiwania i niezwykłego działania Ducha Świętego: „Duch Święty przyjdzie do ciebie, napęlni cię, zamieszka w tobie. I jeśli będziesz się stosował do wszystkich tych pouczeń, dokona w tobie rzeczy niezwykłych”²⁴. O wpływie, jaki wywarł Jan Tauler na wczesną teologię Lutra, świadczyć może fragment listu reformatora napisanego do Spalatina (Georg Burkhardt, 1484-1545): „Jeśli pragniesz poznać zdrową naukę po niemiecku w starym dobrym stylu, sięgnij po kazania Jana Taulera, gdyż ani po łacinie, ani w naszym języku nie widziałem nic bardziej zasługującego na zaufanie i bardziej zgodnego z Ewangelią”²⁵.

W murach klasztoru w Erfurcie, w trakcie odbywania nowicjatu i pierwszych lat życia zakonnego, Luter zdobył wykształcenie pozwalające mu na zapoznanie się z nowymi prądami w myśli europejskiej. Hasło *ad fontes* zapłodziło młodego mnicha do poszukiwań tych źródeł w tekście biblijnym. Znany jest powszechnie wpływ, jaki wywierali na Lutra wielcy humaniści jego epoki. Początkowa neutralność humanizmu renesansowego pozwoliła na ideowe zaangażowanie duchowieństwa katolickiego, a badania nad literaturą starożytną i filozofią finansowane były niejednokrotnie przez papieży. Marsilio Ficino (1433-1499) oraz inni koryfeusze Akademii Platńskiej we Florencji bliscy byli jeszcze wówczas koncepcjom związanym ze światopoglądem chrześcijańskim²⁶. Poglądy heterodoksyjne wprowadził do humanizmu dopiero kabalistyczno-astrologiczny mistycyzm Mirandoli (1463-1494), Paracelsusa (1493-1541) oraz Reuchlina (1455-1522). Trzeba tutaj koniecznie wspomnieć o postaci wielkiego myśliciela, humanisty, teologa i pisarza Erazma z Rotterdamu

²² J. Tauler, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1985, kazanie 29.

²³ Ibidem, kazanie 28.

²⁴ Ibidem, kazanie 25.

²⁵ F. Bevan, *Three Friends of God. Records from the Lives of John Tauler, Nicholas of Basle, Henry Suso*, Grand Rapids 2000, s. 35.

²⁶ J. Braun, *Złudzenia humanizmu pozachrześcijańskiego*, [w:] *Kultura jutra czyli Nowe Oświecenie*, red. J. Braun, Warszawa 2001, s. 132.

(1467-1536), który postulował powrót do źródeł chrześcijaństwa, wpływających z tekstów biblijnych. Zachęcał też do skorzystania z dziedzictwa starożytności, przygotowując wydania dzieł klasyków, m.in. Arystotelesa, Seneki Młodszego, Cycerona oraz Ojców Kościoła, np. Ambrożego, Augustyna, Bazylego, Hieronima oraz Ireneusza²⁷.

Jak twierdzi Juliusz Domański, twórczość Erazma z Rotterdamu była przesiąknięta duchem reformacji, ale on sam nigdy nie zerwał z Kościołem katolickim. Prezentowane przez Erazma poglądy doprowadziły do jego konfliktu zarówno z katolicyzmem, jak luteranizmem i innymi nurtami reformacji²⁸. Erazm wydaje się w swym pojmowaniu chrześcijaństwa akcentować treści moralne i praktyczne, traktując chrześcijaństwo jako sposób życia. Chrześcijan cechować powinna, jego zdaniem, wysoka jakość etyczna i moralna oraz szczerść ich przekonań i zachowań religijnych. Głosi postulat uwewnętrznienia chrześcijaństwa, jako przemieniającej wiernych realizacji prawd zawartych w Ewangeli. Z takiej perspektywy mocno tracą na znaczeniu obrzędy i symbole religijne²⁹. Trudno oprzeć się skojarzeniu postulatów „uwewnętrznienia chrześcijaństwa” Erazma ze wspomnianą już „głębią” mistyki nadreńskiej oraz ideami głoszonymi przez Lutra³⁰. Erazm zerwał jednak po roku 1525 z ruchem reformacyjnym, prowadząc słynną polemikę z Lutrem dotyczącą wolności woli ludzkiej oraz wartości uczynków (*De libero arbitrio diatribe*, 1524). Będąc filologiem, pracował nad greckim wydaniem Nowego Testamentu (1516), którego przekład stał się podstawą niemieckiego tłumaczenia Biblii dokonanego przez Lutra³¹.

Mając na uwadze wspomniane już zaangażowanie Marcina Lutra w promowanie teologii zjednoczenia z Bogiem, zawartej w *Theologia Germanica*³², a także dostrzegając wspomniane powyżej idee religijne oraz przemiany

²⁷ O wspólnych elementach w poglądach Erazma i Lutra w: R. Bainton, *Tak oto stoję. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, tłum. W. Maj, Katowice 1995, s. 114-117.

²⁸ J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Warszawa 2001.

²⁹ *Erazmianizm*, <http://ptta.pl/pef/pdf/e/erazmianizm.pdf>, dostęp 2.01.2010.

³⁰ Na temat relacji między mistyczną wiarą i moralnym życiem w myśli Lutra czytaj: *On the Relationship between Mystical Faith and Moral Life in Luther's Thought*, „Bulletin Lutheran Theological Seminary”, t. 55, nr 1, Gettysburg 1975, s. 21-35.

³¹ *Encyclopedia of Protestantism*, red. J. Gordon Melton, New York 2005, s. 277.

³² *Theologia Germanica (Theologia Deutsch)* – praca ta została odkryta i opublikowana w 1516 roku przez Marcina Lutra, który wypowiadał się o niej w ten sposób: „Po Biblii i Augustynie nie miałem w ręce książki, z której dowiedziałbym się więcej o Bogu,

kulturowe towarzyszące czasom reformacji, trzeba zadać sobie dość kontrowersyjne w świetle zwyczajowego postrzegania Marcina Lutra pytanie, czy Luter był mistykiem? Referowane poniżej badania i obserwacje teologiczne stanowią próbę przedstawienia Lutra w nowej optyce. Stanowiska badaczy ukazane poniżej pozwolą na nakreślenie pełniejszego i bardziej zróżnicowanego obrazu poglądów Lutra oraz skomplikowanego wątku rzeczywistości historycznej, społecznej i kościelnej pierwszej połowy XVI wieku. Obraz protestanckiej mistyki został z czasem zaciemniony, zaś jej bogata tradycja historyczna popadła w zapomnienie od czasu radykalnego jej odrzucenia przez Alberta Ritschla (1822-1889)³³, który stał na stanowisku, że teologia luterska nie może opierać się na metafizycznych argumentach pochodzących z indywidualnych doświadczeń wiernych. Jego zdaniem „prawda wiary” może się opierać jedynie na historycznej i teologicznej interpretacji Pisma Świętego. Uważał on, że nie jest istotne to, co dzieje się w indywidualnej świadomości wierzącego. W związku z powyższym wszelkie próby dotarcia do prawdy religijnej na drodze empirycznych doświadczeń traktowane były przez niego jako błędny sentymentalizm. Ritschl uważał, że wszelkie formy mistycyzmu obecne w pietyzmie są jedynie dekadencją próbą powrotu do przedreformacyjnych form pobożności³⁴.

Zdaniem Emila Brunnera teologia Lutra z perspektywy hermeneutycznej stoi pod znakiem prymatu teologii Słowa jako słowa zewnętrznego (*extra nos*). Jak sądzi Brunner, to nie doświadczenie mistycznej jedni, ale spotkanie z zewnętrznym słowem ma kreatywną moc. By podkreślić swoje stanowisko w kwestii sposobu komunikacji chrześcijanina z Bogiem

Chrystusie i człowieku oraz wszystkim, co istnieje...”. Luter, tkwiąc jeszcze w Kościele katolickim, apeluje w ten sposób do chrześcijan wszelkich przekonań, proponując drogę całkowitego zjednoczenia człowieka z Bogiem na drodze do doskonałości. Jako przykład podaje Chrystusa, który wyrzekając się grzechu i egoizmu pozwala Bogu zastąpić ludzką wolę wola Boga. W pismach Lutra publikacja nazywana jest czasem *Der Franckforter*: cytowana wypowiedź Marcina Lutra pochodzi z: *The Theologia Germanica of Martin Luther*, tłum. S. Winkworth, New York 2004, s. 9. Por. z: *The Theologia Germanica of Martin Luther*, tłum. B. Hoffman, New York 1980, s. XVI. Zobacz: *Theologia Deutsch*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 316-317.

³³ *Mistyka protestancka*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 225.

³⁴ Szerzej na temat A. Ritschla w: *Ritschl in Retrospect*, red. D. Jodock, Minneapolis 1995; A. Ritschl, *The Positive Development of the Doctrine*, Clifton 1966; D.W. Lotz, *Ritschl and Luther*, Nashville 1974; *Gottes Reich und menschliche Freiheit*, red. J. Ringleben, Göttingen 1990.

Brunner dobitnie stwierdza: „Albo mistyka, albo Słowo Boże”³⁵. Stanowisko Brunnera wpisuje się w nurt XX-wiecznej teologii dialektycznej, opozycyjnej do liberalnego protestantyzmu. Czołowym przedstawicielem środowiska dialektycznego był Karl Barth (1886-1968), podkreślający nieskończoną różnicę jakościową między Bogiem a ludźmi³⁶.

Poszukując odpowiedzi na pytanie dotyczące mistycyzmu Lutra, nie wolno zapomnieć o tradycyjnych stanowiskach badaczy, którzy uważają, że mistyka nie stanowiła dla Lutra istotnej kwestii teologicznej. Według Bogusława Milerskiego poważnym problemem jest pytanie, czy doświadczenia duchowe Lutra można utożsamić z doświadczeniem mistycznym. Za bezsporny fakt należy uznać, że wpływ niemieckiej mistyki jest w pismach Lutra wyraźnie widoczny, zwłaszcza w pismach o charakterze budującym³⁷.

Badania porównawcze prezentowane poniżej stanowią próbę zreferowania nowych publikacji oraz stanowisk badawczych dotyczących duchowości wittenberskiego reformatora. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w polskiej literaturze nie ma wzmianek na temat badań dotyczących mistycyzmu Lutra prowadzonych w Finlandii. Od roku 1970 toczy się dialog między przedstawicielami Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego i Kościoła Luterńskiego Finlandii mający na celu badania i wspólną interpretację podobnych wątków występujących w ich teologii. Współczesny, oficjalny dialog wspólnej Komisji Luteransko-Prawosławnej rozpoczął się w 1981 roku w finlandzkim mieście Espoo³⁸.

³⁵ E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, [w:] *Anfänge der dialektischen Theologie*, red. J. Moltmann, t. 1, München 1985, s. 279-289.

³⁶ Ch. Gresham, *Teologia XX wieku*, tłum. K. Pawłusiów, Warszawa 1999, s. 53-58.

³⁷ *Luter Marcin*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 169. Powściągliwość Lutra w stosunku do mistycyzmu umacniali niektórzy jego zwolennicy, którzy pod wpływem tradycji mistycznych, łączących się częściowo z myślą apokaliptyczną późnego średniowiecza, opowiadali się za linią radykalną, na którą on sam nie mógł się zdobyć. Por. z: *Leksykon mistyki*, op., cit., s. 225.

³⁸ Rosyjski Kościół Prawosławny prowadził też rozmowy z Radą Kościoła Ewangelickiego w RFN (od roku 1959) i ze Związkiem Kościołów Ewangelickich w NRD (od roku 1974). Z kolei Rada Kościoła Ewangelickiego w RFN podjęła osobne rozmowy z Patriarchatem Konstantynopola (od roku 1969) i Rumuńskim Kościołem Prawosławnym (od roku 1979), a Związek Kościołów Ewangelickich w NRD z Kościołem Prawosławnym Bułgarii (od roku 1978). Dane podaję za: <http://www.luteranie.pl/pl/index.php?D=1507>, dostęp 1.02.2011.

2.3. Marcin Luter wobec mistycyzmu

Prawosławny Wschód akcentował kościelną mistykę, którą Siergiej Bułgakow nazywa „oddechem prawosławia wypełniającym swą atmosferą wnętrza kościołów”³⁹. Można by zadać sobie pytanie: jaki ma związek teologia Marcina Lutra z duchowością prawosławia i gdzie znajdziemy naukę o przeobstwieńiu⁴⁰ w teologii ewangelickiej?⁴¹ Wspomniany temat stał się przed ponad trzydziestu laty przedmiotem badań naukowych prowadzonych przez jednego z fińskich teologów luterzańskich. Tuomo Mannermaa zadał sobie pytanie, czy przeobstwieńie jako temat badań nad teologią Lutra stanowi jedynie sofistyczny paradoks bez realnej treści?⁴² Pomimo że może brzmieć to dość zaskakująco dla ewangelików, jednakże dzięki wieloletnim badaniom nad dorobkiem wittenberskiego reformatora można mówić o dość wyraźnym podobieństwie strukturalnym między luterzańskim ujęciem doktryny o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę a prawosławną doktryną o przeobstwieńiu⁴³.

Mannermaa zauważył, iż w Dyspucie Heidełberskiej Lutra łacińskie słowo *deificatio* pada częściej niż pojęcie *theologia crucis*⁴⁴. Według Mannermy wszędzie tam, gdzie w komentarzach oraz kazaniach bożonarodzeniowych Luter mówi o prawdziwym wcieleniu Syna Bożego, ociera się on o prawie realny udział człowieka w Bóstwie Chrystusa obecny w prawo-

³⁹ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok – Warszawa 1992, s. 161.

⁴⁰ Szerzej na temat przeobstwieńia w: T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 51-79.

⁴¹ Szerzej w: J. Heubach, *Luther und Theosis*, Ratzeburg 1990.

⁴² Szerzej w: T. Mannermaa, *Theosis as a Subject...*, op.cit., s. 37-48; T. Mannermaa, *Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective*, [w:] *Union with Christ* Cambridge 1998, s. 25-41.

⁴³ Szerzej w: *The New Finnish Interpretation of Luther*, red. C.E. Braaten oraz R.W. Jenson, [w:] *Union with Christ*, Cambridge 1998.

⁴⁴ Szerzej o mistycznym elemencie w klasycznej teologii reformacyjnej w: B. McGinn, *Mysticism*, [w:] *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, red. H.J. Hillerbrand, t. 3, New York 1996, s. 119-124. Por. z: A.M. Haas, *Luther und die Mystik*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1986, nr 60, s. 177-207. E. Iserloh, *Luther's Christ-Mysticism*, [w:] *Catholic Scholars Dialogue with Luther*, red. J. Wicks, Chicago 1970, s. 37-58.

sławnej soteriologii⁴⁵. W bożonarodzeniowym kazaniu z 1514 roku Martin Luter twierdzi, że:

Tak jak Słowo ciałem się stało, tak jest z całą pewnością konieczne, ażeby ciało stało się Słowem. Właśnie dlatego Słowo staje się ciałem, ażeby ciało stało się Słowem. Tak więc Siła staje się bezsilna, ażeby słabość stała się potężna. Logos przybiera naszą postać, nasz kształt, obraz i podobieństwo, ażeby nas swoim obrazem, postacią i podobieństwem przyoblekł. Tak więc Prawda staje się głupia, ażeby głupota mogła stać się mądrością, i tak we wszystkich innych rzeczach, które są w Bogu i w nas, kiedy On przyjmuje wszystko to, co nasze jest, aby przekazać nam to, co Jego⁴⁶.

Wśród badaczy panuje dość powszechny pogląd, iż Luter korzysta tutaj z myśli Atanazego Wielkiego (ok. 295-373), który twierdził: *Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus!*⁴⁷ Zdaniem reformatora wspomniane przebóstwienie ma się dokonywać dzięki Duchowi Świętemu, „ożywiającemu i udzielającemu wiary w osobę Chrystusa ukrzyżowanego oraz zmartwychwstałego”. Dzięki Jego ofierze grzeszny człowiek może zostać nazwany przez Boga sprawiedliwym. Jest to sprawiedliwość pasywna (*iustitia Dei passiva*). Nie ma tutaj żadnej zasługi ze strony wierzącego, działa jedynie udzielona mu łaska (*sola gratia*). Bóg przemienia grzesznika w świętego, jednocześnie przeznaczając siebie na potępienie. W komentarzu do Listu do Galacjan Luter stwierdza, że Jezus, niosąc pełną listę grzechów świata, stał się największym grzesznikiem, jakiego znała ludzkość. Dzięki odkupieniu i udziale grzesznika w Bożej świętości, przywrócony zostaje pierwotny stan *imago Dei*. Na krzyżu następuje zatem pewnego rodzaju „radosna zamiana” *fröhlicher Wechsel*, o której wspomina traktat *O niewolnej woli*⁴⁸ skierowany przez Lutra przeciwko Erazmowi z Rotterdamu.

⁴⁵ D. Bruncz, *Nauka o przebóstwieniu w teologii ewangelickiej?*, „Magazyn Teologiczny Semper Reformanda”, styczeń 2003.

⁴⁶ *Martin Luthers Werke – Kritische Gesamtausgabe*, t. 1, Weimar 1883, s. 28. Cytat w tłumaczeniu D. Bruncza.

⁴⁷ „Z tego powodu Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”. *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, t. 1, nr 28, s. 27-28. Pełna zdigitalizowana wersja *Martin Luthers Werke, Weimar 1883-1929* znajduje się w serwisie internetowym: <http://www.lutherdansk.dk/WA/D.%20Martin%20Luthers%20Werke,%20Weimarer%20Ausgabe%20-%20WA.htm>, dostęp 2.02.2011.

⁴⁸ M. Luther, *De servo arbitrio*, [w:] *Luthers Werke*, t. 3, Berlin 1966, s. 94-293.

Pomimo występujących podobieństw pomiędzy luterzańskim a prawosławnym spojrzeniem na przebóstwienie, nie można zapominać o bardzo istotnych różnicach, związanych choćby z synergizmem, który w teologii ewangelickiej zdaje się zupełnie wykluczony. Oprócz badaczy związanych z ośrodkami akademickimi podobieństwa pomiędzy prawosławną i luterzańską soteriologią dostrzega również środowisko konfesyjne. W trakcie uroczystości związanej z podpisaniem przez Światową Federację Luterzańską oraz Kościół rzymskokatolicki wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, co odbyło się 31 października 1999 roku w Augsburgu, metropolita Rumuńskiej Cerkwi Prawosławnej w Niemczech arcybiskup Serafin powiedział:

podpisanie [...] Deklaracji o Usprawiedliwieniu jedynie przez wiarę, [...] w zupełności odpowiada starej, prawosławnej tradycji Przemienienia i przebóstwienia człowieka. Owo wydarzenie zakończyło prawie niedorzeczne nieporozumienie między chrześcijanami. Wiara chrześcijańska pogłębia przekonanie, że duch i rozum nie są boskie same z siebie, ale muszą zostać przebóstwione, uświęcone. Uświęcenie nie dokonuje wyobcowania z tego świata, ale z jeszcze większą siłą prowadzi do niego, ponieważ sam Bóg w porcorze przyjął ciało historii⁴⁹.

Z podobnymi wnioskami występują protestanccy badacze skupieni wokół internetowego forum teologicznego *Online Journal of Public Theology, The Place for Protestant Pastors and Scholars*⁵⁰. W publikacji dotyczącej mistycznej teologii Marcina Lutra autorstwa Erica Swensona przedstawiona jest dyskusja na temat możliwości partycypowania człowieka w życiu Boga⁵¹. Twierdzi on między innymi, iż istnieje niezaprzeczalny związek pomiędzy teologią Lutra a mistycyzmem. Kluczem do nieporozumień jest, jego zdaniem, niewłaściwe zrozumienie doktryny o usprawiedliwieniu, przemieniającej grzesznika w sprawiedliwego. Swenson powołuje się szeroko na wspomniane już wcześniej wyniki fińskich badań dotyczących obecności *theosis*⁵² w pismach

⁴⁹ *Heil – Heiligung – Heiligkeit von Erzbischof Serafim, Metropolit von Deutschland*, <http://www.oki-regensburg.de/heilig.htm>, dostęp 6.01.2010.

⁵⁰ *Online Journal of Public Theology*, <http://www.pubtheo.com>, dostęp 6.01.2010.

⁵¹ E.J. Swenson, *Luther's Mystical Theology*, tekst artykułu w archiwum autora. Por. G. Rupp, *The Righteousness of God*, op.cit., s. 182.

⁵² *Gr. theosis*, łac. *deificatio*: deifikacja, przebóstwienie – według św. Ireneusza z Lyonu, św. Atanazego Wielkiego oraz innych Ojców Kościoła – cel wcielenia. Ludzie już stworzeni na obraz i podobieństwo Boże dzięki łasce mogą mieć udział w życiu Bożym na zasadach dobrowolnego dopuszczenia człowieka przez Boga do współudziału w Jego życiu

Lutra⁵³. Przyjmuje też ustalenia poczynione na Uniwersytecie w Helsinkach przez Mannermę, podkreślając, że właśnie te badania otworzyły drogę do dialogu pomiędzy Kościołem Ewangelicko-Luterańskim w Finlandii a rosyjską Cerkwią prawosławną.

Rzeczywista obecność Chrystusa w wierzących jest postrzegana przez Swensona jako jedna z podstawowych kwestii w teologii Lutra, pozwalająca właściwie zrozumieć jego naukę o usprawiedliwieniu. Taka „realna” obecność związana jest z ontologicznym rozumieniem teologii. Nacechowana ontologicznie teologia stwierdza, że dane zjawisko „jest” częścią misterium Chrystusa, nie zaś, że to misterium jedynie „przypomina”. Teologiczne problemy rodzą się, zdaniem Swensona, z nazbyt poetyckiej interpretacji języka Lutra, tłumiącej jego dynamizm. Niewielu zachodnich teologów przed Karlem Barthem⁵⁴ zdołało ująć moc przemieniającego życie Słowa tak dynamicznie, jak zrobił to Luter, twierdząc między innymi, że jeśli Pismo powiada, że wierzący jest „w Chrystusie”, to należy to rozumieć literalnie jako opis rzeczywistości, w której znajduje się ten wierzący. We wschodniej tradycji chrześcijaństwa nie istniał nigdy ostry podział oddzielający teologię od mistycyzmu. Nie będąc sobie przeciwstawiane, współpracowały ze sobą, tworząc spójny system⁵⁵. Władimir Lossky twierdził nawet, że bez mistycyzmu trudno jest mówić o istnieniu teologii⁵⁶.

i boskiej naturze. Szerzej w: G. O’Collins i E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. J. Ożóg i B. Żak, Kraków 2002 s. 31, 145. Uczestnikiem przeobóstwienia jest mistyk, którym według tradycji prawosławnej powinien być każdy chrześcijanin, a nie tylko wybitne jednostki, zaś przeobóstwienie stanowi dzięki Chrystusowi przeznaczenie i cel ludzkiej egzystencji. Por. z: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 154.

⁵³ *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, red. C.E. Braaten i R. Jenson, Cambridge 1998.

⁵⁴ Punktem wyjściowym rozważań Bartha były słowa: *Dominus dixit* — „Pan przemówił”. Teologia, jako ludzka mowa o Bogu, może być, według niego, tylko wsłuchiwaniami się w mowę Boga, przemyśleniem tej mowy i jej wtórną artykulacją. Ta całkowita koncentracja na słowie Bożym sprawiła, że nazwano ją teologią słowa.

⁵⁵ Wydaje się, że pomimo pewnych trudności doświadczanych przez katolickich mistyków ich teologia znalazła również swoje miejsce w doktrynie Kościoła. Większość Doktorów Kościoła, których figury znajdują się na frontonie głównego kościoła rzymskiego katolicyzmu, czyli bazylice laterańskiej, było mistykami.

⁵⁶ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood 1976, s. 8-9. Polski przekład: W. Losski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.

Kluczowym słowem dla mistycyzmu Lutra wydaje się „doświadczenie”. Osobiste doświadczenie Lutra na drodze poszukiwania akceptacji i łaskowości Boga stało się doniosłym impulsem dla narodzin reformacji⁵⁷.

Swenson podkreśla, że Luter również w trakcie swojej akademickiej kariery nauczał, że wszyscy wierni potrzebują jednocześnie obiektywnej prawdy i osobistego doświadczenia, nauki i modlitwy, teologii i mistycyzmu, czyli innymi słowy, wierzący potrzebuje teologii mistycznej⁵⁸. W serii wykładów poprzedzającej egzegezę Listu do Rzymian Luter stwierdza, że psalmy należy czytać „proroczco” i chrystologicznie, uznając je za „modlitewnik” Chrystusa⁵⁹. W wykładach na temat Psalmu 45 Luter daje przykład takiego mistycznego zrozumienia tekstu. Jest to psalm królewski, napisany jako pieśń na zaślubiny monarchy. W swym komentarzu Luter odwołuje się do tekstu opisującego dialog kochanków zawarty w Pieśni nad Pieśniami (PnP 2,16). Kochankowie, którzy rozumiani są tutaj jako Chrystus i jego oblubienica (Kościół), należą do siebie (PnP 6,3). Są sobą zafascynowani, nie dostrzegają w sobie żadnej skazy. Tęsknią za sobą i chcą być tylko dla siebie (PnP 2,16), patrzeć na siebie (PnP 7,1). Ich miłość jest „pożęta jak śmierć” (PnP 8,6). Są sobie oddani nawzajem, a ona oddaje mu to, co nazywa „murem obronnym i basztami”, czyli swoje ciało. Właśnie przez to, że traktuje je jak twierdzę, zyskuje uznanie oblubieńca (PnP 8,10). Kochankowie należą tylko do siebie⁶⁰. Pieśń śpiewana przez oblubienicę kierowana jest do ukochanej przedstawianej w liczbie pojedynczej jako *Jedidiah*⁶¹. Według Lutra oznacza to, iż Chrystus i jego Kościół jednoczą się,

⁵⁷ Duchowość Marcina Lutra cechowała duża wrażliwość na przeżywanie w trakcie doświadczeń religijnych *misterium tremendum*. Wspomnieć tu można choćby traumatyczne przeżycie grzmotów i błyskawic, które skłoniły Marcina Lutra do złożenia ślubów św. Annie, lub paraliżujący strach, płynący z przemyśleń na temat odprawiania mszy przez grzesznego człowieka, który towarzyszył mu w trakcie mszy prymicyjnej w 1507 roku.

⁵⁸ He taught that all the faithful needed both objective truth and personal experience, study and prayer, theology and mysticism, that is, mystical theology. Cytat pochodzi z: E.J. Swenson, *Luther's Mystical Theology*, op.cit.

⁵⁹ J. Wicks, *Luther and His Spiritual Legacy*, Wilmington 1983, s. 62.

⁶⁰ *Luther's Works*, t.10: *First Lectures on the Psalms I: 1-75*, red. J.J. Pelikan, H.C. Oswald i H.T. Lehmann, Saint Louis 1999, s. 207. Por. M. Luther, *Die erste Psalmenvorlesung*, [w:] *Luthers Werke*, t. 5, Berlin 1966, s. 39-221.

⁶¹ *Jedidiah* (hebr.), imię oznaczające „ukochany przez Jahwe”, nadane przez proroka Natana Salomonowi jako znak łaski Bożej w dniu jego narodzin (2 Sm 12,25).

tworząc jedno mistyczne ciało⁶². W swym komentarzu do psalmów Luter mówi językiem znanym nam z pism średniowiecznych mistyków, łatwo znaleźć charakterystyczne dla mistyki oblubieńczej odwołania do mistycznego zjednoczenia oraz pary młodej w trakcie miłosnego aktu.

Swenson twierdzi, że koncepcja mistycznego zjednoczenia występująca u „wczesnego” Lutra stała się przyczynkiem do jego ewangelicznego przełomu. Waga, jaką przykłada on do Słowa działającego w najgłębszych zakamarkach serca, oraz jego chrystologiczno-pneumatologiczne⁶³ podejście jest bardzo wyraźnie widoczne w jego pismach. „Słowo” głoszone w Duchu nigdy nie pozostaje bez rezultatu w wierzącym⁶⁴. Luter, odwołując się często do koncepcji serca, stara się pokazać, w jaki sposób „życie” przekazywane jest z serca Boga w serce człowieka wierzącego, dlatego „On sam, nie tworzy jednorodzonego z innej osoby, jak mężczyzna z kobiety, ale pochodzi to z Jego serca”⁶⁵. Łaska Ducha Świętego musi zostać wlana do ewangelicznych nowych bukłaków (Mt 9,17), którymi są dusze wierzących, oczyszczone i ukształtowane przez Słowo Boże, gotowe by stać się domem Chrystusa przepełnionym miłą wonnością Ducha Świętego⁶⁶. Widać tu wyraźnie, jak niejako jednym tchem Luter naucza teologii, która jest głęboko chrystologiczna i pneumatologiczna zarazem. Przekonuje słuchaczy o potrzebie poddania się „kształtującej mocy Słowa”, przygotowującej „mieszkanie Duchowi Świętemu”. Peter Dinzelsbacher utrzymuje, że pomimo przychylnego podejścia do Taulera oraz wypowiedzi zbliżonych językowo do twórczości mistyków, próżno szukać w pis-

⁶² *Luther's Works*, t.10, op.cit., s. 207.

⁶³ Generalizacja historyczna przypisuje reformatorom trzy tendencje: po pierwsze, mistyczną wiarę w szczególną wartość nieprzekazywalnego słownie obcowania „naocznego” z Bogiem i próby interpretacji treści pozyskanych w trakcie doświadczenia mistycznego; po wtóre, humanistyczny „racjonalizm”, wyrażony w doktrynie boskiego światła dającego każdej osobie wewnętrzną moc poznania prawdy, przeciwny scholastycznym metodom racjonalizacji religii; po trzecie, idee wiary w pierwotnym protestanckim sensie pojętej jako ufność do Boga historycznie objawionego w Chrystusie, powodującej moralne odnowienie. Udana synteza tych trzech składników wydaje się treścią religii pneumatycznej. Szerzej w: R. Jones, *Spirituals Reformers in the 16th and 17th Centuries*, cytuję za: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 11.

⁶⁴ *Luther's Works*, t.10, op.cit., s. 214.

⁶⁵ Ibidem, s. 217.

⁶⁶ Ibidem.

mach Lutra mistycznej doktryny⁶⁷. Trudno jednak nie zauważyć wypowiedzi Lutra dotyczących poprawności nauczania wiary, której

trzeba nauczać poprawnie, a mianowicie chodzi o to, że jesteś tak scementowany z Chrystusem, że On i ty stanowicie jedną osobę, której składowych nie sposób rozdzielić⁶⁸. Osoba taka połączona na zawsze z Chrystusem świadczy „jestem jak Chrystus”, z kolei Chrystus odpowiada „Ja jestem jak ten grzesznik, który jest połączony ze mną, a ja z nim”. Przez wiarę jesteśmy połączeni w jedno ciało i jedną kość⁶⁹.

Usuając aspekt duchowości oraz wpływ duchowych doświadczeń z teologii Lutra, usunęlibyśmy bardzo istotny komponent niezbędny dla zrozumienia reformatora oraz jego duchowości, przekładającej się bezpośrednio na jego pisma. Przykładem jego niekonwencjonalnych stwierdzeń może być zdanie komentarza do Listu do Galacjan⁷⁰, w którym jego adresatów nazywa „Katie von Bora”, dokonując w przenośni zaślubin z Galacjanami⁷¹. We wspomnianym tekście Luter używa terminologii światłości, która podobna jest do mistycznej terminologii używanej przez teologów Kościoła wschodniego. Przeżywanie światłości niestworzonej bliskie było szczególnie Symeonowi zwanemu Nowym Teologiem⁷². Celem zilustrowania tych podobieństw przytoczę najpierw wypowiedź Symeona⁷³:

⁶⁷ *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 169.

⁶⁸ *Luther's Works*, t. 26, op.cit. s. 168.

⁶⁹ Ibidem. Luter odnosi się tutaj do Listu do Efezjan 5, 29-32: „Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (BT).

⁷⁰ M. Luther, *Galaterbrief Vorlesung*, [w:] *Luthers Werke*, t. 5, op.cit., s. 327-343.

⁷¹ Komentarz Listu do Galacjan świadczy, że Luter nauczał na temat unii z Bogiem również w późniejszych latach swego życia.

⁷² Symeon Nowy Teolog, ur. 949, zm. 12 III 1022, pod wpływem przeżyć mistycznych ok. 976 roku wstąpił do monasteru studytów, skąd został usunięty, i przeniósł się do monasteru św. Amanda, którego był igumenem; jego droga ascetyczna wzbudziła opór mnichów i kontrowersje; został usunięty także z tego monasteru, dokąd powrócił dzięki ingerencji patriarchy. Symeon kładł nacisk na przeżycie światłości niestworzonej, czemu poświęcił swoje katechezy, hymny i traktaty teologiczne. Odnawiciel tradycji hezychazmu; droga do Boga powinna wg niego prowadzić do przeżyć mistycznych jako wizji światłości Boga, ekstazy i przeobstwienia.

⁷³ W chwili obecnej nie sposób oddzielić rzeczywistych poglądów autorów cytatów od używanej przez nich retoryki. Przyjmując jednak, że funkcję retoryki była skuteczna,

Wspomnienie Chrystusa przynosi umysłowi światło, przepędzając demony⁷⁴, światłem Trójcy Świętej lśniącego w czystym sercu unosi go z dala od całego świata. Kiedy człowiek doświadcza tego, to chociaż ciągle jest na ziemi, od czuwa smak nadchodzącej chwały, tak głęboko jak tylko może to uczynić, bo choć jest on przeniesiony w rzeczywistość niebiańskiej łaski, ciągle pozostaje spowity w zasłonę ciała⁷⁵.

Luter zaś powiada:

Nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Chrystus jest moją „formą” zdobiącą moją wiarę, tak jak kolorowe światło zdobi ścianę. Chrystus jest połączony ze mną i trwa we mnie. Życie, którym teraz żyję, jest Jego życiem we mnie. Prawdziwie Chrystus w jego osobie jest życiem, którym żyję. W ten sposób Chrystus i ja jesteśmy jednym. Żyjąc we mnie Chrystus znosi prawo, przekleństwo grzechu i zabija śmierć. Trwając i mieszkając we mnie, Chrystus usuwa i absorbuje wszelkie zło i cierpienie, które mnie dręczy. To połączenie z nim sprawia, że wyzwalam się spod terroru prawa i grzechu, jakby wyciągnięty z mojej własnej skóry i przeniesiony w Chrystusa i jego królestwo łaski, sprawiedliwości, pokoju, radości, życia, zbawienia i wiecznej chwały⁷⁶.

Symeon pisał na temat bardzo typowej dla Wschodu koncepcji *theosis* następująco:

Syn Boży stał się synem człowieczym, aby nas, ludzi, synów Bożych, jako ród podnieść przez łaskę, do tego kim On sam jest w swej naturze, ofiarując nam królestwo niebieskie, które jest w nas⁷⁷, instruując że nie powinniśmy

racjonalna argumentacja prowadząca do przekonania słuchaczy o swoich poglądach, można przyjąć, iż ich wypowiedzi stanowią ilustrację rzeczywistych przekonań. Dopiero w epoce baroku retoryka została zdominowana przez azjanizm, charakteryzujący się przerostem formy nad treścią, stylem wybujałym, obfitującym w tropy i figury retoryczne. Szerzej na temat Symeona Nowego Teologa w: S.M. Burgess, *Holy Spirit, Doctrines of: The Medieval Churches*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 750-751.

⁷⁴ Jednym z opisywanych w biografii mistyków charyzmatów jest władza wypędzania demonów. Szerzej w: *Demony*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 53-54. Charyzmat ten jest wyraźnie obecny w praktyce religijnej współczesnego ruchu zielonoświątkowego w Polsce i na świecie. Zob. A. Migda, *Egzorcyzm pentakostalny*, Warszawa 2010.

⁷⁵ *Symeon the New Theologian: The Practical and Theological Chapters and the Three Theological Discourses*, Kalamazoo 1982. Cytat podaje za: E.J. Swenson, *Luther's Mystical Theology*, op.cit.

⁷⁶ *Luther's Works: Lectures on Galatians*, t. 26, op.cit., s. 167. Por. M. Luther, *Galat-erbrief Vorlesung*, op.cit., s. 327-343.

⁷⁷ Tekst odwołuje się do fragmentu Ewangelii św. Łukasza (17, 21).

karmić się jedynie nadzieją wejścia do niego, ale wejść w jego pełne posiadanie, wołając: nasze życie jest ukryte wraz z Chrystusem w Bogu⁷⁸.

Luter nie był zainteresowany *theosis* jako środkiem do bogatszego duchowego życia, lecz ukazywał tę koncepcję jako powołanie możliwe do spełnienia poprzez powszechne kapłaństwo wiernych:

Ponieważ prawdą jest, że człowiek wspomagany przez łaskę jest czymś więcej niż człowiekiem. I rzeczywiście, łaska Boża nadaje mu postać Bożą i deifikuje go tak, że nawet Pismo nazywa go Bogiem i Bożym synem. Tak więc, jeśli człowiek ma stać się dobry, należy go pojmować jako coś więcej niż ciało i krew, staje się czymś więcej niż człowiekiem. Zaczyna się to od tego, że człowiek uznaje fakt, że sam nie jest w stanie tego dokonać i pokornie szuka łaski Bożej, całkowicie zrozpaczony swoim stanem, i wyłącznie za tym idą dobre uczynki. Otrzymanie łaski daje wolną wolę i wtedy człowiek może czynić to, co w jest w nim⁷⁹.

Swenson dostrzega i podnosi wyraźne różnice, które dzielą Symeona i Lutra. Dotyczą one wspomnianych już powyżej problemów z synergizmem. Dobrym przykładem próby ustalenia linii opisanych podziałów oraz wpływów jest referat Birgit Stolt z Uniwersytetu w Uppsali *Joy, Love and Trust: Basic Ingredients in Martin Luther's Theology of the Faith of the Heart*, wygłoszony w trakcie konferencji w Gettysburgu, 31 października 2001 roku⁸⁰, a zwłaszcza jego fragment *Was Luther a mystic?* W jej opinii wpływy, jakim Luter uległ, oraz wahania w interpretacji tego, co należy przyjąć, a co odrzucić z tradycji chrześcijańskiego mistycyzmu, spowodowane były jego wynikającą z Biblii postawą: „Wszystkiego doświadczajcie, co dobre, tego się trzymajcie” (1 Tes 5, 21 – BW).

⁷⁸ St. Simeon the New Theologian, *Writings from the Philokalia: On Prayer of the Heart, Practical and Theological Precepts*, London 1983, s. 126. Ostatnie zdanie cytowanego fragmentu odnosi się do fragmentu Listu do Kolosan 3,3: „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (BT).

⁷⁹ *Luther's Works: Sermons I*, t. 51, op.cit., s. 58. Por. M. Luther, *Predigten*, [w:] *Luthers Werke*, t. 7, op.cit.

⁸⁰ B. Stolt, *Was Luther a mystic?*, fragment referatu *Joy, Love and Trust: Basic Ingredients in Martin Luther's Theology of the Faith of the Heart*, wygłoszonego w Institute for Luther Studies, Lutheran Theological Seminary at Gettysburg w roku 2001. Tekst w archiwum autora. Zob. V.A. Shepherd, *Luther and Mystical Experience*. Materiały dydaktyczne do wykładu na temat teologii Marcina Lutra. Wykład wygłoszony w Tyndale University College w Toronto w 2006 roku. Tekst w archiwum autora.

Zdaniem Stolt, stojąc na rozdrożu europejskiego chrześcijaństwa, Luter musiał nieustannie konfrontować obecną w chrześcijaństwie tradycję mistyczną z nowymi kierunkami rodzącymi się w środowisku reformacji. Do problematyki zwalczania marzycieli i „schwarmerai” powrócę w części poświęconej „radikalnej reformacji”.

Można by długo rozważać, dlaczego wittenberski i szwajcarski ruch reformacyjny nie połączyły się w jeden silny Kościół ewangelicki? Jednym z powodów niepowodzenia rozmów Philippa Melanchtona (1497-1560), Marcina Lutra, Ulricha Zwingliego (1484-1531) i Johana Oekolampadiusza (1482-1531), prowadzonych w Marburgu w 1529 roku, były nieporozumienia dotyczące Wieczerzy Pańskiej⁸¹. Ideały religijne pochodzące sprzed reformacyjnego życia Lutra powodowały, że w trakcie komunii odczuwał mistyczną obecność Chrystusa. Zwingli doszedł do prawdy religijnej na drodze czystego rozumowania, bez doświadczeń związanych z mistycznymi walkami i odwiedzinami diabła⁸². Trudno było mu zrozumieć skłonność Lutra do szukania obecności Bożej w chlebie i winie⁸³. Wobec tak zasadniczych różnic w poglądach oraz słynnej wypowiedzi: „Wy macie innego ducha niż my” (*Ihr habt einen andern Geist*)⁸⁴, nie doszło do zjednoczenia reformacji szwajcarskiej i wittenberskiej. Luter musiał też, co bardzo istotne, uważać, aby w swych posunięciach nie stracić poparcia możliwych protektorów, co tłumaczy jego niejednokrotną zmianę poglądów oraz niechęć do „schwarmerai”. Według Stolt, przeżywając głębokie doświadczenia religijne, uznaje *mentis raptus* jako jasne poznanie wiary oraz prawdziwą ekstazę. Jego zapożyczona od Bernarda z Clairvaux definicja mistycyzmu jako mądrości pochodzącej z doświadczenia, a nie

⁸¹ R. Bainton, *Tak oto stoję. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, tłum. W. Maj, Katowice 1995, s. 301-304.

⁸² Marcin Luter twierdził, że stoczył bezpośrednią fizyczną potyczkę z szatanem. W wyniku tego doświadczenia twierdził też, iż ciałem jesteśmy poddani diabłu i obcymi gośćmi na tym świecie, którego diabeł jest księciem i bogiem. Por. z: B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, tłum. E. Rutkowski, Kraków 2001, s. 114. O depresji przeżywanej w trakcie walk duchowych Lutra w: R. Bainton, *Tak oto stoję...*, op.cit., s. 343-348.

⁸³ A. Buzek, *Historia Kościoła*, w: <http://www.luteranie.pl/www/biblioteka/dhistoria/historia-buzek/index.htm> dostęp 18.12.2009.

⁸⁴ B.L. Ramm, *An Evangelical Christology: Ecumenic and Historic*, Vancouver 1983, s. 61. Szerzej na temat Dysputy Marburskiej w: R. Bainton, *Tak oto stoję...*, op.cit., s. 301-305.

doktryny, zdaje się tutaj odsyłać do stwierdzenia *sola experientia facit theologus*. Luter nie przywiązuje jednak wielkiej wagi do tego typu doświadczeń. Uważał, że nie mogą być one celem samym w sobie, czymś, czego należałoby aktywnie poszukiwać, jak czynili spekulatywni mistycy.

Stolt odwołuje się w swych wypowiedziach do ustaleń Bengta Hoffmana, który odnosi się dość krytycznie do wcześniejszych badań prowadzonych nad intelektualnym dziedzictwem Lutra. W roku 1976 Hoffman publikuje pracę *Luther and the Mystics*, w której wysuwa argumenty za pełniejszym zrozumieniem doświadczenia wiary, którego uczestnikiem i nauczycielem był Marcin Luter⁸⁵. Twierdzi on między innymi, iż Luter został źle zinterpretowany, do czego przyczynił się logiczny intelektualizm Melanchtona, konfesjonalno-ortodoksyjny powrót do scholastyki, antykatolickie uprzedzenie wobec mistyki oraz mechanistyczno-Newtonowski pogląd na świat. Chodzi tutaj o pewien zbieg okoliczności, który przyczynił się do zanegowania subiektywnej strony teologii Lutra. Po pierwsze: w połowie XVI wieku, po śmierci Lutra mamy do czynienia ze wspomnianym już powrotem do scholastyczno-racjonalistycznej ortodoksji, w której pojęcie „Słowa” stało się wytrychem do usunięcia rzymskokatolickiej tradycji. Po drugie: ponad sto lat później teologia zapożyczyła swoje apologetyczne ramy odniesienia z Newtonowskiej nauki, która robiła wówczas błyskawiczne postępy. To, co można było wyjaśnić i naukowo zweryfikować, zgodnie ze ściśle naukowym kodeksem, stało się jedyną metodologiczną normą teologii. Teologia Lutra została zreinterpretowana przez modernistyczne myślenie przyczynowo-skutkowe, czego efektem był pogląd, że mistyczne życie nie miało dla niego znaczenia. Po trzecie: poprzez prace nad usystematyzowaniem myśli Lutra próbowano wykazać, że każdy ważny punkt jego ewangelicznej wiary stanowił całkowite zaprzeczenie jego katolickiego odpowiednika. Wynikiem takiego działania stał się pogląd, że związki Lutra z niektórymi mistykami oraz jego wiara w to, że chrześcijańskie życie jest po części bezpośrednim doświadczalnym życiem „w Bogu”, zostały pominięte w wielu publikacjach⁸⁶.

⁸⁵ B. Hoffman, *Luther and the Mystics*, op.cit. Po kilkunastu latach w środowisku szwedzkich badaczy pojawiło się uzupełnione wydanie tej pracy: B. Hoffman, *Hjärtats teologi*, Delsbo 1989.

⁸⁶ B. Hoffman, *Luther...*, op.cit., s. 101. Hoffman opisuje również, w jaki sposób XIX-wieczne, ortodoksyjne środowiska lutherańskie były negatywnie nastawione do interpretowania wszelkiego rodzaju ponadnaturalnych elementów w przekonaniach ich XVII-wiecznych poprzedników. Por. z: B. Hoffman, *Luther and the Mystics*, op.cit., s. 19.

Zdaniem Hoffmana świadomość wiary Lutra była w znaczący sposób ukształtowana przez mistyczne przeżycie. Jego język opisujący „Boga mieszkającego w sercu” był nie tylko figuratywny, lecz oparty na doświadczeniu, zaś racjonalna terminologia odnosząca się do jedności Boga i człowieka podparta była poznaniem mistycznym⁸⁷. W pismach Lutra nie znajdziemy typowych dla mistyków określeń związanych z głębią duszy (niem. *Seelengrund*) jako miejscem doświadczenia Boga. Znajdziemy natomiast jego własną kategorię, opisaną biblijnym przysłowiem *ex abundantia cordis os loquitur*⁸⁸. Mówiąc o „sercu przepelnionym”, znajdujemy się, zdaniem Birgit Stolt, w „samym centrum werbalnej aktywności Marcina Lutra”⁸⁹.

Trzeba w tym miejscu zatrzymać się nad wyjaśnieniem, co Luter rozumiał przez pojęcie „serce”. W Księdze Jeremiasza (17, 9-10) znajduje się tekst dobrze oddający treści ukryte w symbolice serca: „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i niepoprawne – któż je zgłębi? Ja, Pan, badam serce i doświadczam nerki, bym mógł każdemu oddać stosownie do jego postępowania, według owoców jego uczynków” – BT. Jak widać, symbolika biblijna serca wykracza poza fizyczny organ podtrzymujący życie, opisując serce jako organ decyzyjny, w którym myśli człowieka podlegają właściwemu osądowi⁹⁰. Psalmista z dziękczynieniem wspomina o upominającym go nocami sercu (Ps 16, 7), pozwalającym na zachowanie rozsądku⁹¹. Luter przejął biblijną symbolikę, która była obecna również w dziełach Augustyna. Odwoławszy się do kluczowego dla twórczości reformatora Listu do Rzymian⁹², widać wyraźnie, że kategoria serca pełniła tam istotną rolę⁹³.

⁸⁷ Ibidem, s. 18-19.

⁸⁸ Tekst odwołuje się do fragmentu Ewangelii: „z obfitości serca mówią jego usta” (Łk 6, 43 – BT).

⁸⁹ B. Stolt, *Was Luther a mystic?*, op.cit.

⁹⁰ Szerzej na temat symboliki serca w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 871-873. Por. *Leksykon symboli*, red. R. Jarosiński, Warszawa 1991; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2001.

⁹¹ Symbolika biblijna opisuje jeszcze jeden organ związany z sumieniem oraz gwałtownymi emocjami, są nim nerki. Nerki zestawione z sercem dają razem pełniejszy obraz symboliki związanej z ludzką duchowością.

⁹² Komentarz do Listu do Rzymian w: M. Luther, *Römerbrief Vorlesung*, [w:] *Luthers Werke*, t. 5, op.cit., s. 222-304.

⁹³ „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzyysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10, 9-10 – BT).

Emocje, stanowiące istotny komponent symboliki serca, pełnią w chrześcijaństwie niebagatelną rolę, wiele zachowań uznawanych za grzechy jest związanych głównie ze sferą uczuć, nie ze sferą intelektu czy postępowania. Wystarczy tutaj wspomnieć o zazdrości, nienawiści, chciwości, żądzy czy pysze. Podobnie ma się rzecz z przykazaniami, z których „największe” związane jest z uczuciem miłości⁹⁴.

W czasach Lutra postrzeganie bliskiego związku pomiędzy sercem a umysłem było czymś zupełnie zwyczajnym. Uważano na przykład, że serce jest siedliskiem pamięci, nosić jakiś tekst w sercu oznaczało nauczyć się go tak dobrze na pamięć, że można go wyrecytować bez zaglądania do książki. Z takim sposobem zapamiętywania wiązało się również zaangażowanie emocjonalne⁹⁵. Zdaniem Stolt luteranizm często jest posądzany o przeintelektualizowanie wiary, co według niej wynika ze złego zrozumienia Lutra. Jej zdaniem Luter usiłował znaleźć „złoty środek” pomiędzy intelektem a emocjami. Szukając Boga jedynie na drodze intelektualnego poznania, szukamy go jedynie połową serca, otrzymując pozbawione uczuć rozumowe fakty. Stolt twierdzi, że Luter pragnął szukać Boga, zwracając się do niego *per intellectum et affectum*⁹⁶. Afekt może tutaj oznaczać wszelki rodzaj emocji, od łagodnych i ciepłych przeżyć (*ethos*) związanych z radością i miłością, aż do mocnych negatywnych doświadczeń (*pathos*). Nie należy wprowadzać ostrej granicy pomiędzy emocjami a zrozumieniem intelektualnym, gdyż emocje również są drogą do zdobycia wiedzy.

„Wiara w sercu” wspominana przez Pawła z Tarsu jest dla Lutra konglomeratem myślenia i odczuwania. Bez odczuwania w „sercu” wiara jest niemożliwa. Stolt twierdzi, że w kazaniu domowym z 1537 roku na temat trzeciego artykułu credo apostolskiego, zawartego w Małym Katechizmie, Luter wymienia słowo „serce” nie mniej niż piętnaście razy. Tylko słyszeć i wiedzieć nie wystarczy, podkreśla. Ludzka istota może być odkupiona, ale dopóki nie „czuje wiary”, nie ma odkupienia w jej sercu. Luter pisze: „Papież i jego zwolennicy mogą mieć to w swoich książkach, ale ponieważ nie odczuwają tego w sercach, gardzę nimi”⁹⁷. Reakcja serca „rozpalane-

⁹⁴ „A On mu powiedział: «Będziesz miłował Pana, Boga swego, z całego serca swego i z całej duszy swojej, i z całej myśli swojej. To jest największe i pierwsze przykazanie»” (Mat 22, 37-38 – BW).

⁹⁵ B. Stolt, *Was Luther a mystic?*, op.cit.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Cyt. za: B. Stolt, *Was Luther a mystic?*, op.cit.

go płomieniem Ducha Świętego” powinna prowadzić, zdaniem Lutra, do zrozumienia Ewangelii i poznania prawdy. Miała być to wiara w działaniu. Luter daleki był od sentymentalizmu. Pragnąc zachować równowagę pomiędzy *intellectus et affectus*, twierdził w wykładzie do Księgi Rodzaju, że właściwa ocena emocjonalna (*den Affekt*) tekstu w sercu jest równie ważna jak intelektualne zrozumienie słów⁹⁸. Ci, którzy nie potrafią tego uczynić, nie mogą go poprawnie odczytać. Luter czyni rozróżnienie między tymi, którzy jedynie intelektualnie przyjmują biblijną historię jako prawdę, nazywając ten rodzaj historycznej wiary *fides historia*, oraz tymi, którzy zaangażowani są osobiście poprzez słuchanie i odczuwanie. Pierwszy rodzaj wiary jest, zdaniem Lutra, bezwartościową wiarą diabła i heretyków⁹⁹.

Emocjonalny komponent wiary prowadzi u Lutra do doświadczenia „kojącej obecności Boga”. Trzeba tu zaznaczyć, iż stanom takim mogą towarzyszyć bardzo gwałtowne emocje. Egzegeza prowadzona przez Lutra nasycona była doświadczeniami codziennego życia przebiegającego w bliskim kontakcie z Bogiem. W pewnym sensie możemy opisać jego życie jako stałą interakcję pomiędzy *vita activa* oraz *vita contemplativa*. Wiara nie jest dla niego systemem, ale dynamicznym procesem, którego centrum jest relacja z Bogiem. Doświadczenie duchowych udręk i niepokojów, wątpliwości i uczucia rozpacz (*Anfechtung*) jest dla Lutra sprawą najwyższej wagi. Rozważając Psalm 77, Luter twierdzi, że nikt, kto nie doświadczył opisanego tam niepokoju i udręki, nie jest w stanie wypowiedzieć się na temat zawartych w psalmie treści ani słuchać ich ze zrozumieniem¹⁰⁰. Nikt, kto nie jest w emocjonalnej dyspozycji, by utożsamić się z przeżyciami autorów biblijnych, nie może naprawdę doświadczyć ich treści i zgodzić się z nimi, mówiąc *Eia, vere, sic est!*

Opisując przemiany w duchowości Marcina Lutra warto również wspomnieć o transformacjach, jakie zaszły w nim, kiedy został ojcem. Widać to między innymi w jego tłumaczeniu Biblii. W Psalmie 54 (w Biblii Tysiąclecia jest to Psalm 53) Dawid zwraca się z prośbą o pogromienie jego przeciwników, w zamian oferując gotowość poświęcenia się oraz

⁹⁸ *Genesisvorlesung*, [w:] *Martin Luthers Werke*, Weimar 1911. W wersji zdigitalizowanej w: <http://www.archive.org/stream/werkekritischege42luthuoft/page/n5/mode/2up>, dostęp 2.02.2011.

⁹⁹ Omawiam za: B. Stolt, *Was Luther a mystic?*, op.cit.

¹⁰⁰ *Luther's Works, Selected Psalms II*, t. 11, op.cit. Por. M. Luther, *Die erste Psalmenvorlesung*, [w:] *Luthers Werke*, t. 5, op.cit., s. 162-165.

składania ofiar. Luter, tłumacząc to miejsce, wkłada w usta Dawida propozycję złożenia ofiary radości (*ein Freudenopfer*). Wyjaśnia to później w swoich komentarzach, twierdząc że Bóg lubi, gdy radujemy się w nim, ponieważ jest dobry, napędza serce pociechą i radością. Jak widać, koncepcja miłego i dobrego Boga Ojca zastąpiła przerażającą wizję świętości Stwórcy, z którą zmagał się jako młody mnich w klasztorze. Sam Luter tak wspominał te trudne chwile:

Ja zaś, który – żyjąc jako mnich nienagannie – czułem się wobec Boga grzesznikiem z pełnym niepokojem sumienia i nie wierzyłem, że będę mógł Go przebłagać jakimkolwiek zadośćuczynieniem z mej strony, nie tylko nie kochałem, ale wręcz nienawidziłem sprawiedliwego i karzącego grzeszników Boga i jeśli nie bluźniąc w cichości, to w każdym razie głośno szemrząc oburzałem się na Boga mówiąc: jakby nie dość było, że nieszczęśli grzesznicy na wieki zgubieni są przez grzech pierworodny i przytłoczeni wszelkiego rodzaju nieszczęciami przez przykazania dekalogu, Bóg przez ewangelię pomnożył jeszcze cierpienie i przez ewangelię grozi nam swoją sprawiedliwością i gniewem. Miałem się tak i srożyłem w swym wzburzonym sumieniu, jednak nie przestawałem zaciekle roztrząsać tego miejsca z listu Pawła [Rz 1, 17], pragnąc za wszelką cenę dowiedzieć się, co on chciał tam powiedzieć. Wreszcie, rozmyślając dniem i nocą, dostrzegłem za sprawą miłosiernego Boga właściwe powiązanie i sens owych słów: Sprawiedliwość boża objawia się w ewangelii, jak jest napisane: Sprawiedliwy z wiary żyje (Rzym. 1, 17)¹⁰¹.

Kolejny, po tzw. odkryciu z wieży, ważny zwrot w życiu Lutra oraz postrzeganiu wizerunku Boga przebiegał pod wpływem relacji z dziećmi. Wychowywany przez surowego i wymagającego ojca przenosił ten obraz na postrzeganie Boga. W wieku 42 lat Luter był zdumiony intensywnością emocjonalną towarzyszącą narodzinom dziecka. Stolt opisuje, że Luter nigdy nie podejrzewał u siebie możliwości wzbudzenia takich pokładów ciepła i czułości, które zupełnie zmieniły sposób postrzegania „ojcostwa Boga”.

Zdaniem Stolt dokonanie się takiej przemiany można zaobserwować, porównując jego wypowiedzi na temat „Ojciec nasz”. Pięć lat wcześniej w „Mszy niemieckiej”¹⁰², mówiąc o Ojcu, który jest w niebie, Luter zwracał uwagę bardziej na odległość, jaka oddziela człowieka od Boga, umieszczając go w niebiosach. Jego optyka zmienia się, a wraz z narodzinami

¹⁰¹ M. Luter, *Dzieła łacińskie*, t. 1, [w:] *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, wybór i oprac. L. Szczucki, Warszawa 1972, s. 103-104.

¹⁰² M. Luther, *Deutsche Messe*, [w:] *Luthers Werke*, t. 3, op.cit., s. 294-310.

dzieci skracą się dystans dzielący człowieka i Stwórcę. W tej nowej optyce Bóg jest prawdziwym ojcem, a wierzący prawdziwymi dziećmi zbliżającymi się do Niego w wierze i w ufnej modlitwie. Obserwując, jak pełnym ciepła głosem jego żona mówi do rozrabiającego synka, Luter stwierdza, że Bóg musi być jeszcze bardziej przyjazny, cierpliwy i pełen ciepła dla niego niż jego Katarzyna dla ich dzieci. Trzymając na kolanach małego Marcinka, Luter zastanawia się, czym takie dziecko zasłużyło na jego bezwarunkową miłość, skoro sika w pieluchy i napęnia cały dom swoim wrzaskiem. Rodzi się w nim myśl, że niezasłużona miłość jest przywilejem dzieci, że łatwiej jest, bazując na takiej miłości, zrozumieć i uwierzyć w Boga. Miłość rodzica jest silniejsza niż odraza, jaką żywi do „przepelnionej pieluszki”. W ten sposób Luter teolog uczy się od Lutra ojca¹⁰³. Myśląc o wierze w Boga, Luter łączy z nią uczucie miłości, zaufania, radości, intelektualnego zrozumienia oraz wszystkich barwnych doświadczeń¹⁰⁴.

Mannermaa twierdzi, że związek pomiędzy wiarą a miłością stanowi (*Fides concreta*) centrum wiary chrześcijańskiej¹⁰⁵. Wypowiadając się w 1521 roku na temat *Magnificat*, Luter twierdził, że Maria uwielbiała Boga sercem skaczącym z radości (*exultavit spiritus meus in Deo*)¹⁰⁶. Nikt nie może wg Lutra wielbić Boga, nie kochając go najpierw. Nikt też nie może kochać go, dopóki on sam nie pozwoli się poznać w najbardziej intymny, przepojony miłością sposób.

Unikając skrajności, a zarazem uwzględniając powyższe stanowiska badaczy, należy powiedzieć, że istnieje duże podobieństwo pomiędzy kategoriami usprawiedliwienia i uświęcenia przyjętymi przez Lutra a ortodoksyjną kategorią *theosis*?¹⁰⁷ Przeprowadzone analizy pozwalają na wy-

¹⁰³ Marcin Luter miał sześcioro dzieci. Jan urodzony 7.06.1526, Elżbieta – 10.12.1527, Magdalena – 17.12.1529, Marcin – 9.11.1531, Paweł – 28.01.1533 oraz Małgorzata – 17.01.1534 roku.

¹⁰⁴ B. Stolt, *Was Luther a mystic?*, op.cit.

¹⁰⁵ T. Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge, t. 8, Hannover 1989, s. 104. Por. P. Hinlicky i M. Mattox, *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom*, Cambridge 2010, s. 274.

¹⁰⁶ M. Luther, *Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt*, [w:] *Luthers Werke*, t. 2, op.cit., s. 133-187.

¹⁰⁷ Trzeba w tym miejscu zwrócić krytyczną uwagę, iż znaczenie poszczególnych kategorii uzależnione jest od kontekstu religijno-kulturowego, w jakim dana kategoria powstała.

rażenie zasadnego wniosku, że doświadczenie mistyczne pełniło w życiu Lutra istotną rolę, trudno jednak udowodnić na ich podstawie, że Luter był mistykiem. Badacze ciągle nie zakończyli dyskusji na temat deifikacji¹⁰⁸ oraz interpretacji terminu *theosis*¹⁰⁹, którego osiągnięcie jest ostatecznym celem spotkania mistycznego¹¹⁰.

Według Hoffmana trzeba pamiętać, że to, co było w myśli zachodniego Lutra chrystologiczne, to w myśli wschodnich teologów pojmowane było na sposób pneumatologiczny. W obu wypadkach występują wspólne soteriologiczne podstawy oraz odwołania do tekstów biblijnych opisujących *theosis*. Jednym z fundamentalnych fragmentów jest wiersz pochodzący z Drugiego Listu św. Piotra: „Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury, gdy już wyrwaliście się z zepsucia [wywołanego] żądzą na świecie” (2 Pt 1,4 – BT). Zdaniem Hoffmana mamy tu do czynienia z misterium zarazem obiektywnym i subiektywnym, doktrynalnym i doświadczalnym, przenikającym jednością zewnętrzną historię wraz z wewnętrznymi wydarzeniami¹¹¹. Poprzez uświęcenie Bóg miałby zapraszać wierzącego do uczestniczenia w akcie zbliżonym do perychorezy¹¹². Częste występowanie kategorii związanych z uświęceniem oraz relacją miłości prowadzi do

¹⁰⁸ D. Bielfeldt, *Deification as a Motif in Luther's Dictata*, „The Sixteenth Century Journal” 1997, t. 28, nr 2. O deifikacji w: *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, red. W.A. Dyrness, V.M. Kärkkäinen i J.F. Martinez, Downers Grove 2008 s. 229.

¹⁰⁹ R. Rakestraw, *Evangelical Doctrine of Theosis*, „Journal of the Evangelical Society” 1997, t. 40, nr 2, s. 257-269. Artykuł polemiczny do tez postawionych w tekście Roberta Rakestrowa: K. Robichaux, *Becoming Like Theosist*, „Affirmation & Critique” 1998, t. 4, s. 53-57.

¹¹⁰ M. Manikowski, *Mistyczne cechy doświadczenia religijnego*, Filozofia Religii, t. 4: *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, Poznań 2008, s. 87.

¹¹¹ B. Hoffman, *Luther and the Mystics*, op.cit., s. 121.

¹¹² Perychoreza (gr. *perichóresis* – chodzić dookoła) oznacza wzajemne przenikanie się Osób Boskich i wzajemne zamieszkiwanie w sobie. Termin teologiczny związany z nauką o relacjach Osób Bożych. Św. Jan Damasceński w *De fide orthodoxa* używa tego terminu zarówno w odniesieniu do wzajemnego bycia w sobie dwu natur w Chrystusie, jak i wzajemnego przebywania w sobie Osób Trójcy Świętej. Perychoreza chrystologiczna jest terminem używanym na określenie wzajemnego przenikania się boskiej i ludzkiej natury Chrystusa. Pozostają one wprawdzie nietknięte i nie zmieszane jedna z drugą, istnieją jednak razem bez rozdzielenia i bez podziału. Szerzej w: G. O'Collins i E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, op.cit., s. 129-130.

„uczestnictwa”, w wyniku którego dwoje staje się jednym. Jak mówił Luter, „z samej natury miłość jednoczy kochających się tak, że są oni jedno w miłości. Tak więc Pan i Kościół są jednym ciałem, głowa i ciało jako jeden mistyczny Chrystus”¹¹³. Kiedy Luter mówił „przyjdź do Boga”, nie miał na myśli teoretycznych spekulacji, ale personalne zaproszenie wystosowane przez personalnie rozumianego Boga¹¹⁴. Trzeba jednak pamiętać, że tradycyjna teologia reformacyjna w swej luterkańskiej formie nie знаła takiej pneumatologicznej orientacji, kładąc raczej nacisk na jej normatywno-prawny aspekt zarówno w soteriologii, jak i w chrystologii. Według profesora Kärkkäinena z Fuller Theological Seminary w Pasadenie pisma Lutra zawierają jednak czytelny „potencjał pneumatologiczny”, którego dominantę stanowi uczestnictwo wierzącego w życiu Boga¹¹⁵.

Trudno odnieść się do wszystkich za i przeciw w obrębie jednego rozdziału streszczającego zaledwie skromną część badań prowadzonych nad spuścizną Marcina Lutra. Cel powyższej prezentacji był o wiele skromniejszy, a moim założeniem było wskazanie na stanowiska badaczy, o których milczy polska literatura.

Z całą pewnością można powiedzieć, że Luter był dłużnikiem mistycyzmu, którego kategorie bliskie były jego własnym, najgłębszym doświadczeniom.¹¹⁶ W jego retoryce religijnej można odnaleźć elementy wskazujące na obecność doświadczenia mistycznego, jednak bez odwołania się do krytycznych wydań oryginalnych tekstów Lutra uzupełnionych kontekstualną analizą ich treści trudno jest potwierdzić tezę o mistycyzmie Lutra lub jej zaprzeczyć. Wydaje się, iż Luter, tworząc teologię serca¹¹⁷, chciał iść drogą środka. Jego stosunek do wiary przypomina trochę kategorie przywoływane przez pochodzącego z protestanckiej rodziny Rudolfa Otto – była to teologia obecności Ducha Świętego w sercu jako potężnej, przemieniającej i kreatywnej mocy. Partycypacja w Bogu trans-

¹¹³ Luther's Works, t. 10: *First Lectures on the Psalms I*, op.cit., s. 207.

¹¹⁴ B. Hoffman, *Luther and the Mystics*, op.cit., s. 160.

¹¹⁵ V.M. Kärkkäinen, *The Ecumenical Potential of the Eastern Doctrine of Theosis: Emerging Convergences in Lutheran and Free Church Soteriologies*, referat wygłoszony w trakcie 28. dorocznej konferencji Towarzystwa Studiów Zielonoświątkowych, które odbyło się od 11 do 13 marca 1999 roku w Springfield. Tekst wystąpienia w archiwum autora.

¹¹⁶ B. Hoffman, *Luther and the Mystics*, op.cit., s. 121.

¹¹⁷ Szerzej w: B. Hoffman, *Theology of the Heart: The Role of Mysticism in the Theology of Martin Luther*, Minneapolis, 1998.

formuje, dostosowuje i jednoczy, gdyż zakłada uczestnictwo w czymś, co jest ponad i poza wierzącym. Wydaje się, że właśnie to miał na myśli Marcin Luter, mówiąc o udziale w Bogu¹¹⁸. Fińskie badania prowadzone nad duchową oraz intelektualną spuścizną Lutra pozwalają ujrzeć reformatora w nowym świetle. Jawi się nam oto człowiek głęboko rozdarty duchowo, który pod wpływem osobistych doświadczeń poszukuje możliwości zintegrowania intelektualnej wiedzy z poznaniem Boga płynącym z doświadczenia. Jego pesymistyczne nastawienie do kondycji duchowej człowieka powodowało, że w młodości dążył do absolutnej doskonałości; modlił się i pościł, idąc w swej ascezie tak daleko, że niepokoiło to jego przełożonych w zakonie¹¹⁹. Luter pisał:

Jakże ciężkim dla człowieka, jak strasznym i okrutnym jest Bóg! On jest „jako ogień niszczący i ma rozkosz w niszczeniu grzeszników”. Ależ taki Bóg byłby straszniejszy od diabła [...] Imię Jezus wprawiało mię nieraz w przerażenie; gdy się wpatrywałem w oblicze Ukrzyżowanego, zdawało mi się, że był On dla mnie jako piorun, i gdy święte Jego imię wymawiałem, byłbym niemal wolał usłyszeć imię diabła. Jaka otchłań otwiera się przed nami¹²⁰.

W przywołanych powyżej obserwacjach wiele wskazuje na to, że Luter na drodze intensywnych doświadczeń religijnych dokonał trwałej transformacji swojej duchowości. Novum w referowanych badaniach jest, w moim odczuciu, uwypuklenie procesu zmian, jakie przeszedł Luter na drodze od duchowej depresji do miejsca, w którym poddawał się woli Boga, doświadczając wiary i łaski mającej zaprowadzić go do przeobóstwienia¹²¹. Przenosząc religię ze sfery łaski działającej poprzez sakramenty w sferę indywidualnego doświadczenia wiary, stworzył protestantom możliwość poszukiwania bezpośredniego kontaktu z Bogiem

¹¹⁸ B. Hoffman, *Luther and the Mystics*, op.cit., s. 177.

¹¹⁹ R. Bainton, *Tak oto stoję...*, op.cit., s. 37-39.

¹²⁰ G. Ritter, *Luther. Gestalt und Symbol*, München 1925, s. 26.

¹²¹ Warto wspomnieć w tym miejscu, iż dialog prowadzony pomiędzy Kościołem Luteranckim a ortodoksyjnym w wyniku fińskich badań nad spuścizną Marcina Lutra doprowadził do wydania w 1997 roku w Kijowie bardzo istotnej deklaracji *Salvation as Justification and Deification*. Por. z: *Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970-1986*, red. H. Kampuri, Helsinki 1986, s. 73. Szerzej w: R. Saarinen, *Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994*, Göttingen 1997.

utrzymywanego na płaszczyźnie uczuć i myśli wyrażanych w intensywnym pragnieniu przeżycia Jego możliwie bliskiej obecności¹²².

2.4. Radykalna reformacja

Tworzący się ruch reformacyjny nie był jednolity¹²³ w zakresie idei teologicznych i religijnych¹²⁴. Według Gabrieli Wąs kształtujący się Kościół luterński musiał rywalizować z innymi powstałymi w łonie reformacji kierunkami i prądami religijnymi reprezentującymi niezależną myśl teologiczną¹²⁵, nieakceptowaną i często otwarcie przez niego zwalczaną¹²⁶. Luter w swych pismach w krytycznych sformułowaniach odżegnywał się jednoznacznie od wszelkich przejawów wolnej myśli anabaptystycznej¹²⁷.

¹²² E. Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München 1924, s. 98. Charyzmatyczna teologia ewangelicka przedstawiona jest w zwięzły sposób w: *Welcome Holy Spirit*, red. L. Christenson, Minneapolis 1987. Na s. 142-143 Christenson opisuje temat zamieszkiwania Jezusa w wierzącym poprzez wiarę.

¹²³ R. Decot, *Mala historia reformacji w Niemczech*, Kraków 2007, s. 63-76.

¹²⁴ H. Schilling, *Alternative Konzepte der Reformation und Zwang zur lutherischen Identität*, [w:] *Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, red. G. Vogler, Weimar 1994, s. 277.

¹²⁵ Szerzej na ten temat w: A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk 1995.

¹²⁶ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, Wrocław 2005, s. 14.

¹²⁷ W maju 1525 roku Luter w pamflocie *Przeciwko zbójckim i morderczym rotom chłopów* pisał: „zabijać chłopów jak wściekle psy [...] bo teraz nie chodzi o cierpliwość i miłosierdzie, lecz jest czas miecza i gniewu, i każdy powinien bić, kłuć i zabijać, i książę może teraz przelewem krwi lepiej na niebo zasłużyć niż inni modlitwą”. Por. z: R. Bainton, *Tak oto stoje...*, op.cit., s. 262-263. Dwa lata później wahał się czy należy karać radykałów śmiercią. W roku 1527 napisał: „Niedobrze się dzieje i jestem do głębi zasmucony, że tych biednych ludzi tak bezlitośnie skazuje się na śmierć, pali i okrutnie morduje. Niechaj każdy wierzy w to, co chce. Jeśli jest w błędzie, dosyć zostanie ukarany w ogniu piekielnym. O ile w grę nie wchodzi bunt, należy przeciwstawiać się im Pismem Świętym i Słowem Bożym. Ogniem niczego się nie wskóra”. Cytuję za: R. Bainton, *Tak oto stoje...*, op.cit., s. 356. Z biegiem lat nabrał też przekonania, że jego reformy mogą nawrócić żydów: „Cóż dobrego możemy uczynić dla Żydów, jeśli będziemy ich ograniczać dokuczać im i nienawdzić jak psów? [...] Powinniśmy wobec Żydów stosować nie papieskie, a Chrystusowe prawo miłości”, ibidem, s. 360.

Rozwijający się od lat 40. XVI wieku kalwinizm¹²⁸ był postrzegany przez historiografię luterzańską jako niebezpieczna konkurencja. Pomimo swojej ekspansywności, tylko w niewielu miejscach Rzeszy udało się ewangelikom reformowanym stworzyć struktury kościelne¹²⁹. Wiele mniejszych od kalwinizmu, heterodoksyjnych wobec luteranizmu prądów reformacji zwykło się postrzegać jako pewnego rodzaju zwyrodnienie. Często na określenie niezależnych reformatorów oraz ich naśladowców używa się nazwy Stiefkinder, a w anglojęzycznych opracowaniach Step-children lub False Brethren, czyli mówi się o nieprawym potomstwie idei Marcina Lutra¹³⁰. Określenia te miały zasugerować, iż wszystkie heterodoksyjne wobec luteranizmu ruchy reformacyjne funkcjonowały na podstawie źle zrozumianej oryginalnej myśli Lutra, a budowane przez nie pod pozorem odnowy życia chrześcijańskiego gminy kościelne miały powstawać na z gruntu heretyckich poglądach¹³¹.

Zdaniem Gabrieli Wąs przedstawiciele radykalnej reformacji nazywani są zwykle w literaturze przedmiotu wspólnym, przejętym od Marcina Lutra określeniem Schwärmer, a wywołane przez nich ruchy religijne jako Schwärmertum¹³². Luter dostrzegał w nich wszystkich wspólną opozycję wywodzącą się z poglądów Andreasa Karlstadta i Thomasa Münzera¹³³. Dopiero w XX wieku¹³⁴ zaczęto postrzegać heterodoksyjne w stosunku

¹²⁸ Wydana przez Kalwina w 1536 roku *Institutio Christianae religionis* zyskała rozgłos jako pierwsza systematyczna prezentacja jego reformatorskiej doktryny.

¹²⁹ H.R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, [w:] *Enzyklopädie Deutscher Geschichte*, t. 12, München 1992, s. 44-46.

¹³⁰ M.U. Edwards, *Luther and the False Brethren*, Stanford 1975. Cytuję za: G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit.

¹³¹ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 15.

¹³² We współczesnej niemieczyźnie słowo *Schwärmer* oznacza marzyciela, kogoś, kto śni o czymś nierealnym i wydumanym. Bywa, że słowo to interpretowane jest w tradycji lutrowej jako fanatyk. Według źródeł przytaczanych przez Gabrielę Wąs określenie to zostało zaczerpnięte przez Lutra z języka pszczelarzy i chodziło mu zapewne o możliwość rozproszenia rojących się pszczół przez „pszczelich rozbijaczy”. Sytuacja taka odnoszona była alegorycznie do Kościoła. W zamyśle Lutra słowo *Schwärmer* zawierało więc ładunek emocjonalnego potępienia. Tłumaczenie podają za: G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 16. Por. *Die Reformation und ihre Aussenseiter*, red. I. Dingel, Göttingen 1997, s. 151.

¹³³ R. Bainton, *Tak oto stoję...*, op.cit., s. 240-247.

¹³⁴ Zob. B. Hamm, B. Moeller i D. Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995; H.J. Goertz, *Religiose Bewegungen in der Frühen Neuzeit*, [w:] *Enzyklopädie Deutscher*

do luteranizmu ruchy jako alternatywne koncepcje reformacji, nazywając je neutralnymi określeniami, takimi jak: ruchy religijne „lewego skrzydła”, „radykałnej reformacji” lub „czwartej reformacji”¹³⁵ (po luterkańskiej, zwingliańskiej, kalwińskiej)¹³⁶. Uwzględniając wielonurtowość wczesnej reformacji, wielu badaczy rezygnuje z określenia lat 1517-1525 jako czasu reformacji, w zamian stosując określenie „epoka reformacyjnych ruchów ewangelicznych”¹³⁷. Günter Vogler proponuje określenie tego czasu jako „sprzecznego konglomeratu interesów i idei”¹³⁸. W takiej perspektywie reformacja luterkańska jawi się już tylko jako jeden z możliwych projektów naprawy życia kościelnego i religijnego.

Według Wąs bezpośrednim impulsem, który doprowadził do powstania radykałnej reformacji, było głębokie rozczarowanie co do oddziaływania głoszonych przez Lutra idei na moralne odrodzenie konwertytów¹³⁹. Wprawdzie kult niedzielny stanowił ośrodek życia wspólnoty luterkańskiej, a uczestnictwo w nabożeństwach było masowe, jednak niektóre świadectwa mówią o tym, że w trakcie kazania grupy wiernych gawędziły ze

Geschichte, t. 20, München 1993; G.R. Elton, *Die europäische Reformation: mit oder ohne Luther*, [w:] *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, Tübingen 1986, s. 43-57; R.E. McLaughlin, *The Freedom of Spirit, Social Privilege and Religious Dissent. Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, Baden-Baden 1996; idem, *Caspar Schwenckfeld, Reluctant Radical*, Yale 1986; G.H. Williams, *Caspar Schwenckfeld and the Royal Way*, [w:] *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism*, red. P.C. Erb, Pennsburg 1986.

¹³⁵ R.E. McLaughlin, *The Radical Reformation*, [w:] *The Cambridge History of Christianity. Reform and Expansion 1500-1660*, t. 6, red. R. Po-Chia Hsia, Cambridge 2007, s. 37-55.

¹³⁶ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 17.

¹³⁷ H.J. Hillerbrand, *Radical Tendencies in the Reformation*, Kirksville 1988, s. 30. Por. z: G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 9.

¹³⁸ „Insofern war die Reformation kein monolistisches Ereignis, sondern ein widersprüchliches Konglomerat von Interessen und Ideen”. Zob. G. Vogler, *Reformation als Alternative-Alternativen der Reformation. Eine Einleitung*, [w:] *Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, red. G. Vogler, Weimar 1994, s. 11.

¹³⁹ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 19. Szerzej na temat radykałnej reformacji w: W.R. Estep, *The Anabaptist Story*, Grand Rapids 1975; G.H. Williams, *The Radical Reformation*, „Sixteenth Century Essays and Studies” 1992, nr 15; R.D. Hale, *Taste and See for God is Sweet: Sensory Perception and Memory in Medieval Christian Mystical Experience*, [w:] *Vox Mystica*, red. A.C. Bartlett i in., Cambridge 1995, s. 13-14.

sobą¹⁴⁰. Właściwie do początku XX wieku dominował pogląd, iż tępiony przez Lutra w XVI wieku ruch Schwärmertum był dość jednolitym nurtem anabaptystycznym¹⁴¹. Dopiero Ernst Troeltsch odróżnił spirytualizm od anabaptyzmu. Jako cechę dystynktywną Troeltsch przyjął odrzucenie przez spirytualistów zewnętrznych środków łaski, takich jak chrzest, wizerunek oraz słowo pisane, czyli Biblia, w warstwie dosłownego przekazu. Anabaptyści¹⁴² zaś podkreślali ważność historycznego objawienia Bożego oraz instytucji widzialnego Kościoła¹⁴³. Według George'a Williama anabaptyzm dzieli się na: ewangeliczny, rewolucyjny i kontemplatywny, zaś spirytualizm na ewangeliczny, rewolucyjny i racjonalny¹⁴⁴. Według niego, anabaptystów odróżniało od spirytualistów to, że anabaptyści szukali wzorców w pierwotnym Kościele męczenników, zaś spirytualiści spoglądali w przyszłość, wyglądając nadejścia Kościoła Ducha Świętego oraz aktywnie działającej mocy Bożej¹⁴⁵.

Jednym z pionierów anabaptyzmu był Thomas Münzer (1489-1525)¹⁴⁶. Na początku był on sprzymierzeńcem Marcina Lutra, dowodem tego są listy do reformatora, które podpisywał „Thomas Münzer, którego zrodziłeś przez ewangelię”¹⁴⁷. Pracując przy kościele św. Marii w Zwickau, Münzer przyjaźnił się blisko z Nicholasem Storchem, Thomasem Drechselem

¹⁴⁰ Próbuując zrozumieć takie zachowanie, trzeba zaznaczyć, że chociaż ograniczano czas kazań do jednej godziny, to często przeciągało się ono do dwóch lub trzech godzin. Zdarzało się nawet, że pogrzeb trwał pięć godzin. L. Mezzadri, C. Brovetto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, tłum. E. Dobrzelecka, Kraków 2005, s. 441. Por. z: W. Schütz, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin – New York 1972, s. 118.

¹⁴¹ Anabaptyzm – wspólna nazwa powstałych w XVI wieku protestanckich grup wyznaniowych negujących ważność chrztu niemowląt i praktykujących chrzest dorosłych. Podkreślano znaczenie w pełni świadomej decyzji wiary umożliwiającej nawrócenie i będącej warunkiem chrztu.

¹⁴² Anabaptystyczna teologia w: W.O. Packull, *An Introduction to Anabaptist Theology*, [w:] *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, red. D. Bagchi i D.C. Steinmetz, Cambridge 2004, s. 194-219.

¹⁴³ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 19.

¹⁴⁴ G.H. Williams, *Spiritual and Anabaptist Writers*, London 1957, s. 19-38.

¹⁴⁵ Szerzej na temat powstania ruchów radykalnej reformacji w: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 102-122.

¹⁴⁶ Szerzej na temat anabaptyzmu w: W. Estep, *Anabaptyści*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 2009.

¹⁴⁷ *The Collected Works of Thomas Münzer*, red. P. Matheson, Edynburg 1988, s. 22.

i Marcusem Thomasem, znanymi jako „prorocy z Zwickau”¹⁴⁸. Uznany za luteranina, szybko wdał się w spory z franciszkanami, a na wniosek rady miejskiej został przeniesiony do kościoła św. Katarzyny, gdzie głosił kazania w duchu apokaliptycznym i spirytualistycznym. Kazania te określone zostały później jako akt fundacyjny ruchu „proroków z Zwickau”. Czytając pisma Euzebiusza, Taulera oraz Augustyna, optował za apokaliptycznym mistycyzmem, radykalizmem oraz charyzmatyczną teologią¹⁴⁹.

W roku 1521 Münzer wyjechał do Pragi, gdzie powstał *Praski Manifest* pełen apeli o doświadczanie Ducha Świętego: „ktokolwiek nie czuje w sobie Ducha Chrystusowego lub nie jest pewny posiadania go, nie jest członkiem ciała Chrystusa, lecz diabła”¹⁵⁰. Według Münzera nowy Kościół miał się pojawić jako siła zdolna do przemienienia chrześcijaństwa w swej zewnętrznej postaci, przynosząc również odnowienie w sferze politycznej¹⁵¹. W roku 1523 Münzer zorganizował w Allstedt Wieczny Związek składający się z górników, chłopów i mieszczan. Celem tej organizacji miało być wprowadzenie radykalnych zmian w istniejącym po-

¹⁴⁸ Prorocy z Zwickau odrzucali chrzest dzieci, stan duchowny oraz wszelką wiedzę, preferując wewnętrzną iluminację.

¹⁴⁹ A. Friesen, *Thomas Muntzer, a Destroyer of the Godless: The Making of a Sixteenth-Century Religious Revolutionary*, Berkeley 1990, s. 50. Studium autorów mistycznych w dużym stopniu przyczyniło się do ukierunkowania refleksji Münzera w innym kierunku niż rozważania Marcina Lutra. L. Mezzadri, C. Brovetto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 420.

¹⁵⁰ *Prague Manifesto*, [w:] *The Collected Works of Thomas Muntzer*, red. P. Matheson, Edinburgh 1988.

¹⁵¹ W pewnych środowiskach anabaptystycznych konstruowana była tzw. teologia świętej wojny. W roku 1534 burmistrz Münsteru anabaptysta Bernard Knipperdolling wraz z Janem z Leidy próbowali stworzyć w mieście „nowe Jeruzalem”. Rozpoczęli od wprowadzenia restrykcji wobec katolików i protestantów innej niż oni opcji wyznaniowej. W efekcie prześladowań innowiercy zostali wydalen z miasta, wprowadzony natomiast został prawny nakaz powtórnego chrztu. Wśród anabaptystów dozwolona była poligamia, by lud boży mnożył się i wzrastał w siłę. Eksperyment trwał kilka miesięcy. Egzaltacja religijna zaniepokoiła władze świeckie do tego stopnia, że podjęta została interwencja zbrojna, w którą angażowali się wspólnie katolicy i protestanci, topiąc we krwi münsterskie „nowe Jeruzalem”. Epizod w Münsterze stworzył okazję do rzezi anabaptystów, której skutkiem było prawie zupełne zniszczenie tego ruchu. Anabaptyzm odrodził się dzięki działalności Menno Simonsa, odrzucającego całkowicie wszelką przemoc. Nawiązywał w ten sposób do duchowości męczeństwa promowanej przez jednego z założycieli ruchu, Konrada Grebela, który krytykował Münzera z powodu gotowości do stosowania przemocy. L. Mezzadri, C. Brovetto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 436-437.

rządki społecznym. W ogłoszonym w Allstedt w 1524 roku *Kazaniu do Książąt*, Münzer wołał do zgromadzonych dostojników: „Bóg bowiem tak blisko koło was stoi, że nie uwierzylibyście”¹⁵². Taka sytuacja nie mogła spodobać się politycznym i luterzańskim przywódcom, wśród których był jego dawny przyjaciel Marcin Luter. Luter widział w Münzerze nieprzyjaciela ewangelii, zaś postępowanie chłopów podczas powstania 1524-1525 przyrównywał do zachowania wściekłych psów; tak jak psy powinni być oni potraktowani¹⁵³. W roku 1524 Münzer dał świadectwo swoich poglądów, mówiąc: „Boska suwerenność mieszka wśród bożych ludzi. Książęta mają okazję przyłączyć się do pobożnych w ich eschatologicznym działaniu lub stać się ofiarami sprawiedliwego buntu”¹⁵⁴.

Münzer uważał, że doświadczenie „mówiącego” Boga, wiara w słowo Boże jako wewnętrzne nadprzyrodzone oświecenie, stany wizyjne i sny doprowadziły go do „właściwego” zastosowania wskazań Biblii w życiu politycznym i religijnym¹⁵⁵. Warto w tym miejscu wspomnieć o postaci Menno Simonsa (1496-1561), teologa i działacza pacyfizmu anabaptystycznego, uważanego powszechnie za założyciela menonitów¹⁵⁶. Men-

¹⁵² T. Müntzer, *Kazania do Książąt*, [w:] *Mysł filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, red. L. Szczucki, Warszawa 1972, s. 189.

¹⁵³ Luter twierdził: „Niech więc kto może, rąbie, zabija i rżnie, otwarcie lub skrycie, pamiętając, że nie ma nic gorszego, bardziej szkodliwego i bardziej szatańskiego od buntownika. To tak jak kiedy trzeba zabić wściekłego psa – jeśli nie rzucisz się na niego, on rzuci się na ciebie”. W roku 1524 Münzer dał świadectwo swoich poglądów, mówiąc: „Boska suwerenność mieszka wśród bożych ludzi. Książęta mają okazję przyłączyć się do pobożnych w ich eschatologicznym działaniu lub stać się ofiarami sprawiedliwego buntu”. R. Bainton, *Tak oto stoję...*, op.cit., s. 263.

¹⁵⁴ Cytuję za: G.H. Williams, *The Radical Reformation*, op.cit. s. 133.

¹⁵⁵ Anabaptyści prezentowali podobnie jak chrześcijanie Wschodu zrozumienie łaski jako przemieniającej boskiej energii. Łaska ma doprowadzić człowieka do „odwrócenia wcielenia, w którym wieczne Słowo staje się ciałem, po to, aby człowiek mógł stać się Bogiem”. Podobne wyraźne odniesienia do divinizacji znajdziemy u anabaptystów południowo-niemiecko-austriackich, a także w środowiskach holenderskich wyznawców tej doktryny. Zob. T. Finger, *Anabaptism and Eastern Orthodoxy: Some Unexpected Similarities*, „Journal of Ecumenical Studies” 1994, t. 31, s. 76; A.J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, [w:] „Bibliotheca Humanistica & Reformatorica”, 17, Nieuwkoop 1977, s. 71; *The Anabaptists and Thomas Münzer*, red. J.M. Stayer i W.O. Packull, Iowa 1980, s. 118-132.

¹⁵⁶ Szerzej na temat Menno Simonsa w: W. Estep, *Anabaptyści*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 2009, s. 157-180.

no wystąpił z Kościoła wstrząśnięty masakrą anabaptystów wiosną 1535 roku, w pobliżu jego parafii pod Oldekloosters¹⁵⁷.

Ważnym przedstawicielem południowoniemieckiego anabaptyzmu był Hans Denck (1495-1527), należący do nurtu mistycznych spirytualistów. Jego indywidualistyczno-mistyczna koncepcja opierała się na koncepcji „wewnętrznego słowa”. Doświadczenie takiego „przekazu”, całkowicie odciętego od cielesnego świata oraz organizacji kościelnej, było dla Dencka elementem wyznaczającym sposób postępowania. Akcentował on mocno wolność woli i sprzeciwiał się luteranńskiej nauce o usprawiedliwieniu przez wiarę. Z podobnymi poglądami spotkamy się też u Sebastiana Francka, kontynuatora wielu idei Erazma z Rotterdamu. Już po przejściu na luteranizm Denck uznał, że Luter zdradził pierwotne idee reformacji, co stało się powodem zajęcia przez Francka stanowiska bezwyznaniowego.

Według Gabrieli Wąs rozstrzygającym powodem odwrócenia się Francka od luteranizmu był brak pozytywnego wpływu reformacji na zmianę obyczajności. Twierdził on, że luteranie tak jak papiści stali się nowymi egzegetami Pisma, ale nikt z nich „nie szuka pobożności”¹⁵⁸. Jak sądził, „wewnętrzne słowo” stanowi powszechny dar dla ludzkości pozwalający na osiągnięcie unii z Bogiem. Wszystkie religijne wartości mieszczą się, zdaniem Francka, w duszy ludzkiej, a Kościoły widzialne nie mają żadnego znaczenia. Idąc dalej, Franck nie widział potrzeby reformowania instytucji Kościoła, co spowodowało, że odrzucił również reformę anabaptystów¹⁵⁹. Wiedza spekulatywna nic nie daje i należy ją, jego zdaniem, odrzucić na rzecz iluminacji.

¹⁵⁷ Warto w tym miejscu wspomnieć o współczesnym teologicznym spojrzeniu menonitów na przebóstwienie. Thomas Finger, menonicki teolog z Chicago, dokonuje porównań pomiędzy wschodnią prawosławną teologią a anabaptyzmem. Finger utrzymuje, że anabaptyzm może być postrzegany jako XVI-wieczny wyraz ascetycznego impulsu pochodzącego z ortodoksyjnego mniszego monastycyzmu. Szerzej w: T. Finger, *Anabaptism and Eastern Orthodoxy...*, op.cit., s. 67. Por. z: K. Davis, *Anabaptism and Ascetism: A Study in Intellectual Origins*, Scottsdale 1974. Finger jest zdania, iż doktryna theosis stanowiła dla prześladowanych wyznawców anabaptyzmu zachętę i nadzieję. Wielu teologów i przywódców menonickich miało, jego zdaniem, optować za tą ideą: T. Finger, *Anabaptism and Eastern Orthodoxy...*, op.cit., s. 67-91. Por. z: T. Finger, *Post-Chalcedonian Christology: some Reflections on Oriental Orthodox Christology from a Mennonite Perspective*, [w:] *Christ in East and West*, red. P. Fries i T. Nersoyan, Macon 1987, s. 162.

¹⁵⁸ Przytaczam za: G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 124-125.

¹⁵⁹ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 107-111.

Zdaniem Alexandre'a Koyrégo Franck był jedynym tolerancyjnym reformatorem, który nie nazywał swoich przeciwników *Erzketzer*. Nigdy nie nawoływał też, by Bóg zesłał klątwę na jego adwersarzy¹⁶⁰. O ile dla Lutra Bóg był odległym i strasliwym, o tyle dla Francka był on kimś bliskim, łaskawym i łagodnym¹⁶¹. Franck przejmował tradycyjne twierdzenia i doktryny mistyków i teologów, takich jak Pseudo-Dionizy, św. Augustyn, Mistrz Eckhart czy św. Tomasz. Według Francka Boga nie można zdefiniować, a żadne z naszych pojęć nie stosuje się do niego¹⁶². Uważał, że wewnętrzny człowiek, zwyciężywszy „Adama”, utożsamia się z Chrystusem tak, że działa w nim Chrystus. Jak twierdzi Koyré, na jedno zatem wychodzi, czy mówi się, że człowiek jest *wiedergeboren* (odnowiony, ale schowany w starym Adamie), czy też, że Chrystus się w nim narodził. Odsunięta od świata dusza porzuca swą wolę w taki sposób, że wola Boga identyczna jest w istocie z wolą samej duchowej duszy¹⁶³.

Kolejnym reformatorem uważającym, iż Marcin Luter szedł z drogi ewangelii był Kaspar von Schwenckfeld (1490-1561)¹⁶⁴. Luter zdecydowanie sprzeciwiał się ideom przez niego propagowanym. Pisząc w bardzo krytycznych słowach o jego teologii, twierdził, że „ten imbecyl nic nie rozumie”¹⁶⁵. Zdaniem Schwenckfelda zamiast stworzyć autentyczną wspólnotę wierzących, reformacja przekształciła się za sprawą Lutra w ruch polityczno-religijny i w rezultacie tego zwyrodniała¹⁶⁶. Przyczyną zwątpienia w reformację luterzańską była również obserwowana przez Schwenckfelda nikła poprawa moralnego i obyczajowego życia ewangelików¹⁶⁷. Przełom duchowy w jego życiu nastąpił w dwóch etapach. Pierwszy dokonał się w 1518 roku pod wpływem pierwszych druków Lutra. Zainspirowany tymi treściami odkrył Schwenckfeld przyczynę złego stanu chrześcijaństwa, uważał, że ten stan rzeczy wynika z nikłej znajo-

¹⁶⁰ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 36.

¹⁶¹ Ibidem, s. 41.

¹⁶² S. Franck, *Paradoxa*, 1, Pforzheim 1558. Zob. A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 42.

¹⁶³ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 62.

¹⁶⁴ Szerzej na temat Kaspara Schwenckfelda w doskonałej i łamiącej stereotypowy obraz reformacji pracy Gabrieli Wąs *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit.

¹⁶⁵ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 14.

¹⁶⁶ J. Kosian, *Mistyka Śląska*, op.cit., s. 38.

¹⁶⁷ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 34.

mości przez wiernych Pisma Świętego. W wyniku tego odkrycia poczuł się w obowiązku, mimo że był osobą świecką, do podjęcia intensywnej lektury Biblii. Drugi etap jego duchowego przełomu związany był z „nawiedzeniem Bożym”, które miał przeżyć w 1519 roku. Według Schwenckfelda Luter doprowadził tylko do jego duchowego obudzenia, a sam Bóg powołał go do życia według ewangelii¹⁶⁸. Niebawem Schwenckfeld miał przeżyć kolejne „nawiedzenie”, w trakcie którego zrozumiał, że aby naprawdę pojąć to, co Chrystus mówi w Piśmie Świętym, potrzebne jest oświecenie przez Ducha Świętego, który pozwala odczytywać polecenia Chrystusa „według Jego Ducha, a nie martwej litery”¹⁶⁹. Od tego wydarzenia żywił przekonanie, że luterkańska egzegeza Biblii opiera się na odwrotności powyższego sformułowania¹⁷⁰. Dla Lutera człowiek był przede wszystkim grzesznikiem, którego kondycja jest pożałowania godna¹⁷¹. Dla Schwenckfelda prawdziwa wiara, wiara żywa, nie jest zwykłym wierzeniem, intelektualnym przyjęciem dogmatów oraz danych i nauczanych prawd¹⁷². To nawet nie zaufanie do Boga, to dużo więcej: bezpośrednie i osobiste uczestniczenie odrodzonego człowieka w Bogu; to kropla boskości, która „rosą okrywa duszę, przekształca ją i oświeca”¹⁷³.

Schwenckfeld, w odróżnieniu od Francka, nastawiony był nie na radykalną negację wszelkiej gminy kościelnej, ale na jej głęboką reformację w duchu ewangelicznym. Chciał, aby odrzucono wszystkie „ludzkie” pomysły na temat Kościoła, redukując istniejące Kościoły do ich możliwie pierwotnej formy. Ludzkie dodatki skaziły tylko, jego zdaniem, pierwotną, pneumatyczną naturę chrześcijaństwa¹⁷⁴. Schwenckfeld zajmuje, zdaniem Leszka Kołakowskiego, pozycję pomiędzy luteranizmem

¹⁶⁸ Ibidem, s. 42.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 142.

¹⁷⁰ Typowym aspektem anabaptyzmu jest zasada interpretacji Pisma Świętego polegająca na radykalnej identyfikacji ducha z literą tekstu. Dialektyka litery i ducha zostaje zniesiona poprzez sztywną dosłowność. L. Mezzadri, C. Broveto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 435. Pogląd o duchowym rozumieniu tekstu, jako fragmentu skierowanego bezpośrednio do czytelnika, często w odpowiedzi na bardzo konkretnie zadane pytania, znany jest w ruchu pentekostalnym jako tzw. Słowo Rema.

¹⁷¹ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 17.

¹⁷² Ibidem, s. 20.

¹⁷³ K. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 1, s. 284. Zob. A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 20.

¹⁷⁴ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 111.

ortodoksyjnym a spirytualizmem bezwyznaniowym Francka i Dencka. Uważał on, że człowieczeństwo i boskość są ze sobą stale skorelowane. W zgodzie z ortodoksyjną chrystologią wierzył, że Chrystus jest zarazem Bogiem i człowiekiem, a jego ciało dostępne jest dla wierzącego w Eucharystii. Człowiek, jego zdaniem, zaopatrzony jest również w tzw. teofaniczną naturę pozwalającą mu przewyciężyć swoje fizyczne ograniczenia i połączyć się z istotą boską¹⁷⁵. Schwenckfeld twierdził, że ludzie nie mogliby uczestniczyć w boskiej naturze Chrystusa, jeśli ludzka natura nie byłaby z kolei boska i niestworzona¹⁷⁶. Jego zdaniem zbawienie nie jest wyzwoleniem, ale przebóstwieniem. Deifikacja człowieka stanowić ma, według niego, ostateczny cel Boga¹⁷⁷. Rola Chrystusa nie wyczerpuje się, według Schwenckfelda, w byciu zbawcą. Nawet bez grzechu i wszystkich wynikających z niego konsekwencji dla człowieka potrzeba było wcielenia Chrystusa, właśnie po to, by *theosis* uczynić możliwą¹⁷⁸. Dla Schwenckfelda człowiek „odnowiony” to człowiek, w którym proces przebóstwienia już się rozpoczął. To człowiek „powołany do życia” przez Boga¹⁷⁹.

Śląski reformator zaprzeczał realnej obecności Boga w chlebie eucharystycznym i twierdził, że Bóg komunikuje się przez dar łaski z duszą wierzącego i w ten sposób Wieczerza Pańska się dokonuje. Jak widać, Schwenckfeld uznawał pojmowaną na sposób duchowy „realną partycypację wierzącego w ciele i krwi Chrystusa”¹⁸⁰. Można powiedzieć, że o ile postawa Francka wyraża niechęć do prób reformowania Kościoła i wycofuje się on na pozycję izolacji, o tyle Schwenckfeld pragnie nadać zmianom kształt reformy, w której religijne współżycie zostaje zachowane w postaci zredukowanej do czystych wartości religijnych. W ten sposób staje się on prekursorem tej samej tendencji, która miała później

¹⁷⁵ Ibidem, s. 112.

¹⁷⁶ K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, cz. I, s. 375. Zob. A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 14.

¹⁷⁷ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 24.

¹⁷⁸ K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, cz. I, s. 566. Zob. A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 24.

¹⁷⁹ K. Schwenckfeld, *De Cursu Verbi Dei*, Basel 1527. Zob. A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 33.

¹⁸⁰ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 25. Takie stanowisko teologiczne bliskie jest wielu współczesnym protestanckim środowiskom pentekostalnym.

przybrać postać petyzmu¹⁸¹. Kołakowski twierdził, że petyzm był próbą adaptacji do luteranizmu różnych wątków tradycji anabaptystycznego spirytualizmu XVI wieku¹⁸².

U anabaptystów Schwenckfeld krytykował dwie kwestie. Po pierwsze, zarzucał im, że wiedzę opierają na martwej literze zamiast na „pouczeniach Ducha Świętego”. Po wtóre, miał im za złe brak miłości bliźniego, czyli odrzucania a zarazem potępienia każdego, kto nie zgadzał się z ich poglądami. Traktował też jako niegodnych zaufania tych, którzy nie czuli, że posiadają „duchowe poznanie”¹⁸³. Część prześladowanych zwolenników Schwenckfelda schroniła się w Saksonii, by później wyemigrować za ocean¹⁸⁴, gdzie udało się im założyć niewielką wspólnotę wiernych w pobliżu Filadelfii¹⁸⁵. Jego uczniowie, którzy pozostali na Śląsku, dołączyli później do zwolenników Jakuba Boehme’a. Do stałej obecności myśli Schwenckfelda w teologicznej refleksji protestanckiej przyczynił się niewątpliwie fakt, iż w XVI wieku była ona przedmiotem wielokierunkowych dyskusji, dzięki którym inni teologowie konkretyzowali swe przekonania religijne. Wąs opisuje, że czasem dyskusje te wywoływały reakcje entuzjastyczne, jak na przykład wśród reformatorów szwajcarskich, zwłaszcza Ulricha Zwingliego czy Johanna Oekolampada, a czasem wrogie, jak na przykład u górnoniemieckich reformatorów – Martina Bucera czy Martina Frechta¹⁸⁶. Konkludując, można stwierdzić, że reformacja w wydaniu Schwenckfelda miała w efekcie przywrócić Kościołowi stan z epoki apostołskiej, sam zaś reformator jawi się jako reprezentant intelektualnej mistyki protestanckiej¹⁸⁷.

Doświadczenie mistyczne opisywał również pierwszy piszący po niemiecku filozof, Jakub Boehme (1575-1624). Czas, w którym przyszło mu

¹⁸¹ Ibidem, s. 115. Por. *Pietism*, [w:] *Encyclopedia of Protestantism*, red. J.G. Melton, New York 2005, s. 429-430.

¹⁸² L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVIII wieku*, Warszawa 1997, s. 433-434.

¹⁸³ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 279.

¹⁸⁴ Szerzej na ten temat w: C.S. Dixon, *Protestants: A History from Wittenberg to Pennsylvania 1517-1740*, Oxford 2010.

¹⁸⁵ Po wielu latach, w 1877 roku, amerykańska grupa zwolenników założyła formalny Kościół Schwenckfeldian.

¹⁸⁶ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 21.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 25.

tworzyć, był czasem ideologicznego przesilenia¹⁸⁸. Boehme oraz jemu współcześni stali w obliczu przemian zachodzących pomiędzy epoką odchodzącą i nadciągającą. Z jednej strony dochodziło powoli do odkrywania świata zewnętrznego, a metoda nauk przyrodniczych okazywała się skuteczną drogą poznania. Z drugiej strony wybitni przedstawiciele nowych kierunków naukowych tkwili ciągle w duchowym dziedzictwie swoich ojców. Protestant Johannes Kepler, uciekający to przed katolikami, to przed własnymi wyznawcami, nieprzypadkowo uprawiał jeszcze astrologię, by zdobyć środki na utrzymanie¹⁸⁹.

Przepowiednia nastania królestwa Ducha Świętego wygłoszona przez Joachima z Fiore wydawała się właśnie wypełniać. Kiedy w latach 1604-1606 kometa pojawiła się na niebie, a przepowiednie apokaliptyczne siały przerażenie, wystąpił Jakub Boehme¹⁹⁰. Szewc ze Zgorzelca, zwany przez zwolenników „philosophus teutonicus”, zaś przez oponentów „niebezpiecznym kacerzem”, doznał w roku 1600 doświadczenia „boskiego światła”, które na trwale zmieniło jego życie. Boehme „miał podstawowe myśli swoje po raz pierwszy uświadomić sobie w stanie ekstazy, w którą wpadł na widok błyszczącej miski metalowej”¹⁹¹.

Legenda mówi, że doświadczenie to zmusiło go do sięgnięcia po pióro, czego wynikiem stało się jego pierwsze dzieło zatytułowane *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku, to jest korzeń albo matka filozofii, astrologii i teologii z właściwych zasad, albo opisanie natury, jak wszystko istniało i na początku zostało stworzone*¹⁹². Kilka odpisów wykonanych przez von Sarcha krążyło po Zgorzelcu, wywierając na tyle duże wrażenie na czytelnikach, że rajcowie miejscy wezwali szewca do ratusza w celu przesłuchania go na okoliczność jego „natchnionej wiary”. Miejscowy pastor – Gregor Richter – wezwał Boehme do siebie, aby poddać go egzaminowi z prawd wiary, jednocześnie zakazał mu brać pióro do ręki. Do grona

¹⁸⁸ B. Markiewicz i B. Szymańska, *Od mistycyzmu do symbolizmu*, Wrocław 1985, s. 14.

¹⁸⁹ G. Wehr, *Jakob Böhme*, tłum. J. Prokopiuk, Wrocław 1999, s. 11.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 16. Zobacz: J. Boehme, *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, tłum. A. Pańta, Zgorzelec 1998.

¹⁹¹ H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej*, tłum. A. Mahrburg, t. 1, Warszawa 1906, s. 81-83.

¹⁹² B. Markiewicz i B. Szymańska, *Od mistycyzmu do symbolizmu*, op.cit., s. 19. Rękopis z 1612 roku ukazał się drukiem dopiero po śmierci autora. Znany jest pod łacińskim tytułem *Aurora*.

zaufanych przyjaciół Boehmego należeli: jego biograf i wydawca Abraham von Franckenberg z Bystrego pod Oleśnicą, Johann von Schweinichen spod Strzegomia oraz Hans von Schellendorf spod Legnicy¹⁹³.

Trudno nie uwzględnić tutaj wpływu hermetyzmu na całą mistykę śląską, a zwłaszcza na Jakuba Boehmego i Daniela Czepkę. Powstały wówczas teorie panwitalizmu¹⁹⁴ i panpsychizmu¹⁹⁵. Paracelsus tworzył nową teorię materii zbudowaną na trzech pierwiastkach: soli, siarce i rtęci, które dla Boehmego stały się punktem wyjścia do koncepcji „trzech zasad boskiej istoty”¹⁹⁶. Boehme, tak jak Weigel i Paracelsus, był przekonany o ścisłym powiązaniu ze sobą wszechświata jako makrokosmosu i ludzkiego organizmu jako mikrokosmosu¹⁹⁷. Zgorzelec był wówczas głównym miejscem kopiowania pism Paracelsusa¹⁹⁸, co nie pozostało bez wpływu na rodzącą się właśnie mistykę śląską¹⁹⁹. Według Jana Kosiana można było mówić o pewnym rodzaju „paracelsusowskiej atmosferze” tamtych lat²⁰⁰.

¹⁹³ J. Kosian, *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Aniół Ślązak, Daniel Czepko*, Wrocław 2001, s. 26-27.

¹⁹⁴ Panwitalizm – pogląd głoszący, że wszystko jest żywe, że nie ma takiej rzeczy, która byłaby nieożywiona. Innymi słowy, cały świat jest organizmem.

¹⁹⁵ Panpsychizm – pogląd filozoficzny przypisujący całej materii nie tylko życie, lecz także naturę psychiczną, świadomość.

¹⁹⁶ J. Kosian, *Mistyka Śląska...*, op.cit., s. 39.

¹⁹⁷ Ibidem, s. 32. Ciekawą obserwację opublikował Gershom Scholem, który zauważył zbieżność zachodzącą pomiędzy poglądami Boehmego i kabalistyką. W pracy dotyczącej symboliki kabały określa mianem teozofów dwóch mistyków protestanckich. Są to Jakub Boehme oraz o stulecia późniejszy William Blake, podkreślający, że jego stałą lekturę stanowi jedynie Biblia oraz pisma Boehmego. Zobacz: G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 100; J. Kosian, *Mistyka Śląska...*, op.cit., s. 35.

¹⁹⁸ Teofrast Bombast von Hohenheim (Paracelsus) należał do radykalnej gałęzi anabaptystów określanej w literaturze jako spirytualowie. R. Decot, *Mała historia reformacji w Niemczech*, op.cit., s. 66.

¹⁹⁹ Szerzej na temat paracelsianizmu jako elementu inspirującego mistykę śląską w: *Encyclopedia of Christian Theology*, t. 1, red. J. Y. Lacoste, New York 2005, s. 1576.

²⁰⁰ Paracelsus był zdania, że Bóg patrzy w ludzkie serce, zaś świątynie i rytuały nie mają dla niego żadnego znaczenia. Mistykę określa Paracelsus jako wypełnioną uczuciem próbę zintegrowania ciała i duszy w celu pojednania człowieka z Bogiem na najwyższym z możliwych poziomów. U Paracelsusa mistyka jest oznaką siły, a zatopienie się w Duchu możliwością dalszego działania. Por. z: Paracelsus, *Sztuka ognia. Filozofia hermetyczna*, tłum. K. Wójcik, Wrocław 2003, s. 88, 159. Paracelsus był osobą o krytycznym nastawieniu do Kościoła, jednocześnie źródła dowodzą, że był to człowiek głęboko wierzący, o bardzo złożonej osobowości. Pomimo opowiedzenia się po stronie protestanckiej Paracelsus nigdy nie wyrzekł się kultu maryjnego: Ibidem, s. 214.

Zdaniem Koyrégo Paracelsus optował za religią ewangeliczną, w czystej i wzniosłej formie przybierającą postać religii mistycznej bez duchowieństwa, dogmatów i rytuałów²⁰¹. Gorącym zwolennikiem nauki Paracelsusa był burmistrz Zgorzelca Bartłomiej Scultetus²⁰².

Wpływ Paracelsusa na Boehmego uwidacznia się przede wszystkim w podkreśleniu przez niego znacznej roli wyobraźni. Człowiek w tym ujęciu może stać się tym, co sobie wyobraża, wyobraźnia stanowi bowiem pewnego rodzaju „siłę stwarzającą”. Boehme wiąże wyobraźnię z magią, która, jego zdaniem, jest „pragnieniem boskiej mocy”, gdyż zawiera w sobie twórcze: „Niech się stanie”²⁰³. Działanie magiczne jest jednak, jego zdaniem, nieświadome: „I gdy w mądrości kształtuje się wola, wówczas zdobywa ją pożądająca Magia, gdyż ma w swej właściwości pożądającą wyobraźnię”²⁰⁴. Działanie wyobraźni Boehme opisuje tak: „Wyobraźnia jest delikatna, miękka i podobna wodzie. Ale pożądanie jest suche i szorstkie niczym glód. Wyobraźnia czyni miękkość twardą. Znajduje się we wszystkich rzeczach, gdyż jest najwyższą istotą w boskości. Doprowadza coś, co nie ma podstawy, do fundamentu, a coś wyprowadza z Nicości”²⁰⁵.

W twórczości mistyków śląskich, do których grona oprócz Boehmego należy zaliczyć Angelusa Silesiusa – Anioła Ślązaka, spotykamy się z filozofią, która jako fałszywą alternatywę odrzuca paradygmat „albo ... albo”. W miejsce „albo ... albo” wprowadza zasadę „i ... i”, wrażliwą się żywym związkiem wszystkiego ze wszystkim. Taki charakterystyczny dla mistyki śląskiej paradygmat określany jest przez Kosiana mianem „genialnego i”²⁰⁶. Jego zdaniem w kategoriach Boehmego „tak” i „nie”, „być” i „nicość” czy „zło” i „dobro” nie są ze sobą sprzeczne w takim sensie, iż zaistnienie jednego członu alternatywy wykluczałoby istnienie drugiego. Momenty pozytywne i negatywne razem wzięte stanowią w swej jedności, czyli w pełnym napięć współwystępowaniu, „sprzeczność kreatywną”²⁰⁷.

²⁰¹ Szerzej na temat koncepcji religijnych Paracelsusa w: A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 70-114.

²⁰² J. Kosian, *Mistyka Śląska...*, op.cit., s. 36.

²⁰³ Ibidem, s. 37.

²⁰⁴ J. Boehme, *Sex puncta mystica, czyli zwięzłe wyjaśnienie sześciu punktów mistycznych*, [w:] J. Boehme, *Ponowne narodziny*, tłum. J. Kałłążny i A. Pańta, Poznań 1993, s. 90.

²⁰⁵ Ibidem, s. 91.

²⁰⁶ J. Kosian, *Mistyka Śląska...*, op.cit., s. 41.

²⁰⁷ Ibidem, s. 44.

Boehme pojął „dno” Boże woluntarystycznie, a świat cały antropomorficznie jako działanie woli; rozszerzył też zagadnienia Eckhartowskiej mistyki, bo już nie tylko Bóg i dusza, lecz, zgodnie z duchem Odrodzenia, również i przyroda stała się przedmiotem jego spekulacji²⁰⁸.

Boehme domaga się wspólnego dla wszystkich „Kościoła duchowego”, krytykując aktualny Kościół luterański jako „Kościół murowany”²⁰⁹, kieruje ostrze swej krytyki przeciwko „literowcom” (*Buchstabisten*), którzy usiłują żywego ducha uwięzić w literze²¹⁰. W literaturze przedmiotu podkreśla się wpływ Boehmego na Schellinga, Hegla, Feuerbacha czy Schopenhauera²¹¹. Na przykład w przekonaniu Hegla „główną myślą Boehmego było to, iż Wszechświat jest Jednością Boskiego życia i Boskiego objawienia się we wszystkich rzeczach”²¹². Myśl Boehmego miała również doniosłe znaczenie dla romantyzmu²¹³. Ernst Benz twierdzi, że filozofię niemieckiego idealizmu możemy określić mianem „renesansu Boehmego” (*Böhme-Renaissance*), ponieważ Boehme odkryty został niemal równocześnie przez Schellinga, Hegla, Baadera, Novalisa i wielu innych²¹⁴.

Opisując postać Boehmego, warto wspomnieć krótko o innym protestanckim mistyku, którego wpływ silnie zaznaczył się w mistyce śląskiej. Chodzi mi o Johanna Schefflera (1624-1677), niemieckiego poetę, myśliciela oraz mistyka, który pod wpływem m.in. zatargu z pastorem oleśnickim Christophem Freitagiem²¹⁵ dokonał w 1653 roku konwersji na katolicyzm, przyjmując imię Johanna Angelusa²¹⁶. Prawdopodobnie

²⁰⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, op.cit., s. 224-225.

²⁰⁹ J. Kosian, *Mistyka Śląska...*, op.cit., s. 45.

²¹⁰ Ibidem, s. 47.

²¹¹ W Görlitz funkcjonuje Międzynarodowy Instytut Jakuba Boehme (IJB; <http://www.jacob-boehme.org/>). Jego celem jest badanie życia i twórczości Jakuba Boehmego, a także wsparcie ambitnych naukowych i nienaukowych studiów dotyczących jego nauczania, konsekwencji, jak również historycznych faktów z jego życia.

²¹² J. Kosian, *Jakub Boehme – wielki nieznany*, [w:] *Studia z filozofii współczesnej*, red. R. Różanowski, Wrocław 1995, s. 9.

²¹³ Szerzej na temat Jakuba Boehme w: G. Wehr, *Jakob Böhme*, op.cit.

²¹⁴ E. Benz, *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*, München 1955, s. 23.

²¹⁵ Pastor Freitag nie zezwolił na druk modlitewnika oraz tekstów mistycznych Johanna Schefflera (Angelusa).

²¹⁶ Szerzej na temat poglądów Johanna Angelusa w: K.J. Wiśniewska, *Teologia Angelusa Silesiusa*, Warszawa 1994. Konwersja Johanna Schefflera spowodowana była

latem 1644 roku udał się do Lejdy, gdzie interesował się pismami mistyków. Po zakończeniu studiów w Padwie (1648) wrócił do Wrocławia, i tam odnowił swoje relacje z nauczycielem retoryki gimnazjum elżbietańskiego Christophem Kölerem (1602-1658)²¹⁷. Do grona przyjaciół Kölera należał poeta mistyczny Daniel Czepko von Reigersfeld (1605-1660) z Bierawy²¹⁸. W trakcie wspólnych spotkań często podejmowali tematykę mistycznych rozważań religijnych, dyskutując na temat pism luterńskiego teologa Valentina Weigla (1533–1588), także opowiadającego się za możliwością bezpośredniego związku człowieka z Bogiem. Weigel uważał, iż każda osoba może przebóstwić się w Chrystusa. Bóg dla niego był obecny i wrodzony w duszy człowieka w taki sposób, że poznawał siebie w ludzkiej duszy. W taki sam sposób ludzka dusza poznaje siebie w Bogu. Bóg jest naturą człowieka, a natura człowieka jest właśnie po to, by nadprzyrodzenie owo wyrażać²¹⁹. Według Weigla poznanie samego siebie jest zarazem warunkiem odrodzenia i jego skutkiem, gdyż to właśnie w tym nadprzyrodzonym akcie spełnia się współpraca stworzenia i stwórcy, który w zbieganiu się wolności stwórczej i wolności stworzonej prowadzi do „narodzin” Chrystusa-Logosu w duszy i duszy w Chrystusie-Logosie²²⁰. Z biegiem czasu grono przyjaciół Kölera poszerzyło się o Abrahama von Franckenberga (1593-1652), mistyka i przyjaciela Jakuba Boehmego, który z kolei wprowadził do towarzystwa poetę mistycznego Joachima Theo-

głównie intelektualnymi wątpliwościami co do dogmatyki luterńskiej. Decyzja o przejściu na katolicyzm wywołała w protestanckim Wrocławiu spore poruszenie. W okresie reformacji dochodziło do obustronnych konwersji religijnych. Przykładem konwersji odwrotnej niż Silesiusa jest konwersja Jana de Labadie, który jako diecezjalny kapłan został w 1650 roku członkiem Kościoła Reformowanego. Labadie usiłował przygotować założoną przez siebie wspólnotę wiernych na nadejście Królestwa Chrystusa. Wspólnotę charakteryzowała surowa dyscyplina, odwrócenie się od świata, a nade wszystko uległość światłu Ducha Świętego. *Labadie Jan*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 161.

²¹⁷ *Encyklopedia Wrocławia*, red. Jan Harasimowicz, Wrocław 2000, s. 364.

²¹⁸ Daniel Czepko von Reigersfeld – śląski poeta tworzący w języku niemieckim. Z powodu prześladowań protestantów zmuszony był opuścić swój majątek ziemski koło Świdnicy. Jego najważniejsze utwory to *Corydon und Phyllis* oraz zbiór epigramatów *Sexcenta Monodisticha Sapientium*, w którym zawarł swoje poglądy religijne i filozoficzne ukształtowane pod wpływem Paracelsusa, Eckharta i Boehmego. Szerzej o tej postaci w: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965, s. 400.

²¹⁹ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s. 135 i 146.

²²⁰ *Ibidem*, s. 154.

dora von Tschecha. Motywy mistyczne często były tematem ich twórczości inspirowanej przeżywanymi przez nich doświadczeniami.

Jakub Boehme, krytykowany przez swoich współwyznawców, wytrzymał pod amboną luterąską do końca życia, pomimo że w trakcie publicznej dysputy pastor Richter ciskał butem w jego głowę²²¹. Johannes Scheffler (Angelus Silesius) obrał inną drogę. Obrażony na kler luterński uzasadniał swoje nawrócenie w rozprawce *Johannis Schefflers von Breslau gründliche Ursachen, warum er von der Luthertum abgetreten und sich zu der katholischen Kirche bekennet hat*, w której w apologetyczny i bardzo krytyczny wobec luterkańskich idei sposób daje upust swojej irytacji²²². Angelus Silesius napisał kilkaset pieśni i aforyzmów sławiących mistyczne zjednoczenie z Bogiem, a najważniejszym jego dziełem stał się *Pątnik anielski* wydawany również pod tytułem *Cherubinowy wędrowiec* (*Cherubinischer Wandersmann*)²²³. W utworze tym Silesius zawarł rozważania na temat istoty i natury Boga, określając ją terminem *Wesen*. Termin ten oznacza, iż Bóg jest nie tylko istotą bytu, ale jedynym bytem naprawdę istniejącym, ponieważ istnieje wiecznie, obecnym w świecie i stanowiącym zasadę stwórczą oraz podtrzymującym świat w istnieniu. Tak rozumiane pojęcie Boga Silesius przeciwstawiał innym bytom stworzonym, które, jego zdaniem, są przypadkowe w istnieniu. Według Angelusa Silesiusa immanencja Boga łączy się w sposób nierozzerwalny z jego transcendencją. Uważał on również, że do Boga prowadzą dwie drogi mistycznego zjednoczenia: droga spekulacji w formie epigramów (*Pątnik anielski*) i droga afektywna (*Heilige Seelenlust...*). Na drodze swojego rozwoju duchowego stosował też technikę imaginacji z *Ćwiczeń duchowych* Ignacego Loyoli²²⁴.

²²¹ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź religijna*, Warszawa 1965, s. 402.

²²² Ibidem, s. 396-448.

²²³ Historia wydania *Pątnika anielskiego* jest dwuetapowa. Najpierw w 1657 roku ukazała się *Geistreiche Sinn- und Schlussreime*. W roku 1675 dzieło Silesiusa poszerzone zostało o Księgę Szóstą i wydane jako *Cherubinischer Wandersmann – Cherubinowy Wędrowiec*.

²²⁴ Hasło *Angelus Silesius*, [w:] *Religia*. Encyklopedia PWN, op.cit., t. 1, s. 228. W roku 2005 ukazała się książka zawierająca zbiór referatów z sesji naukowej poświęconej Angelusowi Silesiusowi: *Przedziwna to rzecz jest człowiek..., Angelusa Silesiusa myśl o jedności świata*, Wałbrzych 2005.

Z mistycznym sposobem wkraczania w rzeczywistość pozazmysłową spotkamy się również u przedstawicieli angielskiej grupy teologów, znanej jako Platonisci z Cambridge²²⁵, oraz u członków skrajnego odłamu angielskiego purytanizmu²²⁶, zwanego Society of Friends (Kwakrzy)²²⁷. Ruch ten został założony w 1652 roku przez George'a Foxa (1624-1691)²²⁸, a jego charakterystycznym rysem jest pielęgnowanie wewnętrznego życia religijnego bez kościelnych form organizacyjnych. Fox uważał, że kontakt z Bogiem może być doświadczany przez jednostkę wprost, bez pośrednictwa duchownych. W każdym człowieku mieszka Duch Boży udzielający mu ciągłego objawienia mającego transformować sumienie²²⁹. Takie wewnętrzne, udzielane każdemu wierzącemu „prowadzenie duchowe” stanowiło dla Kwaków źródło ich wiary²³⁰. Przekonanie to położyło podwaliny pod opisany w dalszej części książki ruch Shakers²³¹. Warto wspomnieć, że w Holandii działała podobna do Kwaków grupa odłączona od Kościoła Remonstrantów, zwana Collegiantami.

²²⁵ Platonisci z Cambridge wierzyli, że umysł, a co za tym idzie rozsądek (ang. *reason*), prowadzi do uzyskania „światła pochodzącego od Boga”. Pogląd ten oparty był na przekonaniu, że połowa umysłu pochodzi od człowieka, a połowa od Boga. W taki sposób umysł ludzki jest jakby „na wpół święty”, co daje możliwość przekraczania sfery zmysłów i zyskiwania mistycznego wglądu w rzeczywistość. Platonisci z Cambridge usiłowali rozwiązywać wszystkie nieporozumienia i spory doktrynalne pojawiające się wśród angielskich purytanów. Szerzej w: *The Cambridge Platonists*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/cambridge-platonists/>, dostęp 7.06.2009; E.T. Campagnac, *The Cambridge Platonists*, Oxford 1901.

²²⁶ Zob. *The Cambridge Companion to Puritanism*, red. J. Coffey i P. Lim, Cambridge 2008. Por. E. Cairns, *Z chrześcijaństwem przez wieki*, op.cit., s. 337-354. Por. T.J. Zieliński, *Purytanizm. Zarys dziejów ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny” ChAT 1995, XXXVII, z. 2, s. 219-283.

²²⁷ S.M. Burgess, *Quakers*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, red. S.M. Burgess i E.M. Van der Maas, Grand Rapids 2003, s. 1014.

²²⁸ Szerzej w: P. Dandelion, *The Quakers*, Oxford 2008.

²²⁹ Por. z: H. McGregor Ross, *George Fox — a Christian Mystic*, op.cit.; P. Stawiński, *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Częstochowa 1997, s. 109-111.

²³⁰ G. Cantor, *Quakers, Jews, and Science — Religious Responses to Modernity and the Sciences in Britain, 1650–1900*, Oxford 2005, s. 233-242.

²³¹ E.L. Blumhofer, *Shakers*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 1058-1059. Por. *Shakers*, [w:] *Religion. The New Encyclopedia of Southern Culture*, red. S.S. Hill, Chapel Hill 2006, s. 211.

Johanna Arndta (1555-1621) można nazwać ojcem niemieckiego pietyzmu²³². Mistycyzm średniowieczny w kontekście teologii reformacyjnej stanowił główny obszar jego zainteresowań, a literatura przedmiotu wymienia go jako jednego z najbardziej znaczących mistyków protestanckich obok Boehmego i Weigla²³³. Duchowość chrześcijańską Arndt ujmował w kategoriach mistyczno-przebudzeniowych, nawołując do autentycznego przeżywania swojej wiary²³⁴. Postacią, którą można wymienić jako pewnego rodzaju pośrednika pomiędzy anabaptyzmem a niemieckim pietyzmem, jest Gottfried Arnold (1666-1714)²³⁵. Jego pisma były bardzo poczytne wśród menonitów w XVIII i XIX wieku, kierując te środowiska w stronę bardziej „wewnętrznej” religijności pietystycznej²³⁶.

Dzieło Arndta *O prawdziwym chrześcijaństwie* wywarło duży wpływ na Filipa Jakuba Spenera, który mawiał, że było ono drugą po Biblii księgą jego życia. Inspiracja przerodziła się w poszukiwania, które zaowocowały własnym programem odnowy, czyli *Pia Desideria* z 1675 roku²³⁷. Prze-

²³² *Pietism*, [w:] *Encyclopedia of Protestantism*, op.cit., s. 429-430.

²³³ Zdaniem F. Ferraria oraz P. Ricca tworząca się od 1580 roku luterkańska ortodoksja wyrażała swoje zainteresowanie naturą widzianą jako objawienie Boga. Rozpowszechniało się dążenie do pansofii łączącej Biblię i naturę w jedno objawienie. Mistyczne wpływy z czasem stały się elementem dominującym w twórczości takich autorów, jak J. Boehme, J. Arndt, J.V. Andreä. Pasja skierowana na bezpośrednią, doświadczalną i osobistą relację z Bogiem spełnia pozytywną rolę w odrodzeniu ortodoksji luterkańskiej, a przeżywana przez pastorów miała stanowić gwarancję, że ich przepowiadanie nie będzie jedynie powtórką z dogmatyki. L. Mezzadri, C. Brovetto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 445.

²³⁴ Szerzej w: P. Erb, *Johann Arndt: True Christianity*, New York 1979.

²³⁵ Arnold nie należał do zwolenników Jakuba Spenera (1635-1705), gromadził wokół siebie grono pietystycznych separatystów realizujących własną drogę poszukiwania mistycznych podstaw wiary. Szerzej w: R. Friedmann, *Arnold, Gottfried (1666-1714)*, [w:] *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/A77605.html>, dostęp 20.12.2009.

²³⁶ Szerzej w: D. Brown, *Understanding Pietism*, Grand Rapids, 1978; *Pietists: Selected Writings*, red. P.C. Erb, New York 1983.

²³⁷ *Pia Desideria* jako manifest pietyzmu streścić można w sześciu postulatach mających pomóc w przeniesieniu religii „z głowy do serca”. Pragnąc naprawy Kościoła ewangelickiego, Spener twierdzi, że do czystej nauki Kościoła należy dodać czyste chrześcijańskie życie. By ten cel osiągnąć, żąda, by Słowo Boże głosić nie tylko w kościele, lecz także w rodzinie i na zebraniach nabożnych poza kościołem. Należy też przestrzegać zasady powszechnego kapłaństwa, czuwając nad czystością życia własnego oraz członków zboru. Należy więcej wagi przykładąć do rzeczywistego stosowania zasad chrześcijaństwa, samo przyjmowanie prawd religijnych o niczym jeszcze nie stanowi; trzeba przede wszystkim

bywając we Frankfurcie nad Menem, Spener krytykował głośno zobojętnienie wiernych na sprawę ewangelii, twierdząc, że niedzielny obowiązek nie jest już dla nich przywilejem i radością, lecz raczej okazją do towarzyskich spotkań i martwym przyzwyczajeniem²³⁸. W roku 1670 Spener wraz ze swoimi przyjaciółmi założył tzw. *collegium pietatis*. Były to małe domowe spotkania wiernych, w trakcie których czytano Biblię, słuchano kazań, dyskutowano, modlono się i śpiewano budujące pieśni. Pietysi niechętni byli teologii, dążyli raczej do radykalnego odnowienia pobożności oraz form jej wyrazu²³⁹. Szczególną wagę przykładali do odnowy moralności chrześcijańskiej²⁴⁰. Przeżycie religijne nazywane „nawróceniem” było dla pietystów warunkiem zbawienia. Brak wyraźnego rysu dogmatycznego pozwolił pietystom na recepcję także tej części nieortodoksyjnej teologii reformacyjnej, która ze względu na walory etyczne miała dla nich wartość. Od schwenckfeldian zapożyczono formę wspólnotowego życia religijnego zwaną konwentyklem oraz nowy sposób odczuwania religijnego, oparty na indywidualnym przeżyciu i wyznawaniu wiary²⁴¹.

W łonie ruchu dochodziło do zmian. Powstawały konventykle o bardzo radykalnych poglądach, a najbardziej znaną grupą tego typu była społeczność prowadzona przez dwie kobiety: Johannę Eleonorę von Merlau oraz Julianę Baur von Eisenach. Początkowo ich działalność spotykała się z akceptacją Spenera. Na organizowane przez siebie spotkania zapraszały ame-

żyć według zasad religii, opierając się na wierze, skutecznej przez miłość. Nawet w sporach religijnych trzeba się zachować po chrześcijańsku. Z błędzymi i niewierzącymi nie należy wszczynać budzących gorycz kłótni ani lżyć ich jako kacerzy. Takie osoby trzeba zdaniem Spenera pozyskiwać modlitwą, właściwym wyjaśnieniem spraw oraz dobrym przykładem. Celem studiów teologicznych ma być nie tylko gruntowne poznanie Biblii, ale również radykalne wewnętrzne odrodzenie, którego efektem będzie pobożność akcentująca praktyczne chrześcijaństwo. Ostatnim z „pobożnych życzeń” Spenera było, by kazania skoncentrować na budowaniu wiary oraz pielęgnowaniu wewnętrznego życia wierzącego. Wyrażone w ten sposób postulaty dały początek pietystycznej reformie życia ewangelików. Zob. F.J. Spener, *Pia desideria*, tłum. M. Platajs, Bielsko-Biała 2002.

²³⁸ D.D. Bundy, *European Pietist Roots of Pentecostalism*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 610-613. Por. D. Bruncz, *Kościół żywy – ks. Filip Jakub Spener – w 300. rocznicę śmierci*, „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 3, s. 15.

²³⁹ Szerzej na temat rozwoju XVIII-wiecznej pobożności niemieckiej w: L. Mezadri, C. Brovetto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 282-294.

²⁴⁰ J. Wallmann, *Der Pietismus*, Göttingen 1990, s. 36-59.

²⁴¹ G. Wąs, *Kaspar Schwenckfeld*, op.cit., s. 22.

rykańskich misjonarzy, którzy podróżowali po Europie. Po pewnym czasie, pod amerykańskim wpływem, zaczęto patrzeć na Kościół luterński jako na siedlisko szatana i nawiązywano do wystąpienia z jego struktur. Ci, którzy zdecydowali się na wyjście z „Babilonu” Kościoła luterńskiego, patrzyli z nadzieją na nową ziemię obiecaną, jaką mieli znaleźć w Pensylwanii. Spener dystansował się od takich poglądów, broniąc tych luteranckich pietystów, którzy swoją działalnością przyczyniali się do wzrostu liczby wiernych²⁴².

Według Zbigniewa Paska pietystyczny ruch przebudzeniowy XVII i XVIII wieku przybierał niejednokrotnie postać bliską duchowi entuzjazmu. Warto wspomnieć w tym miejscu o opisywanym w jego pracy niezależnym od pietyzmu, ale równoległym w czasie entuzjastycznym ruchu ludowym, jaki tworzyli w Langwedocji francuscy hugenoci – Camisardzi – walczący o swoje prawa po odwołaniu edyktu nantejskiego (1685). W literaturze można odnaleźć świadectwa dotyczące wystąpień „małych proroków z Cavenne”, którzy posiadali dar języków²⁴³. Tego typu egzaltacja towarzyszyła również spotkaniom zwolenników jansenistycznego diakona Franciszka de Paris. Jako wyznawca jansenizmu należał on do stronnictwa apelantów (bullą *Unigenitus* z 1713 roku), a swoją ascetyczną postawą oraz działalnością dobroczynną zyskał duży rozgłos w stolicy Francji. Świadectwa o cudownych uzdrowieniach, proroctwa i ekstazy

²⁴² D. Bruncz, *Kościół żywy...*, op.cit., s. 16. Według Costanza Brovetto pietyzm z powodu wpływów, jakie wywarł, jawi się jako jedno z najważniejszych wydarzeń XVI-II-wiecznej duchowości protestanckiej. Na ogół nie cieszył się on sympatią teologów protestanckich oskarżających go o zbytne zbliżenie do pozycji katolickich. Koła modlitwy zataczały coraz szersze kręgi, obejmując swym zasięgiem nowe tereny. We Francji, na przykład w Montbéliard, pastor Jean Frederic Nardin (zm. 1728) prowadził grupy modlitewne, które stawały się religijnymi kursami ewangelizacji. Nardin zachęcał uczestników do „zbliżania się coraz bardziej do Ukrzyżowanego”, by w końcu całkowicie się z nim zjednoczyć. Różnice w duchowości grup zależały od ich liderów. W Szwecji pietyści unikali tendencji separatystycznych, iluminizmu oraz przesadnego sentymentalizmu. Wybitnym przedstawicielem holenderskiego pietyzmu był mistyk, erudyta i poliglota Gerard Terstegen, którego duchowość cechuje wyjątkowa czystość i wzniosłość powracająca w istocie do katolicyzmu. Wpływ na środowiska pietystyczne wywierali także Fénelon oraz madame Guyon. Szczególnie entuzjastycznie do idei madame Guyon nastawiony był pastor Jean Philippe Dutoit (zm. 1793); przeżywając swoje osobiste dramaty mistyczne propagował on rodzaj duchowego eklektyzmu wyznaniowego. Jego zdaniem działanie łaski Bożej ma na celu przekazywanie wiernemu bytu Chrystusa. L. Mezzadri, C. Brovetto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 284, 288-291. Szerzej na temat Fénelona w: *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 80-82.

²⁴³ Z. Pasek, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, op.cit., s. 193.

występujące u odwiedzających grób zmarłego 1 maja 1727 roku diakona spowodowały, że ówczesne społeczeństwo nadało im miano „konwulsjonistów z cmentarza św. Medarda”²⁴⁴. Król Ludwik XV zakazał pielgrzymom wstępu na cmentarz, co spowodowało, że konwulsjoniści przenieśli się ze swymi praktykami do domów prywatnych, gdzie grób świętego zastępowała garść ziemi przyniesionej z miejsca jego pochówku. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że chociaż opisywane fenomeny miały wśród „konwulsjonistów” dość powszechny charakter, to nasilenie ich występowania zależne było od indywidualnej podatności wiernych. Nie każdy „entuzjasta” był mistykiem.

W ruchu pietystycznym działał Mikołaj von Zinzendorf (1700-1760), twórca „teologii serca”. W wieku dwudziestu lat Zinzendorf przeżył głębokie doświadczenie religijne, które tak opisał: „Błagałem Zbawiciela, aby zmusił mnie do cierpienia wraz z nim, gdybym spontanicznie się na to nie zgadzał”. Temu mistykowi przypisuje Constanzo Brovetto pierwsze, jeszcze niejasne pragnienia ekumenicznej jedności wśród protestantów²⁴⁵. Dając schronienie braciom morawskim wygnanym z państwa Habsburgów, utworzył w pobliżu Berthelsdorfu osadę Herrnhut (Straż Pańska). Wspólnie z pastorem Rothem otoczył wygnańców opieką w duchu pietystycznym, opracowując własny model nabożeństw. Od roku 1727 w Herrnhut praktykowano wspólne przystępowanie do Sakramentu Ołtarza osób z różnych wyznań, co było w owych czasach ewenementem.

Spojrzenie na protestancki mistycyzm byłoby wysoce niepełne, gdyby pominąć postać Johna Wesleya (1703-1791), którego tradycje uświęceniowe miały niebagatelny wpływ na ruchy „wolnych kościołów” będących poprzednikami XX-wiecznych przekształceń zielonoświątkowo-charyzmatycznych²⁴⁶. Mając świadomość bogactwa i złożoności postaci Wesleya, skupiam się tu świadomie jedynie na wątkach zbieżnych z tematem opracowania.

Jürgen Moltmann uważał, że Wesley, będąc teologicznym architektem tradycji uświęceniowych, sam był otwarty na ideę przeobstwienia i pneu-

²⁴⁴ Ibidem.

²⁴⁵ L. Mezzadri, C. Brovetto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 286.

²⁴⁶ Szerzej na temat uświęceniowo-Wesleyańskich korzeni pentekostalizmu w: D. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Peabody 1988.

matologicznego rozumienia koncepcji łaski²⁴⁷. Wesley wierzył, że poprzez stopniowe uświęcanie chrześcijanin powinien dojść do stanu doskonałości prowadzącego do theosis²⁴⁸. Moltmann zauważa, że dla Wesleya grzech był raczej chorobą, która wymaga uzdrowienia, niż efektem naruszenia prawa wymagającego pokuty. W środowisku badaczy pojawiają się sugestie, że Wesley zainteresowany był procesem moralnej odnowy, w którym doszukiwać się można śladów duchowości wschodniej ortodoksji²⁴⁹. W trakcie naukowej konferencji w Pradze w roku 1997 doszło do owocnego spotkania teologów reprezentujących tradycję prawosławną, katolicką oraz zielonoświątkowo-charyzmatyczną. David Bundy wygłosił referat zatytułowany *Visions of Sanctification: Themes of Orthodoxy in the Methodist, Holiness and Pentecostal Traditions*, w którym podjął próbę wskazania wspólnych teologicznych korzeni tradycji zielonoświątkowo-uświęceniowej i prawosławnej. Podsumowując swoje badania, Bundy twierdził, że dla Wesleya celem chrześcijańskiego życia jest „chrześcijańska doskonałość”, pojmowana jako ruch w osiągnięciu jedności z Bogiem²⁵⁰. By osiągnąć tego rodzaju zjednoczenie, należy położyć nacisk na modlitwę, jako narzędzie kontemplacji Boga, oraz ascetyczne życie, w którym każda aktywność i pasja życiowa jest częścią walki o „zwycięstwo nad bezbożnymi wpływami w życiu”²⁵¹.

Aby rozstrzygnąć o prawdziwości powyższych wniosków, należałoby przeprowadzić w tym miejscu rzetelne studium językowe całości kazań Wesleya. Mój cel jest jednak o wiele skromniejszy. Skupiając się jedynie na wskazaniu nowych stanowisk badawczych, rysuję tylko zarys poglądów Wesleya, który pragnął dostarczyć swoim wiernym budującej lektury duchowej. Propagował też wśród protestantów dzieło o *Naśladowaniu Chrystusa* oraz dzieła Teresy z Ávila, Ignacego Loyoli, Franciszka Salezego oraz Fénelona²⁵². Tak ukształtowana duchowość towarzyszyła wczes-

²⁴⁷ J. Moltmann, *Spirit of Life*, Minneapolis 1992, s. 165-171.

²⁴⁸ D. Hempton, *Methodism: Empire of the Spirit*, London 2005, s. 32-43.

²⁴⁹ J. Moltmann, *Spirit of Life*, op.cit., s. 164.

²⁵⁰ Szerzej na ten temat w dysertacji: E.J. Rybarczyk, *Beyond Salvation...*, op.cit.

²⁵¹ Szerzej w: D.D. Bundy, *Visions of Sanctification: Themes of Orthodoxy in the Methodist, Holiness and Pentecostal Traditions*, „Wesleyan Theological Journal” 2004, t. 39, s. 104-136.

²⁵² L. Mezzadri, C. Brovetto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 293. Por. z: L. Bouyer, *Spiritualità protestante e anglicana*, Bologna

nym nabożeństwom przebudzeniowym²⁵³, gdy oczekiwano, że moc z wysokości dokończy tego, czego brakowało w uświęceniu wierzących²⁵⁴.

Ekstatyczny sposób przeżywania sacrum był obecny w XVIII-wiecznym ruchu Shakers (Szejkersów)²⁵⁵. Ruch²⁵⁶ ten kierował się w swej duchowej praktyce dwiema kardynalnymi zasadami. Pierwsza to codzienne „korzystanie z oczyszczającej mocy Ducha Świętego”²⁵⁷, druga zaś to milenarystyczne²⁵⁸ przekonanie o rychłej paruzji Chrystusa. Wśród doznań szejkersów pojawiały się tzw. dary entuzjastyczne, do których zaliczano drżenie ciała, wirowanie, tańce oraz glosolalie, czyli przemowy w nieznanym języku. Oprócz ekstatycznych uniesień przeżywano również „dar odczuwanej ciszy”, czyli Bożej obecności. Ruch Szejkersów przyjął z czasem zasadę, według której doświadczenia duchowe traktowane były jako dowody autentyczności wiary. Sprzeciwiano się w ten sposób tradycyjnemu pojmowaniu porządku w Kościele, gdzie osobiste doświadczenia oceniane były w świetle przyjętych wcześniej norm religijnych. Można powiedzieć, że szejkersi

1972, s. 209.

²⁵³ Szerzej na temat obecności elementów pietyzmu w ruchu przebudzeniowym Wesleya w: D.D. Bundy, *European Pietist Roots of Pentecostalism*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 611-612.

²⁵⁴ Szerzej w: *Baptist and Methodist Faiths in America*, red. J. Ingersoll i J.G. Melton, New York 2003, s.17-33.

²⁵⁵ Denominacja założona przez Ann Lee (1736-1784) funkcjonuje w USA pod nazwą Zjednoczone Towarzystwo Wyznawców Powtórniego Przyjścia Chrystusa.

²⁵⁶ W dalszej części książki używam spolszczonej nazwy obecnej w literaturze przedmiotu. Szerzej na temat Szejkersów w: F.W. Evans, *Shakers: Compendium of the Origin, History, Principles, Rules and Regulations, Government, and Doctrines of the United Society of Believers in Christ's Second Appearing*, <http://www.sacred-texts.com/chr/shaker/sc/sc.htm>, dostęp 31.08.2010.

²⁵⁷ Duch Święty, wypełniając ciało wierzącego w trakcie modlitewnego uwielbienia, wypierał z niego grzech, co było jednym z powodów występowania wstrząsów i drżenia w trakcie modlitwy. Ann Lee twierdziła, że otrzymała od Boga wizję, w której zawarte było przesłanie, iż celibat oraz wyznawanie grzechów są jedyną prawdziwą drogą do zbawienia, i tylko w taki sposób Królestwo Boże może być ustanowione na ziemi. Szerzej na temat szejkerskiej koncepcji uświęcenia przez celibat w: L.J. Kern, *An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Victorian Utopias: The Shakers, the Mormons, and the Oneida Community*, Chapel Hill 1981.

²⁵⁸ Zob. *Millennialism in the Western World*, [w:] *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, red. R. A. Landes, New York 2000, s. 453-467.

wierzyli, ponieważ doświadczali²⁵⁹. Podobna zasada jest obecna wśród wielu współczesnych zielonoświątkowych wspólnot kościelnych. W roku 1825 zostało poświadczane wśród szejkersów pojawienie się praktyki modlitewnej polegającej na wykonywaniu skłonów oraz wirowaniu; niektórzy członkowie wspólnoty w czasie modlitwy tarzali się po podłodze²⁶⁰. Spotkania te nazywano „profetycznym dziełem Eliaszowym”.

Przywódczynią ruchu Szejkersów była matka Ann Lee (1736-1784); pozostawała ona pod wpływem idei pochodzących ze środowisk Kwakrów i francuskich Camisardów²⁶¹. Lee zachęcała wiernych, aby starali się o dar języków, wizje oraz doświadczenie wirowania w modlitwie, by jeszcze doskonalej wielbić Boga. Oczekiwano też powszechnie występowania cudów opisywanych w Nowym Testamencie. By je wywołać, rozdawano zgromadzonym skąpe racje żywnościowe, wierząc że nastąpi kolejne rozmnożenie chleba. Organizowano również marsze modlitewne mające na celu „duchowe zamykanie” terenu. Działanie takie polegało na rytualnej procesji wiodącej obok wszystkich budynków osady, w czasie której śpiewano „pieśni zamykające”²⁶².

²⁵⁹ Wydaje się, że takie pojmowanie doświadczenia Boga może stanowić pomost pomiędzy prawosławną tradycją i niektórymi kościołami pentekostalnymi. Akcent położony na doświadczenie powoduje, że nikt nie może właściwie zrozumieć Boga czy Jego Słowa, dopóki nie otrzyma takiego zrozumienia bezpośrednio od Ducha Świętego; jednocześnie nikt nie może otrzymać go od Ducha Świętego bez przeżywania, doświadczenia i odczuwania Jego osoby. Por. z: *Welcome, Holy Spirit. A Study of Charismatic Renewal in the Lutheran Church*, red. L. Christenson, Minneapolis 1987, s. 117-118; warto przytoczyć w tym miejscu bardzo ciekawy tekst autorstwa wiodących teologów katolickich dotyczący ujęcia łaski i zbawienia w pneumatologicznych kategoriach: V. Kärkkäinen, *Spiritus ubi vult spirat. Pneumatology in Roman Catholic – Pentecostal Dialogue 1972-1989*, „Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft” 1998, t. 42.

²⁶⁰ Zapiski kościelne z lat 1784-1879 brata starszego H.C. Blinna, [w:] *The Shakers: Two Centuries of Spiritual Reflection*, red. R.E. Whitson, New York/Ramsey/Toronto 1983, s. 289. Pozycja opublikowana w serii *The Classics of Western Spirituality* wydanej przez Paulist Press.

²⁶¹ E. L. Blumhofer, *Shakers*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostalism...*, op.cit., s. 1059.

²⁶² Zapiski kościelne z lat 1784-1879 brata starszego H.C. Blinna, *The Shakers...*, op.cit., s. 289. Szerzej w: A. Siemieniowski, *The Shakers – związki z tradycją pentekostalną*, [w:] *Sola Experientia? Między Odnową a deformacją*, http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzciscjanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/104/397-iii-sola-experientia-midzy-odnow-a-deformacja#_ftnref178, dostęp 31.08.2010.

Opisując szejkersów wchodzących w stany mistyczne²⁶³ charakteryzujące się niezwyklejmi manifestacjami stanowiącymi, ich zdaniem, efekt chrztu w Duchu Świętym,²⁶⁴ trzeba wspomnieć o Emanuelu Swedenborgu (1688-1772). Ten szwedzki mistyk, którego pisma miały bezpośredni wpływ na twórczość wczesnoromantycznych poetów mistycznych inspirował twórczość Blake'a, Goethego, Słowackiego, Mickiewicza, Dostojewskiego i wielu innych w XIX wieku. Czerpali z niego m.in. Poe, Baudelaire, Balzak i Emerson. Swedenborg podkreślał, że od wczesnej młodości był przygotowywany do „niezwykłej łaski”, ale do aktu powołania doszło dopiero w kwietniu 1745 roku. Wówczas dopuszczony został do „bezpośredniego obcowania z duchami i aniołami” oraz stopniowego odkrywania ich tajemnic:

Byłem wznoszony wewnętrznie do nieba stopniowo, a w miarę mego wznoszenia się, wznosił się również mój umysł tak, że w końcu zdolny byłem pojmować rzeczy, których z początku nie pojmowałem. [...] Otóż muszę wyznać, że mocą Bożej łaski dane mi było przez szereg już lat stale i nieprzerwanie obcować z duchami, słuchać ich rozmów i brać w nich udział. Tym sposobem dane mi było słyszeć i widzieć sprawy innego życia, które są zadziwiające i które nigdy dotąd nie zostały przez nikogo poznane ani ujawnione. W ten sposób zostałem oświecony w kwestiach różnego rodzaju duchów, stanu dusz po śmierci, piekła, czyli ubolewania godnego stanu wiernych, nieba, czyli szczęśliwego stanu wiernych, a zwłaszcza w kwestii doktryny wiary, którą uznają całe niebiosy²⁶⁵.

²⁶³ Szejkersi nie byli ostatnimi protestantami przeżywającymi swą duchowość w ekstazy sposób, wystarczy przytoczyć tutaj wydarzenia towarzyszące Prezbiteriańsko-Metodystycznym obozom w Cane Ridge (pierwszy został zorganizowany w sierpniu 1801 roku) oraz takie ruchy religijne, jak Holy Jumpers lub Holy Rollers, poprzedzające XX-wieczny pentekostalizm. Szerzej w: B.W. Stone, *Dzikie wrzaski i niebiańskie uśmiechy. Relacja naocznego świadka o znakach i cudach na pierwszych zjazdach*, [w:] V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej*, op.cit., s. 46. Szerzej na temat ruchu Holy Jumpers w: W. Kostlevy, *Holy Jumpers: Evangelicals and Radicals in Progressive Era America*, Oxford 2010.

²⁶⁴ W relacji pochodzącej z 1785 roku czytamy o modlitwie, której towarzyszył śpiew w językach, kończący się gwałtownym oddychaniem oraz niezwyklejmi ruchami całego ciała. Kiedy w trakcie kazania wspomniany został przykład Dawida tańczącego przed Arką Pana, zgromadzenie rozpoczęło „gwałtowne tańce” – niektórzy, niczym tańczący derwisze, bardzo szybko wirowali wokół własnej osi przez 18 minut. Relację przytaczam za: A. Siemieniowski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit.

²⁶⁵ Cytuję za: E. Swedenborg, *O Niebie i jego cudach. Również o Piekło według tego, co słyszano i widziano*, tłum. D. Kielczyk, Warszawa 1982.

Swedenborg odrzucał ascetyzm i nie negował zmysłowości. Uważał, że ten, kto nie potrafi cieszyć się życiem, nie będzie, jego zdaniem, w stanie docenić rozkoszy nieba. Jedną z ważnych doktryn głoszonych przez Swedenborga była „seksualność anielska”, a jego opisy życia niebiańskiego są często silnie zabarwione erotyką²⁶⁶. Opisuując swoje wizje, wspominał też o własnym wniebowzięciu. W wyniku uzyskanej w trakcie takiego doświadczenia wiedzy ogłosił rok 1757 czasem Sądu Ostatecznego²⁶⁷.

Romantyczna poezja religijna jednego z prekursorów romantyzmu, Williama Blake’a (1757-1827), wprowadza w środowisko kulturowe XIX-wiecznej mistyki²⁶⁸. Niektóre z jego najlepszych dzieł, zarówno poetyckich, jak i malarskich, powstały z inspiracji stanami wizyjnymi²⁶⁹. W roku 1789, w wyniku fascynacji myślą teologiczną Swedenborga, przyłącza się on do Nowego Kościoła Swedenborgiańskiego²⁷⁰. Blake inspirował się również twórczością autora *Raju utraconego*, Johna Milтона, który był mu pomocny zwłaszcza w próbach określenia własnych definicji nieba i piekła. Pomiędzy rokiem 1790 a 1793 powstało *Marriage of Heaven and Hell* (*Zaślubiny nieba i piekła*). Dla Blake’a piekło nie było miejscem wiecznej karni, lecz źródłem niczym niepohamowanej energii. Dramat Williama Blake’a, artysty i mistyka, polegał na tym, że urodził się w epoce, kiedy industrializm zaczął spychać wizje i iluminacje na margines ludzkiej świadomości²⁷¹. Wiek XIX to w dziejach protestantyzmu czas przebudzeń religijnych, reformacji pobożności protestanckiej oraz rozwo-

²⁶⁶ E. Swedenborg, *Dziennik snów 1743-1744*, tłum. M. Kalinowski, Poznań 1996, s. 13.

²⁶⁷ Szerzej na temat mistycyzmu Swedenborga w: E. Swedenborg, *Dziennik snów 1743-1744*, op.cit.

²⁶⁸ Poglądy Williama Blake’a opisują za: A. Fremantle, *The Protestant Mystics*, op.cit., s. 134-141. Autorka wśród współczesnych Blake’owi protestanckich mistyków wymienia: Novalisa (Friedrich von Hardenberg), Johna Keatsa, Lorda Tennysona, Sorena Kierkegaarda, Walta Whitmana, Emily Dickinson oraz wielu innych. W swej publikacji opisuje ponad sześćdziesiąt sylwetek protestanckich mistyków, poczynawszy od Marcina Lutra aż do mistyków z początków XX wieku.

²⁶⁹ Opis wizji biblijnego Lota w: J. Goll, *Widzieć niewidzialne*, op.cit., s. 65.

²⁷⁰ Blake pisał: „Ujrzeć świat w ziarenku piasku, i niebo w polnym kwiecie. Zamknąć w swej dłoni nieskończoność, a wieczność w jednej godzinie” – fragment *Wyroczni niewinności* w tłumaczeniu Z. Kubiaka.

²⁷¹ Szerzej o poezji mistycznej w: M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna*, op.cit..

ju misji. Czas ten obfituje w wydarzenia prowadzące w konsekwencji do XX-wiecznego przebudzenia zielonoświątkowego rodzącego się w miejscowościach Topeka i Los Angeles.

2.5. Geneza ruchu zielonoświątkowego

Ruch zielonoświątkowy²⁷² dzieli się na liczne Kościoły, które charakteryzuje wiara w konieczność świadomego odrodzenia przez uznanie Jezusa za „osobistego zbawiciela” oraz intensywne przeżywanie obecności Ducha Świętego²⁷³, a obecność ta ma się manifestować przez doświadczenie tzw. chrztu w Duchu Świętym, którego zewnętrznym znakiem jest modlitwa innymi językami²⁷⁴ oraz inne dary duchowe wymienione w Pierwszym Liście do Koryntian (12, 4-11). Ruch zielonoświątkowy rozwija się również w łonie Kościołów tradycyjnych i jest w nich obecny pod postacią różnorodnych grup formacyjnych i wspólnot charyzmatycznych.

Przeżycia związane z doświadczeniem chrztu Duchem Świętym były widoczne w Kościele chrześcijańskim począwszy od wydarzeń w wieczniku opisanych w Dziejach Apostolskich (2, 1-4)²⁷⁵. O darze prorokowania wspomina traktat *Didache*, pochodzący z końca I wieku n.e.²⁷⁶. Praktyka charyzmatyczna opisana jest także w pochodzącym z roku 140 n.e. *Pasterzu* autorstwa Hermasa²⁷⁷. Podobne opisy znajdziemy również u św. Ireneusza (140-202), który w dziele *Przeciw herezjom* wspomina działające w Kościele charyzmaty oraz występuje przeciwko nadużyciom Montanusa (zm. 179) uznającego siebie za głos Ducha Świętego. Według zachowanych relacji Montanus posiadał dar mówienia innymi

²⁷² W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969.

²⁷³ W. Hollenweger, *Handbuch der Pfingstbewegung*, Zürich 1965, t. I, s. 6. Por. N.E. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement...*, op.cit.

²⁷⁴ Szerzej w: J. Sherrill, *Oni mówią innymi językami*, tłum. B. Olechnowicz, Warszawa 1990.

²⁷⁵ Zob. Z. Pasek, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, op.cit., s. 184-197.

²⁷⁶ *Didache*, rozdział XI: 3-12, [w:] *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998.

²⁷⁷ Hermas, *Pasterz*, 43, 9, [w:] *Pierwsi świadkowie*, op.cit.

językami²⁷⁸. Po potępieniu Montanusa praktyka charyzmatyczna była opisywana w Kościele sporadycznie. O darze mówienia innymi językami wspominali Tertulian (zm. 240) i Orygenes (185 lub 186-254). Również Klemens Aleksandryjski (150–215) w dziele *Kobierce* opisuje wymienione w Pierwszym Liście do Koryntian (12, 7-11) charyzmaty działające w Kościele. Św. Jan Chryzostom (ok. 350-407) oraz współczesny mu św. Augustyn (354-430) opisują i tłumaczą, co to znaczy mówić innymi językami. Pachomiusz (ok. 292-346), inicjator cenobityzmu i autor pierwszej reguły zakonnej, miał doświadczyć cudu mówienia łaciną, której się nie uczył²⁷⁹.

Praktyki charyzmatyczne uprawiali prawosławni mnisi na górze Atos. Językami mówili również rosyjscy starcy. Dary Ducha Świętego nieobce były Tomaszowi z Akwinu (1225-1274), znał je św. Wincenty Ferrera (1350-1419), a nadejście ery Ducha Świętego obwieszczał Joachim da Fiore (ok. 1135-1202). Wiare w mówienie innymi językami, sny i prorocтва wyznawali wspomniani już wielokrotnie Mikołaj Storch i Thomas Münzer. Głosolalia występowała też pośród kwaków, a także w późnym jansenizmie. Również wiara hugenotów opierała się między innymi na ekstatycznych doświadczeniach i prorocत्वach²⁸⁰. Chrzt Duchem Świętym przeżywali XVIII-wieczni bracia morawscy, a w następnym stuleciu odbywał się on w londyńskich zborach apostołskich u prezbyteriańskiego kaznodziei Edwarda Irwinga (1792-1834), który wprowadził do swojego nauczania tezę, że języki są „trwałym znakiem” oraz bramą otwierającą człowieka na pozostałe dary Ducha Świętego. Obecność głosolalii odnotowano w londyńskim Kościele Irwinga w październiku 1831 roku, kiedy to pewna kobieta, mówiąc głośno językami w czasie nabożeństwa, wprowadziła pozostałych jego uczestników w osłupienie, wywołując tym samym sporą sensację w mieście. Londyńskie środowisko potępiało działalność Mary Campbell uznanej przez Irwinga za prorokinię. Problemy, z jakimi spotkał się z powodu m.in. dopuszczenia kobiet do przemawiania w Kościele, a w dodatku prze-

²⁷⁸ Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy...*, op.cit., s. 9.

²⁷⁹ Szerzej głosy patrystyki streszcza A. Siemieniowski: *Charyzmaty w pismach pierwszych wieków*, <http://apologetyka.katolik.net.pl/content/blogcategory/241/143/>, dostęp 20.03.2006.

²⁸⁰ L. Mezzadri, C. Brovetto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 451.

mawiania obcymi językami, zmusiły Irwina do opuszczenia Kościoła prezbiteriańskiego i założenia w 1830 roku wspólnoty religijnej o nazwie Catholic Apostolic Church²⁸¹. W Kościele tym obecny był pogląd, że w czasach ostatecznych przywrócone zostaną nie tylko wszystkie dary duchowe, ale również urząd apostoła²⁸².

W roku 1856 metodystyczny kaznodzieja William Arthur wydał książkę *The Tongue of Fire*²⁸³. Odrzucił w niej pogląd o ustaniu charyzmatów obecnych w epoce apostołów Jezusa:

Uważamy, że ten, kto oczekuje daru uzdrowienia lub daru języków, lub jakiegoś innego cudownego przejawu Ducha Świętego [...] ma ku temu dziesięciokrotnie więcej podstaw biblijnych, na których może oprzeć swoje przekonanie, niż ci, którzy w to nie wierzą i w związku z tym nie oczekują żadnej nadprzyrodzonej mocy uświęcającej dla wierzącego²⁸⁴.

Podobne stanowisko zajął rok później wielki baptystyczny kaznodzieja z Londynu, Charles H. Spurgeon (1834-1892), mówiąc otwarcie o swoim oczekiwaniu na wylanie charyzmatów. W kazaniu zatytułowanym *The Power of the Holy Spirit*, opowiadając o mocy Ducha Świętego, wyraża nadzieję: „Oczy mi promienieją na myśl o tym, że jest bardzo możliwe, iż dożyję dnia, w którym zobaczę wylanie Ducha, gdy synowie i córki Boże będą prorokować, młodzieńcy będą mieli widzenia, a starcy będą śnili”²⁸⁵. Językami miał mówić również John Darby (1800-1882), założyciel społeczności Braci Plymuckich²⁸⁶.

Padanie pod mocą Bożą, ekstatyczny taniec, tzw. święty śmiech, oraz inne manifestacje Ducha Świętego towarzyszyły również ewangelizacjom organizowanym w USA przez ruch uświęceniowy²⁸⁷. Początki tego typu

²⁸¹ Zob. D.W. Dorries, *Catholic Apostolic Church*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 459-460.

²⁸² V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 37.

²⁸³ W. Arthur, *The Tongue of Fire*, London 1856.

²⁸⁴ Cytuję za: V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 38.

²⁸⁵ Ch. Spurgeon, *Spurgeon's Sermons*, przedruk z 1857 roku, Grand Rapids, s. 129-130. Cytuję za: V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 38.

²⁸⁶ Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy*, op.cit., s. 14-15.

²⁸⁷ Pierwsze zielonoświątkowe Kościoły na świecie powstały w ramach ruchu uświęceniowego jeszcze przed 1901 rokiem: United Holy Church (1886), prowadzony przez W. H. Fulforda, Fire-Baptized Holiness Church (1895), prowadzony przez B.H. Irwina i Josepha

praktyk były obserwowane podczas „camp meetings” z 1801 roku w Cane Ridge w stanie Kentucky przez metodystów, baptystów i presbiterian²⁸⁸.

Organizowane z różną częstotliwością ewangelizacje dały początek powołaniu w 1867 roku organizacji National Camp Meeting Association for the Promotion of Christian Holiness. W latach 90. XIX wieku odnotowano wzrost ich popularności. W niektórych zjazdach ewangelizacyjnych uczestniczyło nawet dwadzieścia tysięcy osób. Jak już wyżej wspominałem, nawiązujący do metodyzmu ruch uświęceniowy stał się bezpośrednim poprzednikiem XX-wiecznego ruchu zielonoświątkowego. Członkowie ruchu uświęceniowego kładli szczególny nacisk na „osobiste spotkanie z Chrystusem”, które poprzez modlitwę i pokutę miało prowadzić do „świętego życia na co dzień”²⁸⁹. Zachęcano do oczyszczenia z grzechów za pośrednictwem działającej „mocy Bożej”. Akcentowano też w sposób szczególny tzw. drugie błogosławieństwo, za które uważano, tzw. chrzest w Duchu Świętym. Ruch uświęceniowy był w pewnym sensie protestem przeciw oderwaniu zinstytucjonalizowanego Kościoła metodystycznego od ubogich warstw społecznych. Poprzez otwarcie na kolorowych, robotników i biednych ruch ten zyskał duże i szerokie

H. Kinga, Church of God z Cleveland w stanie Tennessee (1896), prowadzony przez A.J. Tomlinsona, Church of God in Christ (1897), prowadzony przez Charlesa H. Masona oraz Pentecostal Holiness Church (1898), prowadzony przez A. B. Crumplera. Kościoły te, założone w ramach ruchu uświęceniowego, wyznające drugie błogosławieństwo, stając się zielonoświątkowymi, zachowały swoją perfekcjonistyczną doktrynę. Dodały jedynie naukę o chrzcie w Duchu Świętym jako „trzecim błogosławieństwie”, potwierdzonym mówieniem językami. Cytuję za: V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 15.

²⁸⁸ Szerzej o Cane Ridge w: P.K. Conkin, *Cane Ridge: America's Pentecost*, London 1990; J.B. Boles, *The Great Revival: Beginnings of the Bible Belt*, Lexington 1996. Tłum białych i czarnych zbierał się w finałowym momencie nabożeństw uwielbiających na zewnątrz. Sceny, jakie towarzyszyły tym spotkaniom, miały niesamowity przebieg: „Hałas podobny był do tego, jaki czyni wodospad Niagara. Morze ludzi było poruszane jakby przez sztorm. Doliczyłem się siedmiu kaznodziejów przemawiających w jednym czasie. Niektórzy ludzie śpiewali, inni się modlili, niektórzy błagali o łaskę, płacząc w żaloszny sposób, podczas gdy jeszcze inni pokrzykiwali hałaśliwie. Stałem na pieńku, aby zobaczyć więcej [...]. Ujrzałem jednocześnie co najmniej pięćuset ludzi w jednej chwili powalonych na ziemię tak, jakby przetoczyła się po nich salwa armatnia. A zaraz potem wrzaski i krzyki sięgające niebios”. C.A. Johnson, *The Frontier Camp Meeting*, Dallas 1955, s. 64-65. Cytuję za: A. Wilson-Dickson, *Historia muzyki chrześcijańskiej*, tłum. M. Wiśniewska, Warszawa 2007, s. 248.

²⁸⁹ Szerzej na temat historii ruchu uświęceniowego w: V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 40.

poparcie społeczne. Można odnaleźć w nim kontynuację idei społeczności braci morawskich, od których został przejęty pewien sentymentalizm, emocjonalny stosunek do wiary stanowiącej dla wiernych ucieczkę wobec zagrożeń życiowych oraz ideę oczyszczenia poprzez przeżywane manifestacje Ducha Świętego. Ważnym poprzednikiem pentekostalizmu był „Ruch wyższego życia” z Keswick, który rozkwitł w Anglii po 1875 roku. Początkowo prowadzony był przez amerykańskich duchownych uświęceniowych, takich jak Hannah Whitall Smith i William E. Boardman. „Ruch wyższego życia” wkrótce wprowadził zmiany w spojrzeniu na cel i treść „drugiego błogosławieństwa”, przenosząc akcent z Wesleyańskiej „czystości serca” na „obdarzenie mocą duchową do służby”. Czołowym ewangelistą związanym z ruchem Keswick był Dwight L. Moody²⁹⁰.

Jedną z kluczowych postaci XX-wiecznego ruchu zielonoświątkowego był młody amerykański kaznodzieja metodystyczny Charles Parham (1873-1929), który w 1900 roku otworzył w miejscowości Topeka (Kansas) szkołę biblijną Bethel. Aby zbliżyć się do obrazu Kościoła przedstawionego w Dziejach Apostolskich praktykowano w niej wielogodzinne modlitwy oraz kładziono szczególny nacisk na studiowanie Słowa Bożego. Pierwszego stycznia 1901 roku uczennica szkoły Bethel, Agnes N. Ozman (1870-1937), doświadczyła tzw. wylania Ducha Świętego²⁹¹ i zaczęła mówić innymi językami. Charles Parham tak opisuje to wydarzenie:

Włożyłem na nią ręce i modliłem się. Nie wypowiedziałem nawet trzydziestu zdań, gdy zstąpiła na nią chwała. Jej głowę i twarz otaczało coś niby aureola.

²⁹⁰ V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 14-15.

²⁹¹ Wylanie Ducha Świętego – termin nawiązujący bezpośrednio do obietnicy biblijnej zawartej w tekście Księgi Joela (3,1-2): „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (BT). Modlitwie o wylanie Ducha Świętego towarzyszy nakładanie rąk na głowę kandydata przez starszych zboru bądź liderów wspólnot, nie jest to jednak warunek konieczny. Często spotyka się świadectwa o doświadczaniu takich przeżyć w samotności w czasie prywatnej modlitwy. Tradycyjnie oczekuje się po modlitwie pojawienia się u proszącego oznak jednego z darów Ducha Świętego wymienionych w Pierwszym Liście do Koryntian (12, 4-13). Potocznie występują dwie nazwy na określenie tego przeżycia. Termin wylanie Ducha Świętego używany jest częściej w środowisku katolickiej Odnowy w Duchu Świętym, zaś termin chrzest w Duchu Świętym częściej używany jest przez protestancką część ruchu zielonoświątkowego – przypis autora.

Zaczęła mówić po chińsku i przez trzy dni nie była w stanie mówić po angielsku. Gdy spróbowała pisać w języku angielskim, żeby opisać swoje przeżycia, zaczynała pisać po chińsku. Dysponujemy kopiami tych zapisków, pochodzącymi z gazet wydawanych w tamtym okresie²⁹².

Parham doświadczył tego przeżycia dwa dni później, a w ciągu następnych kilkunastu dni przemówiło językami jeszcze 17 studentów szkoły w Topece. Do szkoły biblijnej Bethel uczęszczał również afroamerykanin pastor William James Seymour (1870-1922), który uważany jest za drugiego twórcę światowego ruchu zielonoświątkowego. Ze względu na swe pochodzenie pastor Seymour nie mógł brać czynnego udziału w zajęciach szkoły prowadzonej wszak przez członka Ku-Klux-Klanu. Siedząc na zewnątrz, słuchał wykładów przez uchylone drzwi. Wierząc w głoszone przez Parhama idee przybył do Los Angeles, by je głosić, choć sam jeszcze nie przeżył chrztu Duchem Świętym. Swoje pierwsze kazanie na temat Dziejów Apostolskich wygłosił w Santa Fe Mission. Dowodził w nim, że ci, którzy nie doświadczyli daru języków, nie zostali w istocie ochrzczeni w Duchu. Podważał przekonanie, że uświęcenie i chrzest w Duchu Świętym to jedno wydarzenie, czym rozżłościł członków misji uświęceniowej. W roku 1906, w przygotowanym naprędce budynku przy Azusa Street w Los Angeles, pastor Seymour rozpoczął wygłaszanie kazań na temat chrztu w Duchu Świętym. Działalność pastora Seymoura zainicjowała trwające trzy lata przebudzenie. Na nabożeństwa przyjeżdżali ludzie z innych miast, stanów i krajów. Idee głoszone przy Azusa Street szybko rozchodziły się poprzez świadectwa ludzi opowiadających znajomym o swoich przeżyciach religijnych. Dla czarnoskórego Williama Seymoura wylanie Ducha Świętego było czymś więcej niż manifestacją glosolalii, było znakiem pojednania ras i zrównania płci i klas społecznych w „miłości Chrystusa”. Wydarzenia przy Azusa Street odbiły się szerokim echem zarówno w religijnej, jak i świeckiej prasie, co wybitnie przyczyniło się do zainteresowania nowymi ideami religijnymi²⁹³.

W roku 1908 za sprawą Ambrose’a J. Tomlinsona przekształcono działający od roku 1866 ruch odrodzeniowy Latter Rain w Church of God, ma-

²⁹² V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 58. Por. z: E.L. Blumhofer, *Restoring the Faith...*, op.cit., s. 51.

²⁹³ E. Czajko, *Kim są zielonoświątkowcy*, <http://www.kz.pl/index.php?p=13&id=2>, dostęp 21.03.2009.

jący siedzibę w hrabstwie Cherokee w Północnej Karolinie. Prowadzona prężnie działalność nowego Kościoła doprowadziła wkrótce do założenia pokrewnych kongregacji na terenie całego kraju. W roku 1914 ukonstytuował się największy w USA, wywodzący się z przebudzenia w Los Angeles Kościół zielonoświątkowy o nazwie Assemblies of God. Kontrowersje dotyczące formuły chrzcielnej doprowadziły w roku 1916 do wyłonienia się z Assemblies of God nowych kościołów, takich jak United Pentecostal Church oraz Pentecostal Assemblies of the World. W roku 1919 powstał Pentecostal Church of God, a wkrótce po nim w 1921 roku ukonstytuował się największy zielonoświątkowy kolorowy Kościół Ameryki Północnej Church of God in Christ. W roku 1927 powstał International Church of the Foursquare Gospel, a w 1935 roku Open Bible Standard Churches. Warto w tym miejscu zauważyć, że ruch zielonoświątkowy nieustannie różnicował się wewnętrznie, nie osiągając jednomyślności w zakresie nie tylko doktryny, ale i praktyki religijnej. Rozwój Kościołów należących do ruchu zielonoświątkowego po roku 1945 zdeterminowany był przez intensywną działalność charyzmatycznych ewangelistów oraz otwarcie się Kościoła katolickiego na kontakty ekumeniczne.

Nie sposób nie wspomnieć tutaj o działalności zmarłego w 1987 roku Davida du Plessis, który zachęcał uczestników zielonoświątkowych przebudzeń, aby pozostali w swoich dotychczasowych Kościołach i w ten sposób przyczyniali się do ich odnowienia. Jako zielonoświątkowiec brał udział w trzeciej sesji II Soboru Watykańskiego²⁹⁴. Pośrednio przyczynił się również do powstania Międzynarodowego Stowarzyszenia Biznesmenów Pełnej Ewangelii (Full Gospel Business Men's Fellowship International), założonego przez Demosa Shakariana²⁹⁵. W roku 1959 Dennis Bennett przeżył Chrzest w Duchu Świętym, co dało początek wykraczającemu poza zielonoświątkowe środowiska kościelne ruchowi charyzmatycznemu.

Charyzmatycy zwykle pozostawali w swych macierzystych tradycyjnych kościołach, mając nadzieję na akceptację nowej praktyki ich duchowości. Niestety, tak się nie stało i coraz częstsze były głosy krytyki ze strony hierarchów. Odrzuceni przez główne ugrupowania charyzmatycy

²⁹⁴ D. du Plessis, *Mister Pentecost*, tłum. B. Olechnowicz, Warszawa 1994, s. 5.

²⁹⁵ Szerzej w: J. i E. Sherrill, *Shakarian Demos – Najszczęśliwsi na świecie*, Warszawa 1987.

szybko zaczęli organizować domowe grupy modlitewne²⁹⁶ poświęcone studiowaniu Biblii i modlitwie w zielonoświątkowym stylu. Różnice doktrynalne zacierają się powoli między pochodzącymi z różnych kościołów i ugrupowań wiernymi spotykającymi się na konferencjach organizowanych przez ruch Biznesmenów Pełnej Ewangelii. Nieformalność tego nowego ruchu miała swoje dobre strony. Małe zgromadzenia zapewniały lepsze zaspokojenie indywidualnych potrzeb wiernych.

By wprowadzić pewien porządek i ład doktrynalny wśród charyzmatyków, którzy podjęli decyzję o opuszczeniu swoich macierzystych Kościołów, ukonstytuowała się w 1968 roku służba tzw. Piątki z Fort Lauderdale²⁹⁷, tworząca zręby „Ruchu pasterskiego” znanego także jako „Ruch uczniostwa”. Nieporozumienia w kwestiach dotyczących zakresu podporządkowania się liderom stały się przyczyną kontrowersji wśród amerykańskich charyzmatyków. Ich przyczyna leżała w rzekomo zagrożonej „wolności chrześcijańskiej wiernych”, którzy raz podjąwszy decyzję o opuszczeniu struktur kościelnych, buntowali się przeciwko konieczności podlegania komukolwiek²⁹⁸.

Następnym etapem rozwoju idei zielonoświątkowej był ruch „Trzeciej fali” (The Third Wave of the Holy Spirit), rozwijający się od lat 80. XX wie-

²⁹⁶ 14 % członków Odnowy Charyzmatycznej na świecie (chodzi tu głównie o Odnowę w ramach tradycyjnych Kościołów protestanckich, jak luteranie czy prezbiterianie, ale po części także o Odnowę katolicką) odeszło od swoich macierzystych Kościołów, tworząc wiele luźnych wspólnot zwanych „niezależnymi Kościołami charyzmatycznymi”. Stoi to w opozycji do zdania wyrażonego przez dr. Petera Hockena w czasie konferencji „Duchowość pentekostalna. Historia – ludzie – nauka” (Kraków 26-27.10. 2006). Dr P. Hocken, jeden z najbardziej cenionych w Europie i w świecie znawców problematyki ruchu zielonoświątkowego i charyzmatycznego, wyraził pogląd, iż porzucanie macierzystych Kościołów na skutek przeżyć charyzmatycznych stanowi specyficznie polską praktykę. Dane procentowe podaje za: A. Siemieniowski, *Sola Experientia? Między Odnową a deformacją*, <http://apologetyka.katolik.net.pl>, dostęp 2.11.2009. Por. z: D.B. Barrett, *Statistics, Global*, [w:] *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*, red. S.M. Burgess i G.B. McGee, Grand Rapids 1995, s. 811.

²⁹⁷ Piątkę z Fort Lauderdale tworzyli charyzmatyczni liderzy: Bob Mumford, Derek Prince, Charles Simpson, Don Basham oraz Ern Baxter.

²⁹⁸ Kontrowersje wywołane przez „Ruch pasterski” w USA odbiły się jedynie nikłym echem w Europie, Azji i na Bliskim Wschodzie. Wydaje się, że taki stan rzeczy wynika z różnic kulturowych. Na terenach Europy i Azji istnieje długa tradycja podlegania różnego rodzaju autorytetom i ich szanowania, natomiast w USA bardzo wyraźnie rysują się w społeczeństwie idee niepodległościowe przenoszone również w sferę wolności religijnej – przypis autora.

ku²⁹⁹. Określenie to zostało ukute w 1983 roku przez C. Petera Wagnera, wykładowcę Fuller School Seminary Missions World³⁰⁰. Termin ten miał określać poruszenie religijne obejmujące dwie ostatnie dekady XX wieku, kiedy chrześcijanie pochodzący z różnych denominacji doświadczać mieli „w sposób szczególny” znaków, cudów oraz darów Ducha Świętego. Ruch ten znany jest również pod nazwą The Signs and Wonders Movement lub Vineyard Movement³⁰¹. Jako przedstawicieli tego ruchu wymienić można rodzinę Kościołów Vineyard, założoną przez pastora Johna Wimbera³⁰².

W roku 1994 w prowadzonym przez pastora Johna Arnotta należą-cym do rodzin Kościołów Vineyard kanadyjskim zborze Toronto Airport Christian Fellowship narodził się ruch Toronto Blessing, czyli przebudzenie w Toronto³⁰³. Wzbudziło ono wiele kontrowersji w ruchu charyzmatycznym u schyłku XX wieku. Ekstatyczna duchowość Toronto wraz z towarzyszącymi jej „przejawami mocy” powodowała, że w wielu charyzmatycznych kręgach uznano Toronto blessing za „przejaw zwiedze-

²⁹⁹ C.P. Wagner, *Third Wave*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 1141.

³⁰⁰ G. Zeller, *A Brief History of Pentecostalism*, http://www.middletonbiblechurch.org/doctrine/charis35.htm#brief_history, dostęp 23.08.2009.

³⁰¹ Od czasu kryzysu w 1995 roku (wykluczenie zboru w Toronto ze struktur Vineyard) występowanie w poszczególnych zborach, temperatura spotkań, a także nasilenie cech charakterystycznych dla „Trzeciej fali” zależne są od lokalnego przywództwa zboru.

³⁰² Pastor John Wimber oraz współodpowiedzialny za katolicką Odnowę w Duchu Świętym w USA Ralph Martin demonstrowali swoje idee na dwóch konferencjach zorganizowanych w Polsce w 1991 i 1994 roku. Szerzej w: J. Wimber, *Ewangelizacja w mocy*, tłum. B. Olechnowicz, Kraków 1991.

³⁰³ Toronto Blessing – ruch zainspirowany przez kazania wygłaszane przez Rodneya Howarda Browne’a, znanego z propagowania takich zachowań jak „święty śmiech”, „zасыpanie w Duchu Świętym” oraz przebywanie w stanie upojenia Duchem Świętym. 20 stycznia 1994 roku podczas kazania Randy’ego Clarka przemawiającego na zaproszenie Johna Arnotta w kaplicy Airport Vineyard Church w Toronto ludzie uczestniczący w nabożeństwie zaczęli nagle w spontaniczny sposób śmiać się histerycznie, krzyczeć, podskakiwać i tańczyć. Te „niezwykłe” zachowania uznano za manifestację mocy Ducha Świętego zstępującego na zgromadzonych. Na wieść o tych wydarzeniach rozpoczął się pewnego rodzaju zielonoświątkowy ruch pielgrzymkowy. Jak podaje Katrina Wilson, do roku 2001 Toronto odwiedziło ponad 300 tys. chrześcijan zainteresowanych bezpośrednim uczestnictwem w ekstazie religijnej. Każda z tych osób po powrocie do macierzystych zborów podzieliła się swoimi przeżyciami z zainteresowanymi. Szerzej o Toronto Blessing w: K. Wilson, *Toronto Blessing*, <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/tbless.html>, dostęp 23.08.2009. Por. z: W. Ziemia, *Gdy Duch przychodzi z mocą. Co to jest „Toronto blessing”?*, „Chrześcijanin” 1995, nr 7-8, s. 8-9.

nia i demonicznej aktywności”³⁰⁴. Intensywność opisywanych przeżyć skłoniła badaczy do ujęcia ich w kategoriach duchowości pneumasomatycznej, czyli obejmującej zarówno sferę ducha, jak i ciała³⁰⁵. W trakcie nabożeństw organizowanych przez Społeczność Lotniska w Toronto zaobserwować można cały wachlarz zachowań stanowiących bezpośrednią kontynuację manifestacji znanych już m.in. z ruchu Szejkersów. W pieśniach uwielbienia towarzyszących nabożeństwu Jezus przedstawiany jest jako oblubieniec obsypujący pocałunkami swoją oblubienicę, która stanowi alegorię Kościoła. Jak podaje Siemieniewski, duchowość wywodząca się z przebudzenia w Toronto charakteryzuje się dążeniem do przeżycia „uszczęśliwiającego spotkania z Jezusem”. By opisać ten idealny stan szczęśliwości, Siemieniewski używa nazwy *orgasmic mysticism*³⁰⁶. Ciekawą, nieopisywaną wcześniej praktyką zaobserwowaną w Toronto jest „rodzenie w Duchu”. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety przybierają pozycje znane z położnictwa. Wydają przy tym odgłosy, jakby rzeczywiście przeżywali bóle porodowe. Sytuacje takie stanowiły pewnego rodzaju akcje prorocze mające na celu zilustrowanie działania Ducha Świętego, który właśnie miał „rodzić” nowe przebudzenie.

W roku 1995 w zborze Assemblies of God w Brownsville (Pensacola) miało miejsce kolejne ważne dla ruchu zielonoświątkowego przebudzenie (Brownsville Revival)³⁰⁷. Z rodziny Kościołów Vineyard wywodzi się również ruch proroczy (Kansas City Fellowship), którego głównymi

³⁰⁴ P. Gowdy, *Zwiedzenie z Toronto*, <http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzescijanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/181/1266-zwiedzenie-z-toronto>, dostęp 2.09.2010.

³⁰⁵ M. Percy, *The Morphology of Pilgrimage in the Toronto Blessing*, „Religion” 1998, nr 3, s. 281. Cytuję za: A. Siemieniewski, *Współczesny pentekostalizm w spotkaniu z katolicyzmem w skali globalnej*, <http://apologetyka.katolik.net.pl>, dostęp 2.11.2009.

³⁰⁶ A. Siemieniewski, *Współczesny pentekostalizm w spotkaniu z katolicyzmem w skali globalnej*, <http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzescijanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/88/334-i-wspczesny-pentekostalizm-w-spotkaniu-z-katolicyzmem-w-skali-globalnej>, dostęp 9.02.2011. Por. M. Percy, *The Morphology of Pilgrimage...*, op.cit., s. 285.

³⁰⁷ <http://www.brownsvillechurch.org>, dostęp 28.03.2009. Przebudzenie rozpoczęło się w Kościele Brownsville Assembly of God w Pensacola na Florydzie. W prowadzonych przez pastora Johna Kilpatricka oraz ewangelistę Steve’a Hilla spotkaniach udział wzięło łącznie ponad dwa miliony osób. Cechą charakterystyczną tego przebudzenia był nacisk położony na pokutę stanowiącą wstęp do uzyskania uwolnienia oraz uświęcenia i przemiany życia. Szerzej w: V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 435-446.

przedstawicielami są: Bob Jones, Paul Cain, John Paul Jackson, Rick Joyner i C. Peter Wagner. Głoszone przez nich idee mają silny związek z ruchem Latter Rain i Williamem Branhamem (zm. 1965)³⁰⁸. W ostatnich dwóch dekadach XX wieku zaobserwować można było dynamiczny rozwój Ruchu Wiary (Faith Movement), reprezentowanego przez takich duchownych, jak Kenneth Hagin³⁰⁹, Kenneth Copeland³¹⁰, Morris Cerullo³¹¹ czy Benny Hinn³¹².

Wydarzeniem szeroko komentowanym w kręgach pentekostalnych jest przebudzenie w Lakeland, które zaczęło się 2 kwietnia 2008 roku. Todd Bentley – kanadyjski ewangelista, którego według wierzących Bóg używa w darze uzdrowienia – przyjechał na czterodniową konferencję chrześcijańską do Ignited Church³¹³ w Lakeland na Florydzie. Organizatorzy konferencji zaplanowanej na kilka dni byli zaskoczeni faktem codziennego wzrostu liczby uczestników. Kiedy na konferencji zaczęły się uzdrowienia, Todd razem ze współpracownikami zdecydowali, że zostaną w tym miejscu dłużej. Szybko zmieniono też miejsce spotkań. Początkowo konferencja odbywała się w sali mieszczącej 700 osób. Potem została przeniesiona do kilkutysięcznej, a wkrótce spotkania odbywały się w sali dziesięcioletniej oraz na stadionie. Codziennie odbywały się dwa spotkania, przeważnie prowadzone przez Todda Bentleya. Olbrzymią popularność przebudzenie zdobyło dzięki przekazowi spotkań przez Internet oraz za pośrednictwem kanału telewizyjnego GOD.TV. W trakcie transmisji przekazywane były relacje z mających się dokonać uzdrowień poważnych nieuleczalnych chorób. Nadawane były również relacje od osób z całego świata, które były uzdrawiane, siedząc przed telewizorem lub oglądając spotkania przez Internet. Według danych podawanych przez właścicieli serwisu GOD.TV, dział relacjonujący wydarzenia na Florydzie odwiedzany był przez około 300 mln użytkowników³¹⁴. Pastorzy z całego

³⁰⁸ Szerzej w: P. Thigpen, *Jak Bóg dzisiaj przemawia*, <http://www.af.com.pl/numery/archiwum/prorocy/przemawia2.html>, dostęp 28.03.2009.

³⁰⁹ Szerzej w: <http://www.rhema.org>, dostęp 29.03.2009.

³¹⁰ Szerzej w: <http://www.kcm.org>, dostęp 29.03.2009.

³¹¹ Szerzej w: <http://www.mcwe.com>, dostęp 29.03.2009.

³¹² Szerzej w: <http://www.bennyhinn.org>, dostęp 29.03.2009.

³¹³ Szerzej w: <http://www.ignitedchurch.com/>, dostęp 6.11.2009.

³¹⁴ Szerzej w: <http://www.ustream.tv/channel/great-florida-healing-revival>, dostęp 6.11.2008.

świata organizowali wyjazdy do Lakeland celem naocznego sprawdzenia dochodzących przez media wieści. W związku z tym fenomeny podobne do obserwowanych w trakcie nabożeństw na Florydzie szybko zaczęły się przejawiać w innych miastach i krajach. W Europie były to m.in. Ukraina, Szkocja i Irlandia.

Podsumowując, możemy opisać zjawisko XX-wiecznego ruchu zielonoświątkowego, dzieląc go na trzy etapy zwane „falami”³¹⁵. Pierwsza z nich, nazwana klasycznym pentekostalizmem, rozwinęła się w Kalifornii z początkiem XX wieku. Jej symbolem stały się opisywane wcześniej wydarzenia przy Azusa Street oraz glosolalia. Druga fala, nazwana przez zielonoświątkowe środowiska w nawiązaniu do prorocтва Joela „deszczem jesiennym”, rozpoczęła się w latach 50. i jako „ruch charyzmatyczny” przeniknęła do Kościołów tradycyjnych, nie wyłączając Kościoła katolickiego, w którym rozwija się jako Odnowa w Duchu Świętym. Na spotkaniach modlitewnych trzeciej fali zielonoświątkowej, obejmującej swym zasięgiem dwie ostatnie dekady XX wieku, oczekiwano szczególnie intensywnej manifestacji „znaków i cudów”. Rozumiano przez to fizyczne uzdrowienia, uwolnienia od demonów i inne somatyczne manifestacje mocy, które przejawiały się przez np. często zbiorowe padanie na podłogę, histeryczny śmiech i różnego rodzaju konwulsje. Ten sposób praktykowania duchowości wywarł duży wpływ na styl spotkań odbywających się również w Polsce.

2.6. Katolickie wspólnoty charyzmatyczne

W czasie obrad Soboru Watykańskiego II (1962-1965) toczyła się w roku 1963 szeroka teologiczna dysputa dotycząca charyzmatów. Szczególną rolę w tej dyskusji odegrał kardynał Léon-Joseph Suenens, dzięki któremu pojęcie charyzmatu zostało wprowadzone do tekstu soborowego³¹⁶. Owocem wspomnianej dyskusji było zamieszczenie w *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele* następującego fragmentu:

³¹⁵ *Pentecostalism*, [w:] *Religions of the World – A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, red. J.G. Melton i M. Baumann, Santa Barbara 2002, s. 1008-1009.

³¹⁶ M. Hébrard, *Nowa pięćdziesiątnica w drugiej połowie XX w.*, http://www.apologetyka.katolik.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=379&Itemid=0, dostęp 30.03.2009.

Ponadto ten sam Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale „udzielając każdemu, jako chce” (1 Kor 12,11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: „Każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku” (1 Kor 12,7). A ponieważ te charyzmaty, zarówno najznamienitsze, jak i te bardziej pospolite a szerzej rozpowszechnione, są nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła, przyjmować je należy z dziękczynieniem i ku pociesze. O dary zaś nadzwyczajne nie należy się ubiegać lekkomyślnie ani spodziewać się zarozumiale po nich owoców apostołskiej działalności, sąd o ich autentyczności i o właściwym wprowadzeniu ich w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi i którzy szczególnie powołani są, by nie gasić Ducha, lecz doświadczać wszystkiego i zachowywać to, co dobre³¹⁷.

Sobór zachęcał także, by katolicy akceptowali innych chrześcijan, otwierając w ten sposób Kościół na idee pochodzące z Kościołów protestanckich. Kardynał Suenens stał się żarliwym orędownikiem takiego ekumenicznego doświadczenia.

W sobotę 18 lutego 1967 roku grupa katolików przebywających w ośrodku wypoczynkowym The Ark and The Dove w Pensylwanii przeżyła chrzest w Duchu Świętym. Większość z nich była studentami Duquesne University, a ich spotkanie miało mieć charakter towarzyski. W spontaniczny sposób dwudziestopięciosobowe grono przyjaciół znalazło się w kaplicy, w której, jak wierzą, Duch Święty przejawiał swoją obecność. Wszyscy modlili się oraz śpiewali aż do świtu. Niektórzy śmiali się i płakali, kilku upadło na ziemię, wszyscy zaś zaczęli mówić językami. W taki właśnie sposób narodziła się katolicka Odnowa w Duchu Świętym³¹⁸. To

³¹⁷ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, [w:] *Sobór Watykański II – Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2005.

³¹⁸ Jedną ze studentek opisała to spotkanie w taki sposób: „Tego wieczoru Pan przyprowadził całą grupę do kaplicy. [...] Profesorowie włożyli potem ręce na niektórych studentów, lecz większość z nas przeżyła chrzest w Duchu, klęcząc w modlitwie przed Najświętszym Sakramentem. Niektórzy zaczęli mówić językami, inni otrzymali dary rozróżnienia, proroctwa i mądrości. Najważniejszym jednak darem był owoc miłości, która zespoliła całą wspólnotę. W Duchu Pańskim odnaleźliśmy jedność, którą od dawna usiłowaliśmy osiągnąć o własnych siłach”. Inny student, David Mangan, tak opisuje przeżycia, których doświadczył opisywanego wieczoru: „Płakałem bardziej niż kiedykolwiek wcześniej w całym swoim życiu, lecz nie wylałem nawet jednej łzy. Jezus Chrystus stał się nagle tak bardzo rzeczywisty, że odczuwałem jego obecność wszędzie wokół siebie. Ogarnęło mnie wielkie uczucie miłości, którego

pierwsze katolickie spotkanie charyzmatyczne znane w bibliografii jako „weekend w Duquesne”, zapoczątkowało łańcuch następujących po sobie wydarzeń, które z czasem przerodziły się w jeden z ważniejszych XX-wiecznych ruchów religijnych³¹⁹.

W roku 1967 na terenie trzech amerykańskich kampusów uniwersyteckich (Matki Boskiej w South Bend, Duquesnes w Pittsburgu i Uniwersytetu stanowego Michigan) powstały pierwsze katolickie grupy charyzmatyczne. Ich powstanie zainicjowali katolicy studenci oraz kilku profesorów teologii, którzy żarliwie modlili się o odnowienie wiary. Przebywający wraz z nimi zielonoświątkowcy wkładali na nich ręce i w ten sposób katolicy doświadczali chrztu w Duchu Świętym. W taki sposób ruch proveniencji zielonoświątkowej przeniknął do wspólnot działających w ramach Kościoła katolickiego. Zdaniem Zbigniewa Paska idee ewangelikalne stanowiły również istotną inspirację dla powstałych po Soborze Watykańskim II rzymskokatolickich wspólnot ruchu Światło-Życie. Twórca ruchu Światło-Życie ks. Franciszek Blachnicki przejął fundamentalne dla wewnętrznej formacji tzw. cztery prawdy duchowego życia wprost z publikacji ponaddenominacyjnego ruchu ewangelikalnego Campus Crusade for Christ³²⁰, który obecny jest w Polsce, funkcjonując pod nazwą Ruch Nowego Życia³²¹.

W roku 1975 w Bazylice św. Piotra w Watykanie odbyło się nabożeństwo charyzmatyczne z udziałem dziesięciu tysięcy osób „uwielbiających w żywiłowy sposób swojego Pana”. Z ołtarza głównego wygłaszano prorocтва, a papież Paweł VI powiedział zebranym, że „Kościół i świat bardziej niż kiedykolwiek wcześniej potrzebują, by cud Pięćdziesiątnicy trwał nadal”, dodał też, że Odnowa stanowi „szansę dla Kościoła i świata”³²². Niebawem powstawać zaczęły grupy modlitewne, a w dwa lata później katolicy i protestanci studenci zaczęli zakładać pierwsze

nie jestem w stanie wyrazić słowami”. Cytowane świadectwa podają za: V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 251-252.

³¹⁹ T.P. Thigpen, *Catholic Charismatic Renewal*, [w:] *The New International Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 460-467.

³²⁰ Z. Pasek, *Topika zbawienia*, op.cit., s. 15.

³²¹ Ruch Nowego Życia, <http://www.rnz.org.pl/index/>, dostęp 9.02.2011.

³²² Szerzej o historii katolickiej Odnowy Charyzmatycznej w: V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit. s. 250 – 277. Por. z: Z. Pasek, *Katolicki Ruch Odnowy w Duchu Świętym*, „Chrześcijanin w Świecie” 1989, nr 3/186, s. 31-46.

wielkie wspólnoty przymierza amerykańskiego, w tym znaną grupę Word of God w Ann Arbor (Michigan)³²³.

U progu lat 70. XX wieku z inicjatywy strony zielonoświątkowej został nawiązany ekumeniczny dialog pomiędzy Kościołem katolickim a przedstawicielami poszczególnych Kościołów zielonoświątkowych. Pierwsze rozmowy pomiędzy Sekretariatem do spraw Jedności Chrześcijan a poszczególnymi przedstawicielami ruchu zielonoświątkowego rozpoczęły się w 1970 roku. Trzeba w tym miejscu wspomnieć, że dialog stał się możliwy dopiero po utworzeniu Ruchu Odnowy w Duchu Świętym. Doświadczenia katolickiej odnowy charyzmatycznej stały się pomostem pomiędzy dwiema odmiennymi tradycjami. Właściwe rozmowy rozpoczęły się w 1972 roku. Początkowo delegacja zielonoświątkowa została powołana przez Davida du Plessis, jednak z biegiem czasu poszczególne Kościoły zielonoświątkowe zaczęły przysyłać swoich oficjalnych przedstawicieli³²⁴. Z uwagi na dynamiczny rozwój ruchu zielonoświątkowego w łonie Kościoła katolickiego kardynał Leon Suenens w 1974 roku zaprosił do Malines w Belgii grupę teologów i świeckich liderów ruchu. Wśród konsultantów znaleźli się między innymi Yves Congar OP i Joseph Ratzinger, ówczesny kardynał Prefekt Kongregacji Nauki i Wiary. Celem spotkania było wypracowanie katolickiego ujęcia teologii charyzmatycznej oraz próba usystematyzowania stosowanej w ruchu terminologii. Położeniem owego spotkania było wydanie tzw. I Dokumentu z Malines pt. *Teologiczne i duszpasterskie wskazówki dotyczące Odnowy charyzmatycznej w Kościele katolickim*. Ogółem ukazało się pięć dokumentów z Malines, ostatni opublikowano 2 lutego 1985 roku. Dokumenty te ułatwiają zrozumienie Odnowy charyzmatycznej i przestrzegają przed „możliwymi wypaczeniami”³²⁵.

Teksty z Malines ułatwiły w pewnym sensie powstanie i rozwój Odnowy w Kościele katolickim. W roku 1975 kardynał Suenens osobiście przekonał do tego ruchu papieża Pawła VI. Od tego momentu stał się formalnym opiekunem nowego ruchu. W roku 1978 zorganizował

³²³ M. Hébrard, *Nowa pięćdziesiątnica...*, op.cit.

³²⁴ P. Timus, *Zielonoświątkowcy i katolicy w dialogu*, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20031221021535143.htm>, dostęp 30.03.2009.

³²⁵ Szerzej w: L. Suenens, *Przyjdź Duchu Święty. Dokumenty z Malines*, tłum. A. Białkowska, Kraków 1998.

w Rzymie Międzynarodowe Biuro Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej – The International Catholic Charismatic Renewal Office – ICCRO, przekształcone później w Międzynarodowe Służby Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej – The International Catholic Charismatic Renewal Services – ICCRS. W latach 70. ubiegłego stulecia kilku polskich kapłanów zetknęło się z Odnową w Duchu Świętym. Ks. Franciszek Płonka zetknął się z tym ruchem w roku 1975. W tym samym czasie ks. Marian Piątkowski uczestniczył w kongresie charyzmatycznym w Rzymie. W czasie kongresu doświadczył chrztu w Duchu Świętym i po powrocie do kraju zapragnął dzielić się z innymi tym doświadczeniem. Kolejnym rzecznikiem nowej, charyzmatycznej duchowości był ks. Bronisław Dembowski (obecnie biskup), który spotkał się z ruchem zielonoświątkowym w 1976 roku w czasie studiów w USA³²⁶. Po powrocie do kraju ks. Dembowski założył grupę modlitewną w Warszawie. Praktyka modlitwy o chrzest Duchem Świętym trafiła na podatny grunt w środowiskach studenckich duszpasterstw i grup ruchu Światło-Życie³²⁷, co spowodowało zakładanie nowych grup modlitewnych w kolejnych miastach Polski³²⁸. Polska Odnowa w Duchu Świętym liczy obecnie około 800 wspólnot gromadzących blisko 43 tys. członków. Liczbę sympatyków tego ruchu szacuje się w Polsce na blisko 200 tys. osób³²⁹.

Od roku 1997 działa w Polsce Komisja Teologiczna przy Krajowym Zespole Koordynatorów Odnowy w Duchu Świętym, której zadaniem jest „troska o wierność oficjalnej nauce Kościoła”. Rozstrzyga ona pojawiające się w Odnowie teologiczne wątpliwości oraz dba o to, by formacja w grupach odzwierciedlała rzeczywistą wiarę Kościoła, bez indywidual-

³²⁶ Relacje ks. Dembowskiego dotyczące Ruchu Odnowy Charyzmatycznej w: *Otrzymanie Jego moc*, red. M. Babraj, Poznań 1986, s. 9-21, 35-40.

³²⁷ W latach 70. XX wieku założyciel organizacji Młodzież z Misją Loren Cunningham spotkał się w Krościenku nad Dunajcem z twórcą ruchu Światło-Życie księdzem Franciszkiem Blachnickim. Spotkanie to zaowocowało otwarciem grup Światło-Życie na idee pentekostalne obecne w YWAM (Youth With A Mission). Informacje pozyskałem w czasie rozmowy z jednym z organizatorów wspomnianego spotkania – przypis autora.

³²⁸ *Czym jest Odnowa w Duchu św.*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/D/DS/odnowa_info1.html, dostęp 30.03.2009. Por. z: G. Polok, *W objęciach Ducha Świętego. Ruch Odnowy w Duchu Świętym w życiu Kościoła*, Bytom, Katowice-Murcki 2001.

³²⁹ Dane liczbowe uzyskane korespondencyjnie od przewodniczącego Krajowego Zespołu Koordynatorów ks. Wojciecha Nowackiego w 2007 roku.

nych przekonań i zapożyczeń niekatolickich³³⁰. Fenomen Odnowy polega na nieustannym dążeniu jej członków do osiągnięcia doświadczenia przemiany życia, w czym pośredniczyć ma działanie Ducha Świętego. Otwierają się oni na dary epifanijne, traktując całe swoje doświadczenie chrześcijańskie jako szczególne powołanie od Boga.

2.7. Ruch zielonoświątkowy na ziemiach polskich

Za pierwszego propagatora ruchu zielonoświątkowego w Europie uważa się kaznodzieję Episkopalnego Kościoła Metodystycznego w Norwegii Thomasa Ball Barratta (1862-1940). Aby zdobyć pieniądze potrzebne na budowę kaplicy w Oslo, udał się on do USA. Pod koniec 1906 roku, po kontakcie z zielonoświątkowcami z Azusa Street, doznał chrztu w Duchu Świętym. Po powrocie do Norwegii stał się gorliwym propagatorem idei zielonoświątkowych. Zmuszony do złożenia rezygnacji z działalności w swym Kościele macierzystym, założył w Oslo zbór zielonoświątkowy, który nazwał „Filadelfia” (1916 rok). W swoich podróżach misyjnych odwiedził również ziemie polskie³³¹. W czasie, kiedy tworzył się europejski ruch zielonoświątkowy, Polska była podzielona między zaborców, a pierwszymi zielonoświątkowcami na ziemiach polskich byli Niemcy³³². Na terenach obejmujących wschodnią część Cesarstwa Niemieckiego (Śląsk, Pomorze, Prusy Wschodnie) idee zielonoświątkowe napotykały dobre podłoże w postaci niemieckiego ruchu neopietystycznego, który poprzedzał i ostatecznie wyłonił z siebie niemiecki pentekostalizm. W roku 1909 odbyły się zielonoświątkowe konferencje w Ostródzie i we Wrocławiu. Pierwszymi polskimi zielonoświątkowcami zostali niektórzy członkowie neopietystycznych Społeczności Chrześcijańskich na Śląsku Cieszyńskim. Niebawem doszło do kontrowersji doktrynalnych, które zaowocowały wykluczeniem zielonoświątkowców ze Społeczności Chrześ-

³³⁰ Czym jest Odnowa w Duchu Świętym, http://arc.wiara.pl/tematcaly.php?curr_hit=0&idenart=1116248251, dostęp 25.08.2010.

³³¹ Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy...*, op.cit., s. 22-23.

³³² Dane porównawcze w: H.R. Tomaszewski, *Baptyści w Polsce w latach 1858-1918*, Warszawa 1993.

cijańskiej i założeniem w Cieszynie Związku Stanowczych Chrześcijan, który został zarejestrowany przez władze austriackie 15 VII 1910 roku³³³.

Związek Stanowczych Chrześcijan obejmował swoim zasięgiem zbory znajdujące się na Śląsku Cieszyńskim i w przededniu II wojny światowej liczył ok. 2000 członków. Kolejnym krokiem w rozwoju ruchu zielonoświątkowego na terenie Polski był zjazd przedstawicieli zborów w Starej Czołnicy pod Łuckiem w maju 1929 roku. Doszło wówczas do zjednoczenia zborów działających na terenie Polski centralnej i Kresów Wschodnich i powołania Związku Zborów Chrześcijan Wiary Ewangelicznej³³⁴. Duży wpływ na kształtowanie się idei zielonoświątkowej w Polsce centralnej miały niemieckojęzyczne zbory oraz działalność anglosaskich misji religijnych prowadzących działalność charytatywną. Opierając się na takiej właśnie działalności, William Fetler powołał w 1924 roku Stowarzyszenie Wzajemnej Pomocy Ewangelicznych Chrześcijan. Podobną działalność rozpoczął Gustaw Herbert Schmidt, dyrektor wschodnioeuropejskiej misji zielonoświątkowej z siedzibą w Gdańsku, oraz Artur Bergholc, absolwent szkoły zielonoświątkowej w Londynie. Koncentrowali się oni przede wszystkim na działalności w łódzkich środowiskach baptystycznych i luteranckich. Z biegiem czasu powstała w Łodzi centrala koordynująca działalność poniemieckich zborów zielonoświątkowych z terenu Prus Wschodnich i Poznańskiego z nowo nawróconymi Polakami³³⁵.

Drugi nurt ruchu zielonoświątkowego na ziemiach polskich powstał na Kresach Wschodnich i wiąże się z Kościołem Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, wywodzącym się m.in. z ruchu Sztundystów³³⁶ i Paszkowców³³⁷. W roku 1918 zaczęli przybywać do Polski reemigranci z Ame-

³³³ Z. Pasek, *Związek Stanowczych Chrześcijan...*, op.cit., s. 63-73.

³³⁴ Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy*, op.cit., s. 154.

³³⁵ Ibidem, s. 155.

³³⁶ Sztundyści – Bractwo Sztundy (z niem.: *Bibelstunde* – godzina biblijna), nurt chrześcijaństwa rosyjskiego, powstały w latach 60. XIX wieku, głównie na Ukrainie. Sztundyzm ukształtował się pod wpływem napływającej z Zachodu myśli protestanckiej. W 1861 roku chłopcy rosyjscy zbliżyli się do niemieckich kolonistów, przejmując od nich protestantyzm. Wiodło to niejednokrotnie do konwersji i porzucenia Cerkwi prawosławnej. Z czasem ze Sztundy wyłonił się ruch baptystyczny oraz chrześcijan ewangelicznych.

³³⁷ Paszkowcy – rosyjska społeczność religijna założona w Petersburgu przez pułkownika W. Paszkowa oraz hr. M. Korfa. Społeczność ta powstała w środowisku arystokratycznym akceptującym przekonania angielskiego lorda Granville'a Radstocka. W swych poglądach akcentował on Chrystusa jako osobistego zbawiciela oraz możliwość zgłębiania

ryki, przywożąc ze sobą idee zielonoświątkowe. W roku 1926 powstał Wszechukraiński Związek Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, któremu przewodził przybyły z Ameryki I.E. Woronajew³³⁸. Na zjeździe w Starej Czołnicy w 1929 roku wybrano władze Kościoła, na których czele stanął Artur Bergholc z Łodzi. Łódź stała się też siedzibą władz naczelných Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Przed II wojną światową Kościół liczył około 20 tys. członków skupionych w blisko 500 zborach i placówkach³³⁹.

Działał też Gdański Instytut Biblijny założony w 1930 roku przez G.H. Schmidta³⁴⁰. Kształcili się w nim Polacy, Niemcy, Węgrzy, Rumuni, Bułgarzy, często niebędący członkami kongregacji zielonoświątkowych. Kres działalności Instytutu przypada na 1938 rok, kiedy to na skutek wyraźnej presji hitlerowców został zamknięty³⁴¹. Pierwszą konferencję po II wojnie światowej zwołano w 1945 roku w Bytomiu, a następną w Łodzi. Na łódzkiej konferencji wybrano nowy zarząd Kościoła, na którego czele stanął Józef Czerski.

26 maja 1947 roku na konferencji w Ustroniu powstał pod presją władz PRL Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, w którym władze rządowe

Biblii dzięki łasce „spadającej” na świadomego swojej grzeszności człowieka. Od roku 1867 Paszkow i Korf działali na rzecz zjednoczenia wspólnot sztundo-baptystycznych. W roku 1884 zorganizowali w Petersburgu konferencję, w której wzięło udział ponad 100 społeczności z terenu imperium rosyjskiego. Konferencja została zerwana przez władze carskie zaś Paszkow i Korf wygnani z kraju. W roku 1908 Paszkowcy weszli w skład Wszechrosyjskiego Związku Chrześcijan Ewangelicznych.

³³⁸ Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy...*, op.cit., s. 155.

³³⁹ *Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej*, <http://www.kchwe.pl/historia/kosciol-chrzeszczan-wiary-ewangelicznej/>, dostęp 2.09.2010.

³⁴⁰ Szerzej na temat Instytutu Biblijnego w Gdańsku w niepublikowanym referacie W. Gajewskiego *Instytut Biblijny w Gdańsku jako przykład działania Szkół Biblijnych w środowiskach ewangelikalnych w Polsce*; referat wygłoszony został podczas Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Duchowość pentekostalna. Historia–ludzie–współczesność”, Kraków, 26-27 października 2006. Por. z: W. Gajewski, *Instytut Biblijny przy Misji Wschodnio-Europejskiej w Gdańsku w okresie międzywojennym*, [w:] *Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk i D. Mariańska, Gdańsk – Koszalin 1997, s. 241-251.

³⁴¹ Z. Pasek i W. Włoch, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej na ziemiach polskich*, [w:] V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 489.

pragnęły widzieć federację wszystkich ewangelicznych Kościołów³⁴². 22 maja 1987 roku na ostatnim, XII synodzie ZKE postanowiono rozwiązać powołaną na wzór radzieckiej federację. Postanowienie o rozwiązaniu Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego zatwierdzone zostało przez Urząd do spraw Wyznań 1 lutego 1988 roku. Decyzją tegoż Urzędu pod tą samą datą zarejestrowano samodzielny Kościół Zielonoświątkowy w Polsce³⁴³. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że nie można identyfikować istniejącego dzisiaj Kościoła Zielonoświątkowego w RP, stanowiącego osobną denominację, z zielonoświątkowym ruchem chrześcijańskim obejmującym zarówno katolickie, jak i protestanckie społeczności wiernych.

Po rozwiązaniu ZKE w Polsce działały zarówno samodzielnie Kościoły i związki wyznaniowe wchodzące wcześniej w struktury ZKE, jak i nowo powstałe. Wśród największych obecnie działających w Polsce Kościołów zielonoświątkowych wymienić można: Kościół Zielonoświątkowy, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej, Ewangeliczną Wspólnotę Zielonoświątkową, Chrześcijańską Wspólnotę Zielonoświątkową, Zbór Stanowczych Chrześcijan oraz Kościół Boży w Chrystusie³⁴⁴. Po roku 1989 zarejestrowało się kilkadziesiąt nowych Kościołów identyfikujących się z ruchem zielonoświątkowym. Do ruchu zielonoświątkowego zaliczyć trzeba również katolickie wspólnoty Odnowy w Duchu Świętym. Dopiero tak szeroko ujęty pentekostalizm może nam dać pełen obraz ruchu zielonoświątkowego w Polsce³⁴⁵. Znajdują się w nim Kościoły

³⁴² Szerzej w: H.R. Tomaszewski, *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945-1956*, Warszawa 1991. Por. E. Czajko, *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny*, „Kalendarz Chrześcijanina” 1977, s. 49-61.

³⁴³ Szerzej w: E. Czajko, *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce*, op.cit..

³⁴⁴ Dane statystyczne z roku 2008 podaje za: *Wyznania Religijne, Stowarzyszenia Narodowościowe i Etniczne w Polsce 2006-2008*, Warszawa 2010. Kościół Zielonoświątkowy – 21 532 wiernych, Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej – 1800 wiernych, Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa – 572 wiernych, Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa – 1588 wiernych, Kościół Boży w Chrystusie – 3534 wiernych, Wspólnota Kościołów Chrystusowych – 5800 wiernych, Zbór Stanowczych Chrześcijan w RP – 146 wiernych, Centrum Chrześcijańskie „Kanaan” – 244 wiernych. Na koniec 2008 roku według danych GUS istniało, tj. posiadało status prawny, 79 protestanckich Kościołów i związków wyznaniowych.

³⁴⁵ Szerzej na temat sytuacji społecznej oraz cech charakteryzujących polski ruch zielonoświątkowy w: Z. Pasek i W. Włoch, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej na ziemiach polskich*, [w:] V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 486-511.

i wspólnoty reprezentujące każdą z wyżej opisanych fal pentekostalnych. Ich wyznania wiary są dziś bardzo zbliżone do siebie, bowiem poglądy ich założycieli, które kiedyś stanowiły czytelne wyznaczniki doktrynalne, uległy z czasem złagodzeniu. Trudno mówić w Polsce o zielonoświątkowcach i charyzmatykach jako o dwóch oddzielnych ruchach, mając świadomość, że wielu pastorów zielonoświątkowych oraz członków ich zborów ma za sobą formację w katolickich grupach Odnowy w Duchu Świętym³⁴⁶. Nieprawdziwa byłaby również teza o otwartym na wszystkie neopentekostalne idee ruchu zielonoświątkowym, nie wszyscy bowiem klasyczni zielonoświątkowcy podzielają choćby ekumeniczne spojrzenie na Kościół, tak bliskie charyzmatykom trzeciej fali. Trzeba jednak pamiętać, iż w wielu klasycznych pentekostalnych zborach w Polsce idee związane z ruchem charyzmatycznym spotkały się z ciepłym przyjęciem i na trwałe zmieniły ich duchowość. Jednocześnie zbory te, przyjmując nowe idee, nie zmieniły swojej denominacyjnej przynależności.

³⁴⁶ W trakcie prowadzenia kwerendy oraz rozmów z pastorami społeczności zielonoświątkowych bardzo często napotykałem wspomnienia dotyczące pierwszych kroków formacyjnych stawianych w katolickich grupach Odnowy w Duchu Świętym. Wspomnienia takie publikowane są nierzadko w witrynach internetowych lokalnych zborów. Szerzej na ten temat w: A. Zieliński, *W okolicie schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*, Kraków 2009.

Zielonoświątkowe doświadczenia religijne w świetle cech dystynktywnych doświadczenia mistycznego

Używając pojęcia „duchowość pentekostalna”, podążam za terminologią przyjętą przez Andrzeja Siemieniewskiego¹. Jego zdaniem termin „duchowość zielonoświątkowa” sugeruje zawężenie badań do protestanckich denominacji, zaś termin „duchowość charyzmatyczna” mógłby być mylnie rozumiany, budząc skojarzenia jedynie z katolicką formą tej duchowości². Z uwagi na historyczną konieczność uwzględnienia trzech nieustannie przenikających się fal ruchu zielonoświątkowego, przyjąłem za Siemieniewskim, iż przymiotnik „pentekostalna” nadaje się tutaj doskonale. Encyklopedyczne wydawnictwa dotyczące tego typu środowisk wyznaniowych łączą duchowość pentekostalną i charyzmatyczną, sugerując występowanie wspólnych znaczeń i treści omawianego nurtu duchowości. Taki sposób prezentacji opisywanego zjawiska obecny jest w klasycznej literaturze przedmiotu, jak np. w „słowniku ruchów pentekostalnych i charyzmatycznych”³.

Pojęcie „duchowość” ma charakter interdyscyplinarny, zaś jego współczesna popularność związana jest z zachodzącymi procesami sekularyzacji

¹ A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 12.

² Ibidem, s. 12.

³ R.P. Spittler, *Spirituality, Pentecostal and Charismatic*, [w:] *Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 1096-1102.

oraz prywatyzacji sfery religijnej w kulturze Zachodu⁴. Termin „duchowość” (fr. *la spiritualité*, niem. *Spiritualität*, ang. *Spirituality*) pojawia się w refleksji naukowej historyków religii, socjologów oraz psychologów⁵. Samo pojęcie „duchowość” pojawiło się w tradycji chrześcijańskiej już w V wieku, jako określenie rozmaitych sposobów pogłębionego życia religijnego⁶.

Zdaniem Katarzyny Leszczyńskiej oraz Zbigniewa Paska w XII wieku przez to pojęcie zaczęto rozumieć wyodrębnioną funkcję psychiczną, która stanowi antytezę tego, co materialne oraz cielesne. Wspomniani religioznawcy zwrócili uwagę w swej publikacji *Nowa duchowość...*, że współczesny człowiek posługuje się słowem „duchowość”, by wyrazić swoje przeżycia i doświadczenia. Zgodnie z procesami prywatyzacji oraz indywidualizacji religijnych światopoglądów, duchowość współczesnego człowieka obejmuje także sferę jego duchowych doświadczeń pozareligijnych⁷. Poprzez takie doświadczenia człowiek definiuje swoje miejsce oraz rolę w relacji z sacrum, które staje się nadrzędne wobec jego indywidualnych potrzeb⁸. Osoba, której duchowość cechuje wysoki parametr doświadczeniowy⁹, odczuwa rzeczywistość ostateczną oraz przeżywa

⁴ Ciekawa analiza współczesnego rozumienia słów: „duchowość”, „duchowy”, „duch” w: R. Grzegorzczkowi, *Co o fenomenie duchowości mówi język*, [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczkowi, J. Sójka i R. Koschany, Poznań 2006, s. 22-23.

⁵ Szerzej w: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska i Z. Pasek, Kraków 2008.

⁶ Szerzej na temat duchowości chrześcijańskiej w: *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, op.cit.

⁷ *Nowa duchowość w społeczeństwach...*, op.cit.

⁸ Prywatyzacja tworzy pewnego rodzaju „bezwyznaniową religijność”, która przejawia się w relatywizacji doktryny religijnej, selektywności dogmatów, nakazów religijnych czy synkretyzmie ideowym. Religijność taka charakteryzuje się bezpośredniością, zaktualizowaniem i kontekstowością (które polegają na tym, że znaczenia religijne ujawniają się w konkretnej sytuacji życiowej, przy czym przenikają całość życia codziennego) oraz intencjonalnością. Człowiek, stając wobec nieskończonych wyborów, staje się twórcą swojej religijności. Cytuję za: *Nowa duchowość w społeczeństwach...*, op.cit. Por. z: S. Grotowska, *Religijność subiektywna*, Kraków 1999, s. 54.

⁹ Charles Glock i Rodney Stark wskazali pięć uniwersalnych wymiarów religijności: wymiar doświadczeniowy, ideologiczny, rytualny, intelektualny oraz konsekwencyjny. Duchowość kojarzona z religijnością dotyczy pierwszego wskazanego wymiaru, wiążącego się bezpośrednio z emocjami i uczuciami doświadczanymi w momencie kontaktu z sacrum. Szerzej w: I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997.

wiele różnych emocji nakierowanych na sacrum, lokujących się między Ottowskim *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*.

Wzrastająca popularność terminu „duchowość” wiąże się, zdaniem Paska, z głębokimi przemianami w zakresie mentalności oraz religijności w kulturze zachodniej¹⁰. Opisuując przemiany współczesnej religijności, profesor Janusz Mariański wspomina o „respiarytualizacji” oraz „poszukiwaniu różnych przestrzeni doświadczeń transcendentnych”¹¹. Postępująca w ten sposób indywiduacja i subiektywizacja doświadczeń religijnych, a także możliwość swobodnego wyboru oferty religijnej związanego z de-tradycjonalizacją stanowi jedną z głównych przyczyn konwersji religijnych¹². Samo określenie „duchowość” weszło ponownie do powszechnego użycia w połowie XX wieku i od tamtej pory jego popularność wydaje się stale rosnać; opisuje ono również zjawiska z kręgu biznesu czy fitnessu¹³. Jednym z milowych kroków na drodze ku przybliżeniu tego fenomenu była publikacja serii *Classics of Western Spirituality*¹⁴, której pierwsza część ukazała się w 1978 roku nakładem wydawnictwa Paulist Press. Pod koniec ubiegłego wieku zainicjowano kolejną ważną serię wydawniczą pod tytułem *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, zaplanowaną na dwadzieścia pięć tomów¹⁵. Bardzo pozytywna reakcja, z jaką spotkały się wspomniane publikacje, dowodzi dużego zainteresowania współczesną duchowością.

Wielu badaczy mówi o duchowości w kategoriach transgresyjnych. Jedną z przedstawicielek tego środowiska jest Sandra Schneiders, która definiuje duchowość jako „doświadczenie świadomego dążenia do integro-

¹⁰ Z. Pasek, *Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej*, [w:] *Idee i myśliciele*, red. I. Fiut, Kraków 2008.

¹¹ J. Mariański, *Religijność poza Kościołem. Próba socjologicznego opisu zjawiska*, [w:] *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wojtowicz, Warszawa – Tyczyn 2005, s. 126. Cytuję za Z. Pasek, *Od religijności ku duchowości...*, op.cit.

¹² Zdecydowana większość polskich zielonoświątkowców to „wierni pierwszego pokolenia” mający swoje korzenie w Kościele katolickim.

¹³ Por. z: J. Willigis i Ch. Quarch, *Fitness, wellness a duchowość*, tłum. Z. Mazurczak, Warszawa 2007; A. Grün i F. Assländer, *Jak kierować ludźmi? Duchowość w biznesie*, tłum. M. Witwicka, Kraków 2009.

¹⁴ Lista dostępnych publikacji wydanych w cytowanej serii w: http://www.paulistpress.com/bookSearch.cgi?page=series_westernspirit, dostęp 16.09.2010.

¹⁵ Pierwsze tomy 25-częściowej serii wydane zostały w latach 80. XX wieku przez nowojorskie wydawnictwo Crossroad.

wania swojego życia nie w kategoriach izolacji i zaabsorbowania samym sobą, lecz – poprzez przekroczenie samego siebie – ku temu, co postrzega jako ostateczną wartość¹⁶. Takie stanowisko zajmują też i polscy badacze duchowości. Zdaniem Beaty Szymańskiej duchowość należy rozumieć jako zestaw przekonań, wierzeń, a również emocji związanych z transcendencją, także z sacrum, rzadziej z rytuałem czy religijną instytucją¹⁷. Paweł Socha definiuje duchowość jako „sposób radzenia sobie z sytuacją egzystencjalną, prowadzący do przemiany perspektywy spostrzegania świata, transcendującej ograniczenia, a nawet śmierć. Świat staje się doskonały, a jednostce towarzyszą uczucia szczęścia, spełnienia, a nawet ekstazy”¹⁸. Socha podkreśla w swoich badaniach, że termin „duchowość” obejmuje również zaangażowanie społeczne, moralność oraz różne formy twórczości¹⁹. Jego zdaniem duchowość jest specyficzną ludzką cechą, której produktem jest szeroko rozumiana kultura²⁰. Opisując świecką duchowość, Peter Van Ness twierdzi, że „duchowy wymiar życia to ucieleśnione zadanie urzeczywistniania swojego prawdziwego Ja w kontekście rzeczywistości rozumianej jako kosmiczna całość. Jest to poszukiwanie optymalnego związku pomiędzy tym, czym się naprawdę jest, i wszystkim, co istnieje”²¹.

Walter Principe, podsumowując swoje badania nad duchowością, twierdzi, że „wskazuje ona na te aspekty żywej wiary, które dotyczą dążenia wyznającej ją osoby do osiągnięcia najwyższego ideału lub celu”²². Dla chrześcijanina byłoby to dążenie do jeszcze intensywniejszego zjednoczenia z Bogiem, co nieuchronnie kieruje nasze myślenie w stronę doświadczenia mistycznego. Rozumienie terminu „duchowość” ewoluowało od synonimu pobożnej religijności oraz pogłębionego życia wewnętrzne-

¹⁶ S. Schneiders, *Spirituality in the Academy*, „Theological Studies” 1989, t. 50, s. 678. Cytuję za: J. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2009, s. 21.

¹⁷ B. Szymańska, *Duchowość pograniczna*, [w:] *Człowiek wobec świata na przełomie wieków*, red. M. Kudelska, Kraków 2001, s. 95.

¹⁸ P. Socha, *Główne kategorie psychologii religii: próba uporządkowania*, „Nomos” 2009, nr 65/66, s. 135-145.

¹⁹ P. Socha, *Duchowość jako signum temporis: zastosowanie rozmytego pojęcia do psychologii religii*, „Nomos” 2001, nr 34/36, s. 277-285.

²⁰ P. Socha, *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2000, s. 18.

²¹ P. Van Ness, *Spirituality and the Secular Quest*, „World Spirituality” 1996, t. 22, s. 5.

²² W. Principe, *Toward Defining Spirituality*, „Studies in Religion” 1983, nr 12, s. 127-141.

go aż do znaczeń definiujących psychologicznie wewnętrzne procesy i postawę jednostki²³. Abstrahując od różnych stanowisk badaczy, możemy przyjąć, że duchowość oznacza w każdym wypadku transgresję człowieka w stronę pozytywnych, jego zdaniem, wartości. W ten sposób duchowość staje się „centralnym systemem zarządzania życiem”²⁴, staje się więc niezastąpionym komponentem, bez którego człowiek nie może zrozumieć samego siebie w kontekście pytania o całą swoją rzeczywistość.

3.1. Duchowość pentekostalna jako mistycyzm dialogiczny

Zielonoświątkowy ruch nie narodził się w wyniku ustaleń natury teologicznej, lecz wskutek szeregu doświadczeń religijnych²⁵. Wywodząca się z Los Angeles i Topeki pentekostalna duchowość początku XX wieku²⁶ ewoluowała poprzez doświadczenia wyznawców, zaznaczając się w historii ruchu zielonoświątkowego wspomnianymi już wcześniej trzema falami. Próba zdefiniowania duchowości zielonoświątkowej na podstawie konkretnego wyznania wiary jest zadaniem trudnym, nawet jeśli badanie dotyczy jednej denominacji. Powodem takiej sytuacji jest fakt, iż pastor prowadzący lokalną społeczność, pozbawiony wszelkich funkcji kapłańskich, staje się niejako teologiem wspólnoty wyjaśniającym wszystkie zagadnienia poprzez swoją interpretację Biblii. W ruchu zielonoświątkowym każdy pastor musi pełnić taką funkcję, co powoduje, że mamy tyle teologii, ilu pastorów. Konieczność dokonania interpretacji teologicznej odczytywanego fragmentu Biblii, a także doświadczeń religijnych przeżywanych przez członków prowadzonego zboru jest wyzwaniem stojącym przed każdym zielonoświątkowym duchownym przygotowującym swoje kazanie²⁷. Stoi on przed bardzo trudnym zadaniem, przerastającym nie-

²³ D.M. Wulff, *Psychologia religii...*, s. 23.

²⁴ Z. Pasek, *Od religijności ku duchowości...*, op.cit.

²⁵ D.A. Oss, *Společnost, která świadczy w mocy*, <http://www.betania.kz.pl/1,3,291,0.pl.html>, dostęp 22.04.2010.

²⁶ Szerzej na temat duchowości chrześcijańskiej w: *Christian Traditions*, [w:] *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, red. K.J. Collins, Grand Rapids 2000, s. 61–226.

²⁷ L. Mezzadri, C. Broveto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 408.

jednokrotnie jego kompetencje. Nie może odnieść się do żadnej oficjalnej wykładni teologicznej skonstruowanej przez Magisterium Kościoła. Jedyną zielonoświątkową ogólnie obowiązującą normą jest interpretacja Biblii. Trudno mu też skorzystać ze starokościelnej zasady sformułowanej w 430 roku przez św. Wincentego z Lerynu (zm. 450): „Trzymamy się tego, co wszędzie, co zawsze, co przez wszystkich było wyznawane”, gdyż idea rozwoju idei religijnych wpisana jest w pentekostalną retorykę, zaś w katolicyzmie rozwój jest ograniczany ramami tradycji. Zdaniem Paska głównym momentem, na którym koncentruje się duchowość ewangelikalna, a więc także zielonoświątkowa, jest przeżycie nawrócenia, zwanego inaczej nowonarodzeniem. Termin ten kojarzony jest wśród zielonoświątkowców z naciskiem na działanie Ducha Świętego oraz aktywność misyjną²⁸. Alister McGrath podkreśla, że w wypadku tego typu duchowości mamy do czynienia nie z doktryną, lecz z egzystencjalnym rozumieniem wiary, podkreślającym „osobiste spotkanie z żyjącym Chrystusem”²⁹.

Uwzględniając różnorodność duchowych doświadczeń oraz różnice interpretacyjne w kwestiach teologicznych, można stwierdzić, iż u podstaw zielonoświątkowego sposobu myślenia leży takie właśnie codzienne, transformujące człowieka, intensywne przeżycie obecności Boga. Dążenie do doświadczenia komunikacji i łączności z Bogiem stanowi cel religijnych praktyk zielonoświątkowców. Doświadczenie takie jest właściwie im niezbędne w przełożeniu credo na konkretne zachowania w życiu codziennym³⁰. Taki codzienny mistycyzm jest dla zielonoświątkowców źródłem wiary i wiedzy płynącej z doświadczenia bezpośredniej obecności Boga w świecie³¹.

Członkowie ruchu zielonoświątkowego dystansują się od koncepcji obecności Ducha Świętego bez objawiania się Go w dziełach mocy. Takie działanie ma być, według nich, integralną częścią wspólnego doświadczenia chrześcijan zarówno epoki Dziejów Apostolskich, jak i żyjących w czasach współczesnych. Duchowość zielonoświątkowa przesycona jest także świadomością oraz symboliką czasów ostatecznych, a oczekiwanie

²⁸ Szerzej w: Z. Pasek, *Topika zbawienia...*, op.cit., s. 10-16. Por. A. Siemieniowski, *Ewangelikalna duchowość...*, op.cit.

²⁹ A. McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity*, London 1994, s. 51.

³⁰ D.B. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, New York 2007, s. 242-243.

³¹ Ibidem, s. 252.

na rychłą paruzję determinuje podejmowane działania oraz ich intensywność przekładającą się również niejednokrotnie na zobowiązania finansowe wobec zboru. Przekonaniom o bliskim powrocie Chrystusa towarzyszy powszechna w polskich zborach „oblubieńcza tożsamość”. Zielonoświątkowcy uważają, że jako społeczność stanowią „biblijną oblubienicę”, którą Chrystus, niczym narzeczony, zabierze do swego domu w trakcie paruzji. Istotę takiego przesłania stanowi, zdaniem pastora Jacka Sierki, „objawienie uczuć Jezusa” oraz jego oddanie się wierzącym, poświęcane w różnego rodzaju stanach wizyjnych, snach i prorocत्वach³². Uważając się za spadkobierców literalnie rozumianych obietnic wyrażonych w Nowym Testamencie, wierzą oni, że w czasach obecnych, rozumianych przez nich jako czasy ostateczne, będą doświadczać w szczególny sposób obecności Bożej oraz „Bożego serca”³³.

Duchowość pentekostalna oznacza próbę powrotu do stanu opisywanego przez Durkheima jako elementarna forma życia religijnego zawierająca w sobie taniec, trans, wizje, sny³⁴ i uzdrowienia³⁵. W ten sposób akcentowane jest tu często subiektywne religijne doświadczenie³⁶. Siemieniewski zauważa, iż do naczelných postulatów XVI-wiecznej reformacji, wyrażonych w czterech „sola”, ruch zielonoświątkowy dodaje obecnie piąte, opisujące pentekostalne doświadczenie hasło: *sola experientia*³⁷. Duchowość

³² W praktyce zielonoświątkowej duchowości prorocत्वa, sny oraz symboliczne znaki traktowane są z dużą powagą. Wierzący legitymizują takie postępowanie fragmentami pochodzącymi z Księgi Liczb (12, 6 – BT): „Słuchajcie słów moich: Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego”, oraz Pierwszej Księgi Samuela (28, 6 – BT): „Radził się Saul Pana, lecz Pan mu nie odpowiedział ani przez sny, ani przez urim, ani przez proroków”. Podobnie w Nowym Testamencie anioł pojawił się we śnie Józefowi i nakazał mu, aby wraz z Marią i Jezusem uciekł do Egiptu, gdyż król Herod rozkazał zabić nowo narodzone dzieci, a żona Pilata ostrzegła go, aby nie stawał przed sądem Jezusa, ponieważ we śnie wiele cierpiała z jego powodu.

³³ J. Sierka, *Pozytywne duchowe trendy*, <http://www.zarazwacam.org/nawosci/pozytywne-duchowe-trendy/>, dostęp 21.04.2010.

³⁴ Pentekostalną optykę historii i znaczenia snów w kulturowym dziedzictwie judaizmu i chrześcijaństwa opisuje James Goll. J. Goll, *Język snów*, tłum. I. Dreger, Wrocław 2011, s. 63-84.

³⁵ Szerzej w: E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.

³⁶ Szerzej na temat zielonoświątkowej pneumatologii w: F.D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*, Grand Rapids 1970.

³⁷ A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 94.

pentekostalna jawi się więc jako konglomerat wiary, emocjonalnej wrażliwości oraz doświadczenia³⁸. Pentekostalne doświadczenie opisane przez hasło *sola experientia* pociąga za sobą mniej lub bardziej udaną próbę jego interpretacji na podstawie tekstu najczęściej fundamentalnie rozumianego Pisma Świętego. By zilustrować taką sytuację, możemy wyobrazić sobie dwa lustra ustawione dokładnie naprzeciw siebie. Symbolizować one będą dwie cechy duchowości pentekostalnej: fundamentalizm i eksperymentalizm. Zwierciadła tworzą nieskończoną liczbę wzajemnych odbić, zależnie od miejsca prowadzonej obserwacji. W taki sam sposób zmienia się temperatura poglądów zielonoświątkowców, zależnie od denominacji i miejsca, z którego się wywodzą.

Zielonoświątkowy teolog Russell Spittler, opisując tego typu duchowość, wymienia jej pięć kluczowych cech. Pierwsza to znaczenie indywidualnego doświadczenia. Druga to kreacyjna moc wypowiedzanego słowa. Kolejna – duży nacisk na spontaniczność. Czwarta – przekonanie, że to, co „w górze”, jest bardziej realne od tego, co postrzegamy jako naszą rzeczywistość teraźniejszość. Ostatnią zaś jest fundamentalne posłuszeństwo Biblii, stanowiącej bazę dla przeżywanych doświadczeń oraz zarządzającej codziennym życiem wiernych³⁹. W takiej optyce duchowość pentekostalna może być postrzegana przez badaczy jako próba ucieczki od rzeczywistości doczesnego świata do duchowej rzeczywistości „ostatecznej troski”. Taka postawa życiowa objawia się np. zlekceważeniem realnych chorób, traktowanych jedynie jako „atak demoniczny”. Mamy dostęp do literatury referującej cały szereg przypadków osób związanych z ruchem wiary, zmarłych w wyniku zignorowania potrzeby interwencji lekarza⁴⁰.

Według badacza duchowości pentekostalnej Daniela Albrechta można ją opisać w sześciu emicznych kategoriach symbolizowanych przez: „przywódtwo, uwielbienie, słowo, manifestowanie darów duchowych,

³⁸ Mozaika tego typu duchowości zawiera silny element mistycyzmu, który zdaniem badaczy może być odpowiedzią na pytanie o powód dynamicznego rozwoju ruchu zielonoświątkowego. Por. z: D.E. Miller i T. Yamamori, *Global Pentecostalism...*, op.cit., s. 172.

³⁹ R. Spittler, *Spirituality, Pentecostal and Charismatic*, [w:] *Dictionary of Pentecostal...*, op.cit. Por. z: R. Jaiachandran, *Pentecostal Spirituality in a Post Modern World*, http://www.asianpentecostal.org/2002-postmodern.htm#_edn12, dostęp 23.04.2010.

⁴⁰ Por. z: S. Simpson, *Healer? Heal Thyself!*, <http://www.deceptioninthechurch.com/healthyourself.html>; lub *Death by faith*, <http://www.letusreason.org/Wf25.htm>, dostęp 23.04.2010.

służbę i misję”⁴¹. Symbole te można odnaleźć w większości nabożeństw zielonoświątkowych. Rola pastora prowadzącego nabożeństwo często jest podobna, w pewnym sensie, do roli proroka, na którym ciąży obowiązek „rozeznania aktualnego kierunku”, w którym jego zbór powinien podążać. Starsi zboru starają się pomagać mu w niesieniu tej odpowiedzialności. Członkowie społeczności oczekują od nich spontanicznego rozpoznawania oraz orzekania o tym, czy coś, co wydarza się podczas nabożeństwa, pochodzi od Ducha Świętego oraz czy jest to właściwy czas na taką manifestację. Zasadniczo liturgiczne przywództwo oznacza symbolicznie boskie przywództwo, zielonoświątkowcy zaś starają się świadomie szukać w swej duchowości oraz rytuale objawienia ponadnaturalnego prowadzenia Ducha. Prowadzenie takie pełni w życiu wierzących rolę „systemu wyjaśniania rzeczywistości”, egzystencjalne zaś podejście do wiary, która akcentuje aspekt doświadczenia bezpośredniego spotkania transformującego duchowość zielonoświątkowców, odpowiada kryteriom definicji mistycyzmu przyjętej w tej książce. Takie dialogiczne doświadczenie nacechowane intensywnymi elementami poznawczymi i afektywnymi stanowi dla nich dobro szczególnie pożądane i nadając sens wyznacza cele w prywatnym życiu jednostek. Relacje o ekstatycznych wizjach, snach i prorocत्वach sprawiają, że uczestnicy nabożeństw wierzą, że realnie uczestniczą w rzeczywistości duchowej. Taka sytuacja powoduje, iż wzrasta w zborach znaczenie indywidualnego doświadczenia bezpośredniego spotkania Boga, dającego wiernym możliwość „ucieczki” od codzienności. Według Davida Perrina taki ciągły i intymny kontakt z „obecnością Boga” w codziennej rzeczywistości chrześcijanina stanowi fundament chrześcijańskiego mistycyzmu⁴².

Teza, że duchowość pentekostalna jest mistyczna, czyli oparta na doświadczeniu i podkreślająca spotkanie z sacrum zakorzenione w osobistym oraz wspólnotowym doświadczeniu Boga partycypującego w rytuale i życiu codziennym, jest głównym założeniem tej książki⁴³. Najczęściej jednak doświadczenia takie nie stanowią podstawy do głębszej teologicznej refleksji, co jest poniekąd objawem aintelektualnej postawy opisywanej duchowości.

⁴¹ D.E. Albrecht, *Pentecostal Spirituality: Ecumenical Potential and Challenge*, referat wygłoszony w trakcie konferencji organizowanej przez World Alliance of Reformed Churches-Pentecostal Dialogue. Konferencja odbyła się we włoskim miasteczku Torre Pellice od 15 do 20 marca 1996 roku. Tekst w archiwum autora.

⁴² D.B. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, op.cit., s. 239.

⁴³ Szerzej w: M. Poloma, *Main Street Mystics...*, op.cit.

Dobłą ilustracją takiego aintelektualnego pentekostalnego światopoglądu są słowa jednego z pastorów, który w trakcie kazania wykorzystał cytaty z Fiodora Dostojewskiego⁴⁴: „gdyby ktoś mi udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście byłoby tak, że prawda jest poza Chrystusem, to wolalbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą”⁴⁵. Dla wielu zielonoświątkowców prawdą jest Chrystus uformowany zgodnie z fundamentalną interpretacją Biblii. Jeśli naukowe argumenty padające ze strony biblistyki nie są zgodne z wyznawaną lokalnie doktryną, wówczas bardzo często są odrzuca-
ne w imię wierności literalnej zawartości Pisma.

Podczas zbierania materiałów źródłowych, wykorzystywanych w tej książce, spotykałem się niejednokrotnie z odrzuceniem argumentów pochodzących z biblistyki. Przykładem może być polaryzacja stanowisk dotyczących dyspensacjonalizmu⁴⁶. Dla wielu ewangelicznych chrześcijan dyspensacjonalizm funkcjonuje jako symbol ortodoksji biblijnej. Dotyczy to też występujących powszechnie wśród nich przekonań związanych z millenaryzmem⁴⁷. Zwykle trudno jest uwierzyć zielonoświątkowcom

⁴⁴ Zapis audio z 25.04.2010 r., w archiwum autora.

⁴⁵ Cytuję za: D. Jastrząb, *Duchowy świat Dostojewskiego*, Kraków 2009, s. 20-21.

⁴⁶ Dyspensacjonalizm jako rozwinięta doktryna został sformułowany przez J.N. Darby'ego (1800-1882), który jako anglikański duchowny, stał się założycielem Plymouth Brethren. Wpływ, jaki wywarł na późniejszych kontynuatorów swej myśli, takich jak: Ch.L. Feinberg, A.L. Gaebelin, J.D. Pentecost, Ch. Ryrie, H.A. Ironside, R.A. Torrey, dokonał się przede wszystkim przez liczne pisma (pozostały po nim cztery tomy, każdy po 600 stron) oraz sześć podróży do USA, gdzie dyspensacjonalizm trafił na podatny grunt. Dwoma najważniejszymi postaciami, decydującymi o rozprzestrzenieniu się dyspensacjonalizmu byli W.E. Blackstone (1841-1935) oraz C.I. Scofield (1843-1921). Blackstone zawarł dyspensacjonalistyczne poglądy w swej najbardziej znanej książce *Jesus is Coming*, wydanej w 1898 roku, w której opisywał między innymi znaki zapowiadające powrót Chrystusa. Ponadto jako jeden z pierwszych wyraził on wiarę w szczególną rolę USA, która zrealizować się miała poprzez pomoc Żydom w powrocie do Palestyny. Dzięki *Scofield Reference Bible*, dyspensacjonalistyczny punkt widzenia trafił także do środowisk wykraczających znacznie poza środowiska fundamentalistyczne, obejmując swym zasięgiem cały nurt ewangelikalny, a nierzadko także chrześcijan z Mainline Protestant. Szerzej w: Ł. Boroński, *Hermeneutyka dyspensacjonalistyczna – jej korzenie, charakter i metoda*, [w:] *Protestancka kultura słowa*, red. Z. Pasek, Kraków 2009, s. 68-83.

⁴⁷ Nazwa pochodzi od łacińskiego słowa *millennium*, oznaczającego „tysiąc”. Słowo to zostało sześciokrotnie użyte w Apokalipsie (20, 1-10) w odniesieniu do panowania Chrystusa nad światem na końcu czasów. Millenaryzm dzieli się na trzy systemy: postmillenaryzm, amillenaryzm i premillenaryzm. Postmillenaryzm żywi przekonanie, że Chrystus powróci po 1000-letnim królestwie, które już trwa lub które wkrótce się rozpocznie. Kluczowa jest tutaj wiara w siłę i triumf ewangelii oraz pracę Ducha Świętego, który działa aktywnie na zie-

w to, że wiara w powszechne „pochwycenie” wierzących u końca czasów sięga swymi korzeniami zaledwie XIX wieku. We współczesnej duchowości pentekostalnej w Polsce obecne jest wśród wiernych przekonanie o konieczności oczekiwania na mającą nastąpić wkrótce paruzję, a także różnie interpretowane „pochwycenie” Kościoła.

Duchowość zielonoświątkowa również akcentuje mocno przekonanie o „uczestnictwie w niewidzialnym Kościele”. Takie sformułowanie zarezerwowane jest w języku religijnym zielonoświątkowców dla „społeczności ludzi połączonych wspólnie żywioną wiarą w zbawienie dokonane przez przyjęcie zastępczej ofiary Chrystusa na krzyżu”. By stać się częścią społeczności tak rozumianej, niezbędne jest „nowe narodzenie”, będące jednym z fundamentalnych elementów protestanckiego oraz katolickiego ruchu zielonoświątkowego. Jest to bardzo konkretnie osadzone w czasie doświadczenie „początku nowego życia z Bogiem”, nazywane też nawróceniem. Doświadczenie to ma stanowić życiowy punkt zwrotny, zmieniając istotowo wierzącego zgodnie z przywoływaną przez zielonoświątkowców treścią wersetu „stare przemienęło, oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5, 17b – BW).⁴⁸ Według Margaret

mi, przybliżając Królestwo. Postmillenaryści, wywodzący się z Anglii, których najbardziej znanym przedstawicielem był XVIII-wieczny amerykański teolog ewangelikalny Jonathan Edwards, oczekiwali rychłego wylania Ducha Świętego na ziemię, którego wynikiem będzie wielkie przebudzenie religijne prowadzące do ustanowienia panowania Chrystusa nad światem. W przeciwieństwie do pierwszego millenaryzmu, amillenaryzm interpretował okres 1000 lat symbolicznie. Millenium w tym ujęciu było rozumiane np. jako wiek Kościoła lub jako rządy świętych wraz z Chrystusem w niebie, nie było ono natomiast odnoszone do sfery fizycznej; nacisk był położony na pierwsze przyjście Chrystusa. Premillenaryści oczekują dwóch „powołań” zmarłych: jednego na początku tysiącletniego panowania świętych wraz z Chrystusem oraz drugiego po millenium, dotyczącego tych wszystkich, którzy „nie pomarli w Chrystusie”, a którzy „wzbudzeni” zostaną na Sąd Ostateczny. Królestwo Boże w tej opcji doktrynalnej ma zostać zaprowadzone w gwałtowny i dramatyczny sposób, sam zaś Chrystus ma wkroczyć na arenę wydarzeń, co poprzedzone ma być zakończeniem planu głoszenia ewangelii wszystkim narodom, katastrofami oraz wielkim odstępstwem Kościoła. Szerzej w: Ł. Boroński, *Hermeneutyka dyspensacjonalistyczna...*, op.cit.

⁴⁸ Andrzej Siemieniowski podaje w swej książce opisy nawrócenia protestanckich kaznodziejów (wspomina m.in. H.A. Franckego, J. Edwardsa, Ch. Finneya, D.L. Moody’ego), akcentując gwałtowność takiego przeżycia. Wymienia również publikację W. Jamesa (*The Varieties of Religious Experience*) opisującą nowe narodzenie: „Musisz być najpierw przybity do krzyża naturalnej rozpacz i trwogi, a potem – w mgnieniu oka – zostać uwolniony w cudowny sposób [...]. Słyszysz się wtedy często głosy, widzi światła, pojawiają się wizje; następują automatyczne fenomeny ruchowe; i zawsze zdaje się, że po poddaniu osobistej woli jakby zewnętrzna wyższa moc wlała się i wzięła [duszę] w posiadanie”. Szerzej w: A. Siemieniowski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 44-48.

Polomy efektem takiej przemiany jest w wielu wypadkach wszechogarniające doświadczenie pokoju, świętości oraz możliwości nieskrępowanego dostępu do Boga⁴⁹. Lucyna Adamkiewicz, pochodząca ze zboru Charisma w Krotoszynie, relacjonuje swoje doświadczenie w taki sposób:

w moim sercu pojawił się głód Bożej obecności. Pewnej nocy zmieniło się wszystko. Takiej reakcji ze strony Boga nie spodziewałam się. Obudziłam się i zobaczyłam jasność w pokoju. Wiedziałam, że ktoś jest ze mną, ale nikogo nie widziałam. Czułam tylko nadprzyrodzony pokój i radość, pełnię szczęścia, której źródłem mógł być tylko Bóg. Padłam na kolana i przeproszałam Go za wszystko: za to, że nie wierzyłam, za grzechy, za wątpliwości, za to, że do tej pory szłam swoją drogą, nie pytając Boga o radę i kierownictwo w moim życiu, za to w końcu, że nigdy tak naprawdę nie oddałam Jezusowi swojego życia. Muszę szczerze przyznać, że nawet do głowy mi nie przyszło, że rzeczywistość duchowa może być tak realna. Moja modlitwa trwała około 3 godzin. Kiedy wstałam, wiedziałam, że otrzymałam od Boga nowe życie. Postanowiłam zacząć wszystko od nowa – razem z moim Panem, Jezusem Chrystusem. Czułam, że jestem wolna. Moje wszystkie grzechy zostały zmażane, bo szczerze wyznałam je Bogu. Wiedziałam, że to stało się naprawdę. Tej nocy Jezus dotknął mojego ramienia, a ja chciałam Go zatrzymać. Powiedziałam do Niego, aby mnie zabrał ze sobą, ponieważ pierwszy raz w życiu czułam, że jestem bez grzechu⁵⁰.

W wielu zielonoświątkowych witrynach internetowych mamy dostęp do opowieści, relacji i świadectw wiernych często akcentujących pewność osobistego zbawienia. Tak jak w powyższym przypadku opowieści te akcentują uzyskaną wolność oraz podkreślają walor „nowości”. Używa się w nich często zdań typu „jestem zbawiony, nie boję się śmierci”. Warto zauważyć, że zbawienie rozumiane jest w opisywanym środowisku także jako naprawienie zepsutych relacji międzyludzkich, uwolnienie od nałogów oraz patologii społecznych. W literaturze ewangelizacyjnej zamieszczanej w zielonoświątkowych serwisach internetowych znajduje się duża liczba świadectw tak rozumianej transformacji życia oraz poglądów:

⁴⁹ 79% badanych przez Margaret Polomę respondentów–zielonoświątkowców doświadczyło w ten sposób „silnej” obecności Boga. M. Poloma, *Main Street Mystics...*, op.cit., s. 118.

⁵⁰ Świadectwo Lucyny Adamkiewicz, zbor Charisma w Krotoszynie, <http://www.krotoszyn.cc/artykul67.html>, dostęp 23.02.2011.

W ostatnich dniach mojego pobytu w szpitalu odwiedził mnie z moją siostrą Krystyną kolega z pracy Jan L., którego naprawdę się nie spodziewałem. Był żonaty, ojcem trójki dzieci. Znany był z nadużywania alkoholu i wszczynania awantur. Nie mówił dużo, ale to, co powiedział, wstrząsnęło mną: „Już nie muszę się upijać, Pan Bóg mnie zmienił, czytam Pismo Święte, teraz dopiero zacząłem nowe życie z moją rodziną”. Wiadomość była niesamowita; nie mogłem zasnąć dwie noce, poprosiłem o przepustkę, aby pójść do Jana do domu i sprawdzić, czy to, co powiedział, było prawdą⁵¹.

Przyjęcie „osobistego” zbawienia powinno rozpoczynać w wierzącym proces tzw. uświęcenia, czyli dążenia do podporządkowania życia ewangelicznym wzorcom, który powinien być związany z gruntowną metanoią prowadzącą do przeorientowania sposobu myślenia o życiu codziennym. Ten etap praktyki duchowej akcentowany był szczególnie przez ruch uświęceniowy (ang. Holiness Movement), który podkreślał sprawę tzw. drugiego błogosławieństwa⁵². W ruchu tym nawrócenie prowadziło do przyjęcia wodnego „chrztu wiary”, uświęcenie zaś miało w efekcie zaowocować chrztem Ducha Świętego. Doświadczenie nawrócenia legitymizuje w opinii wielu współczesnych zielonoświątkowców pragnienie przeżycia tego intensywnego doświadczenia religijnego⁵³. „Wszyscy wierzący mają prawo do obietnicy Ojca, chrztu w Duchu Świętym i w ogniu; powinni tej obietnicy gorąco oczekiwać i poważnie poszukiwać [...]. To wspaniałe przeżycie jest odrębne od doświadczenia nowego narodzenia i jest wobec niego późniejsze”⁵⁴.

Uczestnictwo w lokalnych strukturach kościelnych jest związane zazwyczaj z przyjęciem chrztu udzielonego przez zanurzenie katechumena w wodzie. W wypadku osób pochodzących z Kościołów ewangelicznych

⁵¹ J. Stępień, *A jednak jest to możliwe!*, relacja zamieszczona w witrynie internetowej projektu „Zmienione Życie”, http://www.pielgrzym.org/i/plik_maly_93.pdf, dostęp 25.05.2010.

⁵² Szerzej w: V. Synan, *Uświęceniowe Kościoły zielonoświątkowe*, [w:] V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s.119-148.

⁵³ Szerzej o teologii „trzech błogosławieństw” oraz różnicach doktrynalnych dotyczących miejsca i znaczenia drugiego błogosławieństwa w życiu osoby wierzącej w: V. Synan, *Kościoły zielonoświątkowe „dokonanego dzieła”*, [w:] V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego...*, op.cit., s. 149-178.

⁵⁴ Cytat pochodzi z wyznania wiary amerykańskiej denominacji zielonoświątkowej Assemblies of God. Szerzej w: I. Winehouse, *The Assemblies of God: A Popular Survey*, New York 1959, s. 207-209. Cytuję za: A. Siemieniowski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit.

zmiana przynależności denominacyjnej nie pociąga za sobą konieczności powtórno chrztu, nie jest natomiast uznawany chrzest nieświadomych dzieci, co argumentowane jest faktem braku możliwości wyznania ich osobistej wiary. Zamiast chrztu nowo narodzonych dzieci praktykuje się w zborach uroczyste nabożeństwa zwane dedykacją lub błogosławieństwem dziecka. Nabożeństwo polega zazwyczaj na wspólnotowej modlitwie za niemowlę i rodziców dziecka. Najczęściej połączone jest ono z tzw. agapą, stanowiącą rodzaj poczęstunku nawiązującego symbolicznie do wczesnochrześcijańskich uczt miłości. Śluby zawierane przez zielonoświątkowców w Polsce nie różnią się znacznie od tych w liturgii Kościoła katolickiego. Pomijając protestanckie ujęcie sakramentologii – towarzyszą im nieco odmienne formuły modlitewne oraz brak takich symboli, jak np. wiązanie rąk nowożeńców stułą. Różnice są też w rozumieniu nierozzerwalności małżeństwa. Kościoły zielonoświątkowe dopuszczają w szczególnych, rozpatrywanych indywidualnie przypadkach ponowne „kościelne” zaślubiny. Różny od rzymskokatolickiego jest również stosunek do anty-koncepcji⁵⁵.

W obserwowanych przeze mnie zborach organizowano zazwyczaj nabożeństwa z okazji świąt Wielkiej Nocy oraz Bożego Narodzenia. Akcentowano też szczególnie, zgodnie z protestancką tradycją, najważniejszą rolę Wielkiego Piątku, organizując tego dnia nabożeństwa modlitewne z Wieczerzą Pańską. Śmierć przeżywana jest w zborze jako element przejścia do „naocznej” rzeczywistości zbawienia. W trakcie nabożeństw pogrzebowych podkreśla się brak możliwości zmiany duchowej sytuacji zmarłego. Zielonoświątkowcy odrzucają czyściec oraz modlitwy za zmarłych. Eschatologia reformacyjna optymistycznie podchodzi do pośmiertnych losów wiernych, podkreślając że nowo narodzeni członkowie społeczności natychmiast po śmierci spotykają się z Chrystusem. Życie wieczne rozpoczyna się dla zielonoświątkowców w momencie przyjęcia daru zbawienia. Sąd, któremu są poddawani po śmierci, nie orzeka o ich zbawieniu lub potępieniu, ale o nagrodzie, której wysokość zależy od po-

⁵⁵ Małżonkowie mają prawo do planowania rodziny zgodnie z ich chrześcijańskim sumieniem; dopuszcza się stosowanie środków antykoncepcyjnych z wyjątkiem wczesnoporonnych. Aborcja jest grzechem. Zob. *Stanowisko Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego w RP W sprawie małżeństwa, rozvodu, powtórnego małżeństwa oraz planowania rodziny*, http://mielec.kz.pl/osw_malzenstwo.pdf, dostęp 25.05.2010.

stępowania wierzącej osoby w trakcie życia⁵⁶. W pentekostalnej praktyce duchowości unika się również wszelkiego rodzaju wróżb i horoskopów. W wielu środowiskach uważa się, że w wyniku okultystycznych praktyk, związanych m.in. z wrózeniem, wierni otwierają furtkę mocom demonicznym władnym przejąc kontrolę nad zainfekowanymi w ten sposób dziedzinami życia.

Brak jest u zielonoświątkowców stałych form liturgicznych, a poszczególne zbory cechuje duże zróżnicowanie co do praktyk „kultowych”. Nabożeństwa są otwarte i mogą w nich uczestniczyć osoby niebędące członkami Kościoła. Zwykle nabożeństwa rozpoczynają się „uwielbieniem”. Jest to część nabożeństwa, w czasie której przez pieśni i modlitwy członkowie zboru oddają Bogu dziękczynienie i chwałę. Zielonoświątkowe nabożeństwa cechuje spora doza spontaniczności w wyrażaniu uczuć i manifestowaniu przeżyć duchowych. Towarzyszy im różnorodny stylowo śpiew, taniec, ekstatyczne przeżywanie, nierzadko glosolalia oraz inne dary charyzmatyczne (prorokowanie, modlitwa o uzdrowienie, wypędzanie demonów). Charakterystyczną cechą takiego rytuału jest praktyka wspólnej, spontanicznej modlitwy o różnej głośności, zanoszonej w tym samym czasie przez wiele osób biorących w niej udział. Tworzy to wrażenie bardzo charakterystycznego szumu lub zgiełku. Często w czasie uwielbienia sprawowana jest Wieczerza Pańska pod dwiema postaciami. W polskich zborach zielonoświątkowych można spotkać się z różnym podejściem do komunii. Niektórzy pastory podążają za refleksją Lutra, przekonanego, że Chrystus jest obecny w chlebie i winie Wieczerzy. Zwykle jednak nie podają wiernym wykładni teologicznej, pozwalając na „prywatne” rozumienie takiej wiary przez członków swojego zboru. Inni pastory uznają, że chleb i wino (ewentualnie sok winogronowy) spożywane podczas Wieczerzy Pańskiej są jedynie symbolami ciała i krwi Chrystusa. W takich zborach odrzuca się realną i duchową obecność ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy, uznając samą Wieczerzę Pańską jedynie za Pamiątkę ofiary Chrystusa. Tego typu podejście nawiązuje do memorialistycznej interpretacji Zwingliego, wedle której Wieczerza Pańska symbolizuje nieustanną pamięć o ofierze Jezusa wśród jego uczniów, nie zaś kanał bądź źródło łaski zbawiającej. W trakcie wywiadu przeprowadzonego

⁵⁶ Szerzej na temat zielonoświątkowej eschatologii w: D.J. Wilson, *Eschatology, Pentecostal Perspectives*, [w:] *Dictionary of Pentecostal...*, op.cit., s. 601-605.

z rektorem Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu dowiedziałem się, że coraz więcej studentów pochodzących z Kościołów zielonoświątkowych skłania się do przedstawionej już wcześniej interpretacji Schwenckfelda⁵⁷.

Po uwielbieniu następuje zazwyczaj głoszenie Słowa Bożego, a całość nabożeństwa kończą modlitwy i ogłoszenia. Zwykle nabożeństwa trwają około dwóch godzin. Specyfika, styl i ułożenie poszczególnych części nabożeństwa w zborach są różne i zależą od duchowości i ustaleń lokalnej społeczności. Oprócz nabożeństwa niedzielnego bardzo często odbywa się jedno nabożeństwo w dzień powszedni, a ponadto szereg spotkań grup domowych oraz ludzi zaangażowanych w różnorakie służby w zborze. Jak twierdzi Walter Hollenweger, duchowość pentekostalna wiąże się nie tyle z zewnętrznymi przejawami zachowania wiernych, ile stanowi „odmienny sposób bycia chrześcijaninem”, polegający, jego zdaniem, na nieustannym rozwijaniu swojej duchowości oraz poszukiwaniu nowych form jej doświadczania oraz wyrażania⁵⁸.

Jak już wspominałem, protestanci, a zwłaszcza reprezentanci ruchu zielonoświątkowego, odżegnują się w swej duchowości od wszelkich oznak mistycyzmu, uważając je wręcz za przejaw demonicznych wpływów. Peter Gerlitz, opisując protestanckie stanowisko w tej sprawie, pisze m.in. o tym, że mistyka uznawana jest za formę „wysoce wyrafinowanej miłości własnej”, która w efekcie prowadzi do odrzucenia darmowej łaski zbawienia⁵⁹. W przywołanej wypowiedzi brzmi echo niechęci Lutra do Schwärmerei. Szukając źródeł tej negatywnej oceny, poszukiwałem w zborach ruchu zielonoświątkowego takich zachowań, które pozwoli-

⁵⁷ Wywiad swobodny z rektorem EWST we Wrocławiu dr. hab. Wojciechem Szczepką, przeprowadzony w Czychowie 22.05.2010.

⁵⁸ *Pentecostalism's Global Language: An Interview with Walter J. Hollenweger*, „Christianity Today”, Inc./Christian History Magazine 1998, t. XVII, nr 2, s. 42. Jak uważa Hollenweger, wspomniane poszukiwania nowych form duchowości prowadzą często do doświadczeń kojarzących się z szamanizmem. Temat ten podjęty został przez Hollenwegera w rozdziale zatytułowanym *The Oral Shamanist Culture in Pentecostal Transformation*. Potwierdzając niejako zdanie Hollenwegera, Harvey Cox twierdzi w swej książce opisującej duchowość pentekostalną: „Myślę, że odpowiedź na pytanie, czy może istnieć chrześcijański szamanizm, jest pozytywna”. Szerzej w: H. Cox, *Fire from Heaven – the Rise of Pentecostal Spirituality...*, op.cit., s. 228. Por. z: A. Siemieniowski, *Ochrzczeni w jednym Duchu*, op.cit. s. 109-112.

⁵⁹ P. Gerlitz, *Mystik, Mystik und Kunst*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, op.cit., s. 571-572.

łyby na potwierdzenie lub zaprzeczenie występowania chrześcijańskich fenomenów mistycznych. Wydawać by się mogło, że *sola scriptura* jako jedna z podstawowych zasad protestanckich wyklucza możliwość występowania takich stanów w obrębie protestantyzmu. Zielonoświątkowcy często wyrażają pogląd, że mistycyzm jest pochodzenia demonicznego⁶⁰. Co ciekawe, przekonanie takie wyrażali najczęściej ludzie będący zaangażowanymi członkami społeczności, w których życie wiernych determinowało częste doświadczanie wizji, snów oraz różnego rodzaju prorocत्व i objawień. Celem mojej analizy jest udowodnienie, że choć sami zielonoświątkowcy dystansują się od mistycyzmu, a termin „mistycyzm” jest w ich języku religijnym rozumiany pejoratywnie, to jednak ich doświadczenia religijne korelują z kryteriami przyjętej w tej książce definicji.

Jednym z wyróżników pentekostalnego mistycyzmu jest przeżywanie tzw. stanów ekstatycznych. Termin ten jest używany na określenie różnego rodzaju emocjonalnych uniesień, co powoduje, że stanowi kategorię nieostrą⁶¹. Uniesienia emocjonalne pojawiają się niekiedy w niezależny od człowieka, spontaniczny sposób, ale bywa również, iż są wywołane w związku z czekającymi ich wystąpieniami kongregacyjnymi⁶². W stan

⁶⁰ „W dzisiejszym kościele bardzo widoczna staje się rzesza sprzedawców marzeń oraz kościelnych wodzirejów tworzących na nabożeństwach pseudoduchowe iluzje i oferujących wierzącym zamiast Słowa Bożego muzyczno-mistyczny spektakl, oparty na doznaniach emocjonalnych oraz zaspokajaniu pragnień jego uczestników, budujący w nich mechanizmy motywacyjne oraz złudzenie posiadania ponadnaturalnej mocy.[...] W dzisiejszym świecie demoniczne oferty dla chrześcijan zawarte są w treści setek pseudochrześcijańskich nauczania konferencyjnych, książek oraz muzyki, która od zawsze była najlepszym nośnikiem zakamulowanych treści okultystycznych wycelowanych w młodzież”. Cytuję za polemicznym chrześcijańskim portalem internetowym: <http://www.chlebznieba.pl/index.php?id=279>, dostęp 14.02.2011.

⁶¹ W. Keilbach, *Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens: Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung*, „Archiv für Religionspsychologie” 1971, nr 1. Por. z: *Ekstaza*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 70-71.

⁶² Medytacja, modlitwa, post oraz intensywna praktyka charyzmatyczna przyczyniają się, zdaniem Philipa Zimbardo, do przeżycia doświadczenia religijnego charakteryzującego się poczuciem jedności i wzajemnego związku zdarzeń, realnością i żywością doznań oraz niemożnością opisaną w zwykłym języku istoty całego przeżycia. Takie intensywne przeżycia nie są częścią zwykłego stanu świadomości. Ilustrując tego typu doświadczenia, Zimbardo przywołuje przykład zielonoświątkowej społeczności nazywanej Lud Ducha Świętego (*Holy Ghost People of Appalachia*). Jej członkowie słuchają kazań oraz biorą udział w głośnych śpiewach, błaganiach oraz ekstatycznym tańcu. P. Zimbardo, *Psychologia i życie*, tłum. E. Czerniawska, Warszawa 1999, s. 139. Zimbardo relacjonuje takie wydarzenia: „Entuzjazm może graniczyć z furją [...]. Uczestnicy zawodzą, trzęsą się, zaczynają

zbiorowego przeżywania doświadczeń ekstatycznych wprowadzić może, a nawet czasem oczekuje się, że powinno, odpowiednio poprowadzone przez zespół muzyczny uwielbienie⁶³. Daniel Albrecht zauważa analizując duchowość pentekostalną, że jest ona „głębką mistyczną pobożnością” podkreślającą bezpośrednie doświadczenie boskości⁶⁴.

Mając na uwadze wspomnianą już niechęć zielonoświątkowców do określania swoich doświadczeń jako epizodów mistycznych, należy badając ich świadectwa związane z praktykowaniem duchowości pentekostalnej sprawdzić, czy można w nich wskazać opisywane w literaturze przedmiotu cechy konstytutywne doświadczenia mistycznego⁶⁵.

mówić innymi, niezrozumiałymi ekstatycznymi językami o charakterze glosolalii. Każdy uczestnik czy uczestniczka ma swój własny styl mówienia [...]. Ekstaza szerzy się jak zaraźliwa choroba [...]. Ich ręce są zdecydowanie zimne, nawet gdy przedtem trzymali je w ogniu. Jest to zgodne z badaniami nad stanami transu występującymi w innych kulturach religijnych. Tłumaczy to także mglistość pamięci, niemal amnezję sensoryczną, którą badacze stwierdzili zarówno u osób biorących w ręce węże, jak i u wkładających ręce w ogień”. M. Watterlond, *The Holy Ghost People*, [w:] *Reading on Human Behavior. The Best of Science '80-'86*, red. A.L. Hammond i P.G. Zimbardo, Illinois 1983, s. 53-56.

⁶³ Opisując przypadki oczekiwania wystąpienia stanów ekstatycznych przez społeczności kościelne przytoczyć można badania Glocka i Starka przeprowadzone w USA w połowie lat 60. XX wieku. Badacze zadali ankietowanym pytanie o częstotliwość występowania doświadczeń religijnych oraz o to, czy jest to zjawisko „normalne” w ich Kościele. Z badań Glocka i Starka wynikało jednoznacznie, iż w niektórych amerykańskich denominacjach istnieje wyraźny wymóg, zgodnie z którym ich członkowie powinni doświadczać przeżyć kwalifikowanych w niniejszym ujęciu jako ekstatyczne. Tak więc doświadczenie ekstazy byłoby w tym wypadku konsekwencją podporządkowania się obowiązującym w danym Kościele normom. Wart odnotowania jest fakt, iż w badaniach przeprowadzonych przez Glocka i Starka wysoki poziom przeżywania doświadczeń religijnych deklaruje ogółem 58% protestantów i 57% katolików. Badając amerykańskie grupy religijne, Glock i Stark przyjęli termin „doświadczenie religijne”. Lata 60. ubiegłego stulecia były początkiem rozwoju ruchu charyzmatycznego, w którym doświadczenie religijne można opisać jako przeżywanie stanów ekstatycznych. Szerzej w: Ch. Glock i R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965. Por. z: H. Grzymała-Moszczyńska, *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991, s. 54-56.

⁶⁴ D.L. Albrecht, *Pentecostal Spirituality: Ecumenical Potential and Challenge*, [w:] Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research, <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj2/albrecht.html>, dostęp 26.05.2010. Cytuję za: A. Siemieniowski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 40-41.

⁶⁵ Cechy charakterystyczne mistycyzmu podają za: A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, op.cit., s. 22-26. Por. z: *Mysticism*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=Mysticism>, dostęp 7.06.2008; E. Underhill, *Practical Mysticism*, op.cit.

Jedną z takich charakterystycznych cech jest doświadczenie „radikalnego owładnięcia”⁶⁶. Mistrz czuje się niejako ogarnięty i przeniknięty przez Boga, który dociera aż do najgłębszych pokładów jego duszy. Bierność mistyka polega tu na pełnym poddaniu się doświadczeniu „mocy działającego Słowa Bożego”. Takie doświadczenie przenika wierzącego „aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku” (Hbr 4, 12 – BT). W wypadku ruchu zielonoświątkowego efektem takiego działania bywa całkowita i natychmiastowa zmiana planów życiowych oraz dotychczasowego sposobu myślenia. Bierność mistyka oraz świadomość faktu, że to, co jest najważniejsze dla jego duchowości i dzieje się w nim zupełnie od niego niezależnie, stanowi istotny wyznacznik, pozwalający odróżnić mistycyzm od przejawów świadomości magicznej⁶⁷. We współczesnej literaturze zielonoświątkowej napotkać można opowieści o doświadczeniach duchowych, w czasie których wierzący doznali przemiany wewnętrznej polegającej np. na „uzdrowieniu zranionych uczuć”⁶⁸.

Kolejną cechą mistycyzmu jest „idea całości”. Relacje zielonoświątkowców zawierają opisy doświadczenia bezpośredniego kontaktu z osobowym Bogiem, który daje im poczucie takiej pełni, „jakiej nie może dać

⁶⁶ W tradycji mistycyzmu katolickiego mielibyśmy tu do czynienia z cechą „radikalnej bierności”. Mistycy katolicycy opisują w swoich świadectwach, że nie tylko nie poszukiwali takich doświadczeń, ale nawet często wzbraniali się przed nimi. W pentekostalizmie mamy do czynienia z oczekiwaniem na takie wydarzenia, wierzący starają się o nie, prowokując niejako sacrum do interwencji w sferze profanum. Dążą w ten sposób świadomie do przeżycia radykalnego, transformującego owładnięcia przez Boga.

⁶⁷ Protestantyzm od początku swego istnienia otwarcie sprzeciwiał się wszelkim przejawom magii obecnym w praktykach i wierzeniach chrześcijańskich. Dla protestantów są to działania religijne odwołujące się do mocy zła, będące jednocześnie synonimem pogaństwa. Według Zbigniewa Paska w oczach zielonoświątkowego protestantyzmu magia to wszelki automatyzm religijnego działania, którego najlepszym przykładem jest zasada *ex opere operato*. Por. Z. Pasek, *Topika Zbawienia...*, op.cit., s. 21. Według Anny Engelking magia to zespół działań symbolicznych i rytualnych, których celem jest osiągnięcie w naturalnym lub społecznym otoczeniu człowieka pożądanego skutku, postrzeganych przez inne osoby jako niemożliwe do realizacji przez samo tylko działanie praktyczne. Szerzej na temat analizy różnych definicji magii w: A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 14-22.

⁶⁸ Psychologiczną ilustrację takiego zjawiska możemy znaleźć w pracach Erika H. Ericksona. Według jego neopsychoanalitycznej koncepcji w celu zrozumienia i rozwiązania problemów psychicznych w teraźniejszości trzeba się odwołać do przeszłości. Według zasady epigenetycznej wcześniejsze okresy rozwojowe mają wpływ na późniejsze życie. Szerzej w: P. Socha, *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2000, s. 109-110. Por. z: D. Seamands, *Uzdrowienie zranionych uczuć*, Kraków 1992, s. 59.

świat”, w którym toczy się ich zwykła egzystencja. W wyniku spotkania i zjednoczenia z Bogiem doświadczają oni poszerzenia świadomości, uzyskując dostęp do „najwyższych prawd”. Mistycy mają świadomość, że dotarli do objawienia, które wymaga od nich wielkiej pracy polegającej na całkowitym przekształceniu własnego bytu. Są oni przekonani, iż to Bóg dosięga ich w najskrytszych zakamarkach duszy.

Inną cechą duchowej drogi mistycznej, a jednocześnie zjawiskiem typowym dla duchowości pentekostalnej, są objawy psychosomatyczne towarzyszące przeżywanym stanom „uniesienia”, przejawiające się w postaci drgawek ciała, spazmatycznego śmiechu lub zjawiska „leżenia pod mocą”. W psychologii religii takie zachowania klasyfikowane są jako przejawy „odmiennych stanów świadomości”, które mogą być rezultatem długich modlitw, ograniczenia snu bądź długotrwałych postów (nadstymulacja lub deprywacja sensoryczna). Takiego rodzaju przebodźcowanie prowadzi niejednokrotnie do przeżywania w społecznościach pentekostalnych doświadczeń ekstatycznych. Doświadczenia te wiążą się w bezpośredni sposób z przeżywaniem stanów afektywnych wyróżnionych w przyjętej w tej książce definicji mistycyzmu. Intensywne przeżycie miłości prowadzące do ekstazy mistycznej znane jest z opisaney wcześniej historii nupcjalnej mistyki. Zielonoświątkowe fenomeny psychosomatyczne powstają wskutek tych samych mechanizmów psychicznych, które umożliwiają transy szamańskie, stąpanie po rozżarzonych węglach czy tańce derwiszów⁶⁹.

Cechą pentekostalnej mistyki jest także „całkowita przemiana” ludzkiej egzystencji prowadząca do „nowego życia”. Mistyk nie tylko doznaje przemiany świadomości, lecz również radykalnie zmienia swoje postępowanie⁷⁰. Pod wpływem przeżytych doświadczeń kieruje się on nowym systemem wartości, a to często wymaga od mistyka o wiele więcej w życiu codziennym. Mistycyzmu nie należy kojarzyć ze sferą ulotnych przeżyć,

⁶⁹ Por. z: A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 294-303. Szerzej w: A. Huxley, *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*, tłum. P. Kołyszko i H. Waniek, Warszawa 1991; E. Arberman, *Ecstasy or Religious Trance; [w:] Experience of the Ecstasies and from the Psychological Point of View*, Norstedts 1970. Zainteresowanych bliżej rolą transu jako świadomego w mniejszym lub większym stopniu uczestnictwa w rytuale odsyłam do bardzo ciekawego tekstu Jakuba Bohuszewicza. Zob. J. Bohuszewicz, *Trans jako kulminacja działań performatywnych*, „Sudia Religiosa” 2011, t. 44, s. 161-187.

⁷⁰ Por. z: A. Kłoczowski, *Homo Mysticus*, wersja tekstowa wykładu z filozofii człowieka, PAT Kraków, <http://www.pat.krakow.pl/wyklady/10%20Filozofia%20czlowieka.doc>, dostęp 7.06.2008.

ale z radykalną przemianą człowieka zarówno w aspekcie jego woli, jak i intelektu⁷¹. By zilustrować taki proces, często przywołuje się wśród zielonoświątkowców metaforę z Listów św. Pawła: „stary człowiek” musi umrzeć, by zrobić miejsce „nowo narodzonemu”, który przezwyciężył czas i uczestniczy w wieczności. Przykładem takiej przemiany jest doświadczenie bardzo popularnego w polskim ruchu zielonoświątkowym Paula Yonggi Cho. Jako pastor jednego z największych zborów zielonoświątkowych na świecie, Cho twierdzi, że powołanie do służby otrzymał bezpośrednio od Jezusa ubranego w strój strażacki⁷². Swoją wizję, która doprowadziła go nie tylko do zmiany duchowości, ale również imienia, opisuje szerzej w wywiadzie zamieszczonym na łamach magazynu „Charisma & Christian Life”⁷³. Yonggi Cho twierdzi, że w swym transformującym doświadczeniu otrzymał od Boga objawienie, w którego treści zawarty był obraz śmierci dotychczas żyjącego Paula Yonggi Cho, kończący się jego zmartwychwstaniem jako nowego, przemienionego Davida Cho. Wyzwolony i przemieniony w taki sposób chrześcijanin nie jest już częścią sfery ziemskiej, lecz przebywa „w Duchu na wyżynach niebieskich”. Zielonoświątkowcy wierzą, że żyją w „świecie”, czyli na planie fizycznym, jak każdy człowiek. Utrzymują jednak, że w wyniku przyjęcia osobistego zbawienia nastąpiło ich duchowe przeniesienie do Królestwa Bożego, co powoduje, że świat fizyczny jest już dla nich obczyzną.

⁷¹ Margaret M. Poloma opisuje świadectwa radykalnej przemiany osób odwiedzających Toronto Airport Christian Fellowship: „Moje życie jest całkowicie przemienione od czasu mojej pierwszej wizyty w TACF. [...] Miałem myśli samobójcze, a śmierć wydawała mi się atrakcyjna. Traciłem nadzieję na zmiany i transformację, [...] ale Bóg w swej łaskawości i miłosierdziu zaczął mnie odwiedzać i w Jego obecności wyszedłem z opresji wroga i oszustwa w moim sercu. [...] przeżyłem tak dużą zmianę w moim życiu, że nie mogłem w to uwierzyć. [...] Krótko mówiąc, moja wizyta w TACF była najważniejszym wydarzeniem w moim życiu, nie licząc konwersji. [...] To, co się ze mną stało w TACF, zmieniło w dramatyczny sposób moje życie. Moi znajomi komentowali zaobserwowane u mnie zmiany, mówili, że jestem zupełnie inny, że świecę. To zabawne, bo do tej pory moja obecność kojarzona była z ciemną chmurą wiszącą nad moją głową. Teraz wydaje mi się, że znajomi mówią o zupełnie innej osobie”. Świadectwa cytuję za: M. Poloma, *Mysticism and Identity Formation in Social Context: The Case of the Pentecostal-Charismatic Movement*, http://www.hartfordinstitute.org/research/pentecostalism_polomaart2.html, dostęp 7.07.2010.

⁷² D.J. Wilson, *Cho Paul Yonggi*, [w:] *Dictionary of Pentecostal...*, s. 161. Cytuję za: http://www.cephasministry.com/paul_yonggi_cho.html, dostęp 28.06.2010.

⁷³ Wywiad z Paulem Yonggi Cho przeprowadzony został przez C. Petera Wagnera, *Yonggi Cho Changes His Name*, „Charisma & Christian Life” 1992, t. 11, s. 80.

Dla protestantów podstawowym wzorcem postępowania jest Biblia. Podczas różnego rodzaju zielonoświątkowych nabożeństw mających umocnić wiarę w mistyczną możliwość zjednoczenia z Chrystusem i przebywania już teraz (a nie dopiero po śmierci) razem z nim na „wyzynach niebieskich” przytacza się wers z Listu do Efezjan (2, 4-6 – BW): „Lecz Bóg jest przebogaty w swoim miłosierdziu, a Jego wielka miłość, którą nas umiłował, sprawiła, iż właśnie wtedy, gdy byliśmy umarli z powodu naszych występków, przywrócił nas razem z Chrystusem do życia. [Tylko] dzięki łasce Bożej zostaliśmy ocaleni. Razem z Nim również wskrzesił nas i pozwolił współzasiadać na wyżynach niebieskich nam, stanowiącym jedno z Chrystusem Jezusem”.

W cytowanym wersecie św. Paweł mówi o „duchowej” śmierci „starego człowieka”, opisuje przemianę natury ludzkiej, która otrzymuje możliwość przeniesienia się w sferę niebieską, by dokonać zjednoczenia z Bogiem. Współczesny zielonoświątkowy *homo religiosus* z pełnym rozmysłem dąży w swej praktyce religijnej do przeżywania opisanych poniżej doświadczeń zawierających w swej strukturze cechy konstytutywne pozwalające klasyfikować je jako epizody mistyczne.

3.2. Od emocjonalizmu do mistycyzmu codziennego w życiu jednostki

Współczesny ruch zielonoświątkowy jest otwarty na emocjonalizm i irracjonalizm. Niektórzy dostrzegają również w tym ruchu ślady synkretyzmu polegającego na próbach pogodzenia nowej duchowości z fundamentalnie rozumianą egzegezą Pisma Świętego. Budzi to wyraźny opór ze strony pastorów i liderów⁷⁴. Dość powszechny emocjonalizm przy równoczesnym pomniejszaniu czynnika intelektualnego w praktyce pentekostalnej prowadzi do sytuacji, w której „prawdy religijne” nie tyle są poznawane, ile przeżywane. Trzeba jednak podkreślić, że zdaniem zielonoświątkowców taka emocjonalna duchowość jest odpowiedzią na przeintelektualizowanie historycznych form chrześcijańskiego kultu i pobożności, prowadzących do pewnego rodzaju jałowości w teologii oraz liturgii. Jak twierdzą

⁷⁴ K. Wawrzyniuk, *Postmodernizm zdemaskowany*, http://www.kzmragowo.pl/nauuczanie/postmodernizm_zdemaskowany.html, dostęp 27.05.2010.

zielonoświątkowcy, uwzględnienie wymiaru emocjonalnego słuchaczy wpływa na większą skuteczność prowadzonych akcji ewangelizacyjnych. Powoduje to, że taki „emocjonalny” rys ruchu charyzmatycznego wydaje się im do pewnego stopnia nawet potrzebny, by przełamać formalizm i rytualizm religijnego życia⁷⁵ wielu chrześcijan⁷⁶.

Dla zielonoświątkowców usprawiedliwienie jest codziennie potwierdzającym się doświadczeniem odnowienia i transformacji. Dobrą ilustracją tego typu duchowości są przeprowadzone przez Irenę Borowik w latach 80. ubiegłego stulecia obserwacje wpływu religii na życie codzienne. Owocem jej badań była publikacja, w której porównywała rodziny prawosławne, katolickie i zielonoświątkowe żyjące w bezpośrednim sąsiedztwie⁷⁷. Żywe emocje związane z przeżywaniem wiary prowadzą do permanentnego stanu opisywanego przez Borowik jako „mistycyzm codzienny”⁷⁸. Typowe dla rodziny zielonoświątkowej sytuacje mistyczne można obserwować m.in. w trakcie codziennej modlitwy, rozmów na tematy związane z religią, a także podczas lektury i interpretowania tekstów biblijnych.

Zamieszczone w pracy Ireny Borowik relacje o codziennej komunikacji z Bogiem, która połączona jest z intensywnym przeżyciem afektywnym, pozwalają na zasadny wniosek, że doświadczenie mistyczne

⁷⁵ Zielonoświątkowcy uważają, że mianem chrześcijanina może być określona jedynie osoba posiadająca „osobistą relację z Bogiem”. Koresponduje to ze zdaniem Włodzimierza Pawluczuka, który twierdzi, że religijność zewnętrzna, zrytualizowana, wyrażająca się jedynie wysokim parametrem praktyk religijnych, nie może być określana mianem duchowości, lecz jedynie pojęciem „kultura religijna”. Stanowisko profesora Pawluczuka cytuję za: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, op.cit., s. 8. Zob. W. Pawluczuk, *Wiara a życie codzienne*, Kraków 1990.

⁷⁶ D. Tomczyk, *Niebezpieczeństwa współczesnego ruchu charyzmatycznego*, <http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzcijanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/181/706-niebezpieczestwa-wspoczesnego-ruchu-charyzmatycznego>, dostęp 27.05.2010.

⁷⁷ Badania prowadzone były w wioskach Reduty i Kruszyniany w latach 1984-1986. Szczegółowe informacje, łącznie z zapisami obserwacji – tzw. zapisami sytuacji, dostępne są w maszynopisie dysertacji Ireny Borowik znajdującym się w archiwum Biblioteki Jagiellońskiej. Książka *Charyzma a codzienność*, wydana w Krakowie w 1990 roku, stanowi okrojoną wersję wspomnianej dysertacji.

⁷⁸ Temat mistyki codzienności poruszany był również przez Włodzimierza Pawluczuka. Codzienność rozumiana jest przez tego badacza jako zdegradowana forma mitu. Szerzej w: W. Pawluczuk, *Potoczność i transcendencja. Transcendentalna intersubiektywność naszej codzienności*, Kraków 1994, s. 239.

wyrasta tu z doświadczenia religijnego i postrzegane jest przez zielonoświątkowców jako system wyjaśniania rzeczywistości, w której żyją. Jest ono rozumiane również jako najwyższe dobro, jakie może być zrealizowane w życiu ziemskim, co pozwala w myśl przyjętej definicji mistycyzmu na sklasyfikowanie przywołanych poniżej fenomenów jako mistycznych. Maciej Manikowski uważa, że celem tego typu doświadczeń religijnych jest doświadczenie mistyczne, można zatem przyjąć, że opisywane doświadczenia religijne zielonoświątkowców kulminują w mistycznym przeżyciu bezpośredniej obecności Boga⁷⁹.

Borowik uważa, że w codziennych sytuacjach mistycznych badani zielonoświątkowcy „doświadcza[li] przestrzeni czasu mitycznego”. Podniosłość i powaga, znamienne dla ich opowiadania o czasach ostatecznych, budowały w słuchających nastrój fascynacji i trwogi charakterystyczny dla doświadczenia religijnego rozwijającego się w kierunku poszukiwania możliwości spotkania z Bogiem. Modlitwa jako podstawowa sytuacja mistyczna jest dla zielonoświątkowców czynnikiem organizującym dzień. Jeden z badanych przez Irenę Borowik, Piotr Batura, twierdził, że wielokrotnie doświadczał w sytuacjach mistycznych potwierdzenia, że Bóg słyszy jego uwielbienie i modlitwy⁸⁰. Lektura Pisma Świętego dla samego czytania nie przynosi według niego żadnych dobrych owoców. Zdaniem Batury „musi je poprzedzać modlitwa o dar zrozumienia”⁸¹. Podczas wieczornych rozmów obserwowanych zielonoświątkowców otwierał się, zdaniem Ireny Borowik, czas mityczny sprowadzany do przestrzeni realnie toczącej się opowieści. Respondent dziadek Jóźwik opowiadał tak o swoim doświadczeniu:

Miałem raz takie widzenie, jasnowidzenie takie. Niby idę do takiego miasta jak w Piśmie i narodu idzie tam wiele [...] droga wysadzana drzewami [...] brama a w bramie strażnik [...] kładzie mi rękę na ramię i zatrzymuje. Nie chodź! I daje mi szczotkę. Oczyść się z pyłu tego, bo inaczej ciebie stamtąd wygonią! I zacząłem się czyścić⁸².

⁷⁹ M. Manikowski, *Mistyczne cechy doświadczenia religijnego*, [w:] *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008, s. 82. Por. A.J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism – The Verticality of Religious Experience*, Bloomington 2007, s. 23-32.

⁸⁰ I. Borowik, *Charyzma a codzienność*, op.cit., s. 123-126.

⁸¹ Ibidem, s. 137.

⁸² Ibidem, s. 135.

Mistyka protestancka nawiązywała pierwotnie do bezwyobraźniowej mistyki żydowskiej, jednak nowy pentekostalizm zmierza wyraźnie w kierunku mistyki sensualnej. W przytoczonej relacji widać wyraźnie, że relacjonowane doświadczenie miało charakter niezmysłowy, ale przez bezpośredniość swoją analogiczny do tego, jaki zachodzi w kontakcie zmysłów ludzkich z ich przedmiotami, co spełnia wymagania przyjętej definicji mistycyzmu. Gershom Scholem uważał, iż w danej tradycji mistyk dąży do pogłębionego i bardziej duchowego przeżywania treści, które człowiek religijny uważa za objawione⁸³. W wypadku badanych przez Borowik zielonoświątkowców mistyczny sensualizm zaznacza się w odczuwanym dotyku strażnika bramy biblijnego miasta czy relacji o tym, co Józwiak „widział na własne oczy”. Występuje tu też audytywny charakter polecenia strażnika, któremu się on podporządkował.

Trzeba w tym miejscu zauważyć, że badane przez Irenę Borowik środowisko należy do najstarszego, a zarazem, jeśli chodzi o ekspresję wiary, „najspokojniejszego” nurtu pentekostalizmu w Polsce. Jej zdaniem wierni uczestniczący w lokalnym nabożeństwie nie kontrolują upływu czasu, a ich silna emocjonalna aktywność i zaangażowanie sprawiają, że na ogół po zakończeniu nabożeństwa „ze zdziwieniem spostrzegają, że zapadła noc”. Mistyczne doświadczenie czasu podczas nabożeństwa zawsze wiąże się z przywołaniem mitycznego czasu początku. W modlitwach i śpiewach zielonoświątkowcy oddalają się od realnej przestrzeni i linearnego czasu ku czasowi mitycznemu oraz mitycznej przestrzeni sacrum. Borowik zauważa, że tego typu aktywności towarzyszą emocjonalne szlochy wyrażające pokutny żal, i zaraz po nich ekstatyczną radość, a po zakończeniu modlitwy ocieranie łez, głębokie westchnienia, rozglądanie się wokół ze

⁸³ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, s. 30-31. Dorobek Scholema obejmuje zarówno prace poświęcone historii mistyki żydowskiej, jak i studia nad poszczególnymi nurtami i szkołami, np. nad sabataizmem, któremu poświęcił kilka prac. Zob. G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962; G. Scholem, *Sabbatai Zevi: The Mystical Messiah*, Princeton 1973. W późniejszym okresie badań Scholem podjął analizy fenomenologiczne oraz zaczął w większym stopniu wykorzystywać komparatystykę. Można go zatem uznać za prekursora fenomenologii kabały. Znaczną część tych późniejszych prac Scholem wygłosił na konferencjach Eranos, w których uczestniczyli m.in. Carl Gustaw Jung czy Mircea Eliade. W Polsce ukazały się: G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, op.cit., oraz G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. A. Haas, Warszawa 2010.

zdumieniem towarzyszącym powrotowi z innej rzeczywistości⁸⁴. Sam też spotkałem się z podobnymi relacjami w czasie prowadzenia badań terenowych w sądeckim zborze zielonoświątkowym⁸⁵.

Według Borowik sytuacja mistyczna oraz treści mistyczne w życiu zielonoświątkowców mogą być realizowane w życiu „całkowicie normalnym” na podstawowym dla każdego piętrze codzienności, z daleka od pustyni czy klasztoru⁸⁶.

3.3. „Podwójne obywatelstwo”

Zdaniem zielonoświątkowców doświadczenie nowego narodzenia przenosi wierzącego w zupełnie nową rzeczywistość. Wydarzenie to tworzy, według nich, zupełnie nowe okoliczności na planie fizycznym, a także powoduje, że chrześcijanin uzyskuje możliwość bezpośredniego kontaktu z Bogiem. W polskich społecznościach należących do pierwszej fali ruchu zielonoświątkowego przekonanie to przyjmowane jest zwykle jako „możliwość naprawy dotychczasowego życia przy aktywnym współdziałaniu ze strony Ducha Świętego”. W efekcie takiego współdziałania ma następować „duchowy kontakt z Chrystusem”, czego efektem jest dokonujący się w życiu wierzącego proces uświęcenia prowadzący ostatecznie przez śmierć fizyczną wierzącego do „współzasiadania z Chrystusem przy duchowym stole w niebie”. Jednak w niektórych zborach należących do drugiej i trzeciej fali zielonoświątkowej akcent przesuwają się na realne doświadczenie przeniesienia do innej rzeczywistości już w doczesnym życiu. Chrześcijanie pouczani są o konieczności zreinterpretowania w nowy sposób fragmentu z Listu do Efezjan dotyczącego miejsca zajmowanego przez wierzących „na okręgach niebieskich” (Efez 2, 1-7). Ich zdaniem, by właściwie odczytać sens wypowiedzi apostoła Pawła, potrzebne jest wierzącym objawienie. Polscy przedstawiciele ruchu wstawienniczego uważają, że doświadczenia takiego wierzący powinni poszukiwać w swo-

⁸⁴ I. Borowik, *Charyzma a codzienność*, op.cit., s. 127-128.

⁸⁵ Grażyna R. oraz Waldemar H. w trakcie wywiadów swobodnych relacjonowali zgodnie o zmienionym poczuciu czasu towarzyszącym 2-3-godzinnej modlitwie wstawiennej. Ich opisy były w swej treści analogiczne z obserwacjami zamieszczonymi przez Irenę Borowik. Wywiady przeprowadziłem 13.05.2010.

⁸⁶ I. Borowik, *Charyzma a codzienność*, op.cit., s. 156.

jej duchowej praktyce⁸⁷. Wnioski na temat możliwości przeniesienia wierzących na „okręgi niebieskie” formułowane były w trakcie konferencji „Powstań Armio”, w Meksyku w kwietniu 2000 roku. W jednym z konferencyjnych wykładów na ten temat uczestnicy usłyszeli:

przez to objawienie, a nie przez teologiczno-poznawcze słowa ludzi, którzy niewiele rozumieją, możesz doświadczyć, że zasiadasz z Chrystusem w okręgach niebieskich. Ten, który rozumie, przyjdzie i będzie zasiadać z Chrystusem, będzie jaśnieć w całej pełni. Diabeł ucieknie, bo zobaczy, że zdobyłeś to miejsce: prawdy, światła, pokory, miłości, mocy i zmartwychwstania. To jest duchowa walka — poznać Jezusa ukrzyżowanego. Ludzie w Polsce tęsknią za objawieniem mocy przychodzącej z ofiary. Mocą, która pokona śmierć, niewolę i bałwochwalstwo, w Polsce będzie jedność Kościoła⁸⁸.

W przytoczonym cytacie widać kierowane do uczestników konferencji wyraźne zachęcenie do poszukiwania intensywnych doświadczeń religijnych. Do mistycznego komunikowania się z Chrystusem, które prowadzi do poznania prawdy, miłości i mocy. W powyższym fragmencie bezpośrednio doświadczenie Boga ma stanowić przedmiot tęsknoty wierzących, i o nie należy się starać. Treść tej wypowiedzi bliska jest przyjętej przeze mnie w tej książce definicji mistycyzmu.

W latach 90. XX wieku sporą popularnością w Polsce cieszył się ruch wiary⁸⁹. W środowiskach pentekostalnych reprezentował go m.in. Kościół Chrześcijański „Słowo Wiary”, posiadający swe zbory w Gdyni, Częstochowie i Elku. Kościół ten zarządzany przez biskupa Krzysztofa D. Rom-

⁸⁷ Wywiad swobodny przeprowadzony w Legnicy podczas Konferencji „Szkoła Słowa – Piękno i siła prawdziwego uświęcenia”, 14.09.2008.

⁸⁸ A. Mendez, *Największe przykazanie*, wykład nr 2, tłum. A. Pietraszkiewicz, „The Morning Star Edycja Polska”, b.r., 2(10), s. 63.

⁸⁹ Ruch wiary powstał w latach 70. XX wieku wewnątrz ruchu zielonoświątkowego. Szczególnie mocno akcentowane jest w nim przekonanie, iż do działania Boga w życiu wierzącego niezbędna jest postawa przedkładająca spisane Słowo Boże nad własne doświadczenia i problemy. Zgodnie z tym przekonaniem chrześcijanin borykający się z np. z chorobą powinien oprzeć swą wiarę i modlitwę na fragmentach z Biblii mówiących o uzdrowieniu. Ruch wiary przyjmuje, iż wolą Bożą jest zawsze uzdrowienie każdego posiadającego pewność zbawienia chrześcijanina. System teologiczny ruchu opiera się na tzw. objawionym poznaniu (przekonaniu, że objawienie jest jedyną drogą poznania Boga i prawd zawartych w Biblii), pozytywnym wyznawaniu (przekonaniu o możliwości kreowania rzeczywistości), boskim uzdrowieniu (wierze, że odkupienie dotyczy nie tylko grzechów, ale i chorób) i powodzeniu materialnym jako swoistej konsekwencji życia w wierze.

pę prowadzi gdyńską Szkołę Biblijną „Domata”, którą ukończyło od roku 1999 do chwili obecnej ponad stu absolwentów. W ruchu wiary działa też pastor Andrzej Stawikowski prowadzący Centrum Chrześcijańskie „Miecz Ducha” w Kaliszu czy pastor Wojciech Włoch – będący zwierzchnikiem Kościoła Bożego w Polsce, posiadającego obecnie 10 lokalnych zborów, oraz wielu innych. Dla środowiska polskich członków ruchu wiary jedną z kluczowych postaci jest Kenneth E. Hagin, którego książki popularyzowane są w księgarniach zborowych oraz podczas różnego rodzaju konferencji organizowanych w Polsce. W jednej z nich Hagin zapowiada, że:

Kiedy my jako Kościół pojmiemy wreszcie fakt, że jesteśmy Chrystusem, wtedy podźwigniemy się i będziemy dokonywać dzieł Chrystusowych.[...] Wierzący jest nazwany Chrystusem. I Koryntian 6, 17: „Kto zaś łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem”. Jesteśmy jednym z Chrystusem. Jesteśmy Chrystusem. Siedzimy po prawicy Majestatu na wysokościach. Jesteśmy posadzeni wraz z Nim na wyżynach niebieskich. Wszystko zostało położone pod nasze stopy⁹⁰.

Powyższy cytat wskazuje, że wierni zachęceni są do poszukiwania takich doświadczeń duchowych, w których wskazać można cechy towarzyszące przyjętym w tej książce kryteriom wyróżniającym doświadczenie mistyczne. Chodzi tu o kryterium całkowitej przemiany. Ma ona nastąpić w wyniku opanowania prowadzącego do transgresyjnych doświadczeń przeżywania jedności z Bogiem, nacechowanych poznaniem noetycznym, charakterystycznym dla cechy mistycyzmu opisywanej jako idea całości.

Zielonoświątkowcy wierzą, iż wraz z doświadczeniem nowego narodzenia stają się „obywatelami nowego duchowego królestwa”. Tadeusz Adamczak, pastor Kościoła Wiary w Gorzowie Wielkopolskim, wypowiedział się na ten temat w taki sposób:

jedynym rozwiązaniem problemu upadłej natury jest jej zamiana na inną. Powtórne narodzenie to duchowa zmiana natury [...] wszystko stało się nowe. Także twoje obywatelstwo. Stałeś się obywatelem Królestwa Bożego, królestwa światłości [...] Poprzez fakt zaakceptowania Chrystusa uzyskałeś pewne miejsce w niebie! [...] Masz nową naturę. Stałeś się duchowo kimś podobnym w naturze do samego Boga [...] to nie fantazja, to absolutna realność [...]

⁹⁰ K.E. Hagin, *Władza wierzącego*, wersja elektroniczna dostępna w: http://www.slowowiary.pl/wladza_wierzacego.html, dostęp 20.09.2010.

Jesteś ukryty w Nim. Bóg jest twoim Tatą – masz, jak każde dziecko, łatwy do Niego dostęp. On ma zawsze dla ciebie czas. Jest gotowy, by rozmawiać i odpowiadać na twe pytania⁹¹.

Opisując sytuację nowo narodzonego chrześcijanina, Adamczak nie posługuje się retoryką wezwań i zapewnień o tym, co kiedyś nastąpi. Jego wypowiedź zawiera natomiast stwierdzenia o zamianie natury wierzącego, która skutkuje „nowym obywatelstwem”, a także możliwością niczym nieskrępowanej absolutnie realnej komunikacji z Bogiem. „Nowa natura” chrześcijanina jest, według przywołanej relacji, podobna do natury Boga. Doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, opisane w cytowanym tekście jako „ukrycie w Nim”, jest celem zielonoświątkowców zgodnie z żywością przez nich wiarą o pokrewieństwie między duszą człowieka a Bogiem. Zdaniem Geo Widengrena wyobrażenie człowieka jako obrazu Boga dominuje w języku mistyków⁹². W relacjach i analizowanych tekstach widoczne jest doświadczenie łączności z Bogiem – bezpośrednio i świadome. W źródłach czytamy, że podmiot doznający ma świadomość bezpośredniej obecności w nim Boga, która jest dostępna jego władzom duchowym i intelektualnym⁹³. Podkreślona jest również sensualna możliwość słuchania odpowiedzi na zadane Bogu pytania oraz charakterystyczna dla optymistycznej eschatologii protestanckiej idea pewności zbawienia, wynikająca z zaszłej w wyniku zaakceptowania Chrystusa zmiany natury wierzącego. Opisywany przypadek nowo narodzonego chrześcijanina jest ilustracją jednej z cech charakterystycznych pentekostalnej mistyki opisywanej wcześniej jako „całkowita przemiana”. W analizowanym przykładzie pojawia się poznanie prowadzące do ścisłej jedności między poznawanym przedmiotem a poznającym podmiotem. Można też zauważyć podobieństwo do opisywanych wcześniej poglądów Schwenckfelda dotyczących teofanicznej natury człowieka, pozwalającej mu w wyniku *theosis* uczestniczyć w boskiej naturze Chrystusa⁹⁴.

Tłumacząc wiernym, w jaki sposób można zostać „obywatelem nieba”, pastorycy zwykle zaczynają od podkreślenia momentu przyjęcia osobiste-

⁹¹ T. Adamczak, *Powtórne narodziny*, Gorzów Wielkopolski 2003, s. 21-27.

⁹² G. Widengren, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008, s. 517-518.

⁹³ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, s. 8.

⁹⁴ A. Koyré, *Mistycy, spirytualiści...*, op.cit., s.14.

go zbawienia, które otwiera wierzącego na nowe „duchowe” możliwości. Pastor Artur Śmieja z wrocławskiego zboru Kościoła Bożego w Chrystusie opisuje ten moment w taki sposób: „kiedy przeżywają się pewne idee w życiu, kiedy «już się nie da», następuje moment, w którym poszukujemy czegoś, co da nam coś więcej. Nowe narodzenie to coś więcej. To wejście w bezpośredni kontakt ze Stwórcą”⁹⁵. W następnym zdaniu wrocławskiego pastora można zauważyć niechęć do nazywania tego doświadczenia mistycznym. Otóż kontakt ze Stwórcą ma być, zdaniem Śmiei, „nie mistyczny, nie urojony, ale rzeczywisty, odczuwalny, doświadczalny. Nie ma żadnego dobrego uczynku, który mógłby pozwolić nam na trwałą, wewnętrzną zmianę. To musi być nowe narodzenie. I o to Bogu zawsze chodziło”⁹⁶.

W języku religijnym zielonoświątkowców samo słowo „mistycyzm” waloryzowane jest negatywnie. W biografach mistyków katolickich zielonoświątkowcy nie potrafili najczęściej wskazać czytelnego momentu nowonarodzenia, bez którego kontakt z Bogiem jest dla nich co najmniej wątpliwy, by nie rzec niemożliwy. W trakcie badań terenowych prowadzonych podczas Kolegium pastorów Kościoła Bożego w Chrystusie w Zakościelu niejednokrotnie słyszałem opinię, iż w rzeczy samej mistycyzm bez „nawrócenia” jest urojeniem lub kontaktem z demonem⁹⁷. Jak wynika z przytoczonej wypowiedzi Śmiei, nie boi się on jednak mówić o transformującym, bezpośrednim, rzeczywistym i odczuwalnym kontakcie z sacrum noszącym w ujęciu tej książki znamiona mistycyzmu. Takie otwarcie, zdaniem cytowanego pastora, powinno się określać jako „bezpieczny kontakt z Duchem Świętym”, który stanie się dla wierzącego „bezpiecznym przewodnikiem po duchowym świecie”. Nowe narodzenie jest „odrodzeniem duchowej części wierzącego”, stanowiącej jednocześnie instrument, poprzez który „przewidujemy, widzimy niewidzialne, słyszymy niesłyszalne, dotykamy tego, co duchowe”⁹⁸. Opisuując komunikację z Bogiem, Śmieja odwołuje się do sensualnego wyjaśniania rzeczywisto-

⁹⁵ A. Śmieja, *Czym jest Nowe Narodzenie*, http://slovozycia.wroclaw.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=8:nowe-narodzenie&catid=1:nauczania&Itemid=8, dostęp 28.05.2010.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Wywiady z pastorami: Tadeuszem F., Rolandem W., Leszkiem A., Jackiem G. oraz Maciejem G., przeprowadzone zostały w trakcie Kolegium Pastorów Kościoła Bożego w Chrystusie w Zakościelu, od 29 do 31 marca 2007 roku.

⁹⁸ A. Śmieja, *Czym jest Nowe Narodzenie*, op.cit.

ści duchowej, co wydaje się potwierdzać wspomniany wcześniej kierunek, w jakim rozwija się mistycyzm pentekostalny. Relacjonując nową sytuację wierzących, Śmieja wspomina nie tylko o przeniesieniu do innej rzeczywistości duchowej, ale również o zmianach w doczesnej ekonomii, gospodarce i prawodawstwie obowiązującym nowych obywateli. W swym kazaniu na temat „duchowych korzeni” twierdzi, że:

My, chrześcijanie, żyjemy w innym Królestwie. Jesteśmy obywatelami Królestwa Bożego, które ma trochę inną gospodarkę, trochę inną bankowość, trochę inne prawodawstwo. [...] Jeśli jesteśmy w stanie uwierzyć w rzeczywistość Królestwa Bożego tu na tej ziemi i żyć według niej, nasze życie będzie odseparowane od wpływu tego świata, będzie zależeć od koniunktury Królestwa, a my będziemy w stanie pozytywnie wpływać na otaczającą nas rzeczywistość. Pan Jezus mówił do nas: „wy jesteście nie z tego świata, ale na tym świecie” (Jan 15, 19), tak samo jak On był nie z tego świata, ale żył i działał na tym świecie. I to jest ta różnica. Żywe chrześcijaństwo⁹⁹.

Po przemianach ustrojowych w 1989 roku widać wyraźną zmianę optyki, w jakiej „nowo narodzeni” chrześcijanie postrzegają swoje „podwójne obywatelstwo”. W dobie PRL-u podkreślano często w kazaniach oraz świadectwach słowa apostoła Pawła: „Nasza zaś ojczyzna jest w niebie, skąd też Zbawiciela oczekujemy, Pana Jezusa Chrystusa” (Filip 3, 20 – BW). Wierzący chętnie uciekali z szarej i kontrolowanej rzeczywistości w świat „sprawiedliwego, dostatniego i radosnego bytowania w duchowej rzeczywistości”. W chwili obecnej obserwować można wyraźną zmianę języka, która świadczy o przewartościowaniu postaw zielonoświątkowców wobec środowisk związanych z biznesem oraz polityką¹⁰⁰. W trakcie przeprowa-

⁹⁹ A. Śmieja, *Duchowe korzenie*, http://slowozycia.wroclaw.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=9%3Aduchowe-korzenie&catid=1%3Anauczania&Itemid=8, dostęp 28.05.2010.

¹⁰⁰ W latach 80. XX wieku powszechny wśród zielonoświątkowców był pogląd, iż nawrócenie powinno wiązać się w życiu wierzącego z całkowitym ograniczeniem kontaktów ze „światem”. W języku religijnym to, co nie biblijne, określano mianem „światowej” mody, muzyki, nauki, kultury itp. Oczywiście to, co „światowe”, powinno zostać porzucone przez osoby wierzące. Kierunki kształcenia związane z humanistyką były traktowane w środowiskach zielonoświątkowych z niechęcią. Wszelka działalność polityczna praktycznie uznawana była przez te środowiska za wyraz kompromisu ze światem i piętnowana w kazaniach oraz indywidualnych rozmowach z osobami planującymi podjęcie takiej działalności. W wielu zborach zachowania odbiegające od obowiązujących poglądów były piętnowane, do wykluczenia ze zboru włącznie.

dziania kwerendy oraz rozmów z pastorami zborów należących do Kościoła Bożego w Chrystusie¹⁰¹ formułowano poglądy, że chrześcijaństwo, prowadząc swoją działalność gospodarczą, płacąc podatki, a niejednokrotnie angażując się w środowiskach politycznych, nie mogą rezygnować ze swego „duchowego obywatelstwa”. Będąc w pewien sposób „częścią duchowej rzeczywistości”, powinni oni „zmieniać zastaną sytuację na planie fizycznym”. Wśród członków zborów ewangelicznych obecny jest pogląd, iż wchodząc w konkretną fizyczną aktywność (w firmie, szkole, banku, sejmie, radzie miasta) wnoszą tam „autorytet obecnego w nich Ducha Świętego”, przejmując jednocześnie „kontrolę duchową” nad tym miejscem. Zielonoświątkowcy wierzą, że „Królestwo Boże jest wewnątrz nich”, a świadomość tego przenika całe ich życie i myśli, przejawiając się też w określonym stylu życia. Występuje tu więc permanentny stan mistyczny charakteryzujący się poczuciem przeżywania jedności z sacrum, która w wyniku noetycznego doświadczenia przemienia rzeczywistość wierzącego. Zielonoświątkowcy wierzą, iż „zasiadając” wraz z Chrystusem w duchowej rzeczywistości, zmieniają w pewien sposób swoje działanie. Mniejszy nacisk kładą na modlitwę jako środek pomagający dostać się w świat duchowy i wpłynąć na sacrum, akcentują natomiast przeżywaną jedność z Bogiem, dzięki której obywatele duchowego królestwa mogą wpływać na sferę profanum, przemieniając ją w duchu ewangelicznych zasad.

Zmiany w duchowości pentekostalnej i poglądach dotyczących uczuć patriotycznych w stosunku do „ziemskiej” ojczyzny można było zaobserwować wyraźnie podczas żałoby narodowej po katastrofie prezydenckiej-

¹⁰¹ Rozmowy przeprowadziłem w trakcie trwania Kolegium Pastorów Kościoła Bożego w Chrystusie, Zakościele, od 29 do 31 marca 2007 roku. W trakcie prowadzenia obserwacji uczestniczącej miałem możliwość przeprowadzenia wywiadu swobodnego z pastorem aktywnie promującym tego typu poglądy. Polak nigeryjskiego pochodzenia John Godson (wcześniej Godson Onyekwere) jest pastorem jednego z polskich zborów należących do KBwCh. Pomimo trudności związanych z pochodzeniem udało mu się na trwałe związać z polityką samorządową. Z informacji uzyskanych w późniejszym kontakcie mailowym dowiedziałem się, że w 2007 roku pastor Godson startował w wyborach do Sejmu z ramienia PO, zajmując wśród przedstawicieli tego ugrupowania siódme miejsce. W roku 2008, startując w wyborach samorządowych z ramienia Platformy Obywatelskiej, zdobył mandat, stając się pierwszym ciemnoskórym radnym tego miasta. 14 grudnia 2010 roku jako pierwszy czarnoskóry obywatel Polski znalazł się w gronie posłów na Sejm RP. W polskich środowiskach związanych z ruchem wstawienniczym promuje się obecnie udział chrześcijan w polityce, a także podkreśla się konieczność modlitwy za rządzącymi krajem, bez względu na to, z jakiej opcji politycznej rekrutuje się rząd.

go samolotu pod Smoleńskiem 10 kwietnia 2010 roku. W zborach zawisły flagi narodowe przewiązane kirem, a śmierć Prezydenta oraz parlamentarzystów czczona była minutą ciszy. Ogólnopolski ruch wstawienniczy Wstawiennicy 24 rozesłał do wiernych orędzie wzywające do 40-dniowego postu oraz modlitwy. Tekst sygnowany był przez liderów ruchu Polska dla Jezusa: Andrzeja Nędzusiaka, Bogdana Olechnowicza, Małgorzatę i Jerzego Rycharskich oraz Wiesława Zięmbę¹⁰².

W intencjach modlitewnych proponowanych przez wstawienników obecne jest przekonanie, że chrześcijanin, korzystając z duchowego autorytetu i będąc częścią duchowej rzeczywistości, ma możliwość wpływać na przemianę świata w zgodzie z zasadami ewangelicznego chrześcijaństwa. Pastor Edward Ćwierz w trakcie swojego kazania wygłoszonego w Kościele „Wieczernik” w Kielcach pouczał obecnych, że Bóg pragnie, aby

¹⁰² *Wezwanie do 40-dniowego postu i modlitwy*, <http://www.polska24.info.pl/index2.html#wezwanie>, dostęp 28.05.2010. Treść orędzia cytuję za portalem Polska24: „Stanęliśmy jako naród w obliczu niewyobrażalnej tragedii, która nie tylko pochłonęła wiele ofiar i pozostawiła w smutku członków ich rodzin i przyjaciół, ale także uderzyła w funkcjonowanie państwa jako instytucji w sposób dotąd niespotykany. Zdarzenia związane z katastrofą samolotu z udziałem prezydenckiej pary i wielu osób z życia publicznego są absolutnie bezprecedensowe na skalę światową. Z takimi wydarzeniami i ich potencjalnymi konsekwencjami nie musiał zmierzyć się chyba żaden naród, przynajmniej za naszego życia. Odpowiedzialność, jaka w tej chwili spada na rządzących, którzy muszą zaradzić zaistniałej sytuacji, jest olbrzymia. Bez wątpienia jest to również dla naszego narodu wstrząs duchowy. Nie jesteśmy w stanie w tym krótkim apelu odmalować duchowego tła tych zdarzeń i ich proroczego znaczenia, ale gdybyśmy mogli to uczynić, z pewnością odnieśliśmybyśmy wrażenie, że dokonuje się za naszego życia coś, co przekracza nasze zdolności pojmowania. [...] Stając w bojażni przed Bogiem i pokoleniem, w którym przyszło nam żyć, chcemy wezwać do 40-dniowego postu i modlitwy za nasz naród i rządzących. Jeśli kiedykolwiek zaistniała potrzeba stanięcia w wyłomie za nasz kraj, to z pewnością jest to ten moment. Nie mamy wątpliwości, że stoimy na progu wielkiego duchowego przełomu, o którym «wielokrotnie i wieloma sposobami» Pan Bóg do nas mówił. [...] Dlatego wzywamy wszystkich do zaangażowania się w modlitwę i post od poniedziałku 12 kwietnia do soboty 21 maja 2010 roku. Zachęcamy, aby modlić się o następujące rzeczy: Prośmy o pochodzącą od Boga jedność dla całego Kościoła i naszego narodu – niech zostaną usunięte wszystkie niszczące, szkodliwe podziały. [...] Błogosławmy rządzących naszym krajem, a w szczególności Premiera Donalda Tuska i całą Radę Ministrów oraz Marszałka Sejmu Bronisława Komorowskiego, pełniącego obecnie obowiązki Prezydenta. Prośmy, aby Bóg obdarzył ich nadzwyczajną mądrością, odwagą i pokojem. Wołajmy do Boga, aby wykonał się Jego wola przy wyborze osób na ważne stanowiska w Polsce, które w nagły sposób są teraz do obsadzenia. Módlmy się o stosunki polsko-rosyjskie. Błogosławmy naród rosyjski, sprzeciwiając się wszelkim możliwym słowom niechęci i oskarżenia, jakie mogą być wypowiedzane w związku z tragedią pod Smoleńskiem. Niech raczej Pan Bóg sprawi pojednanie pomiędzy Polakami a Rosjanami”.

stali się nośnikami wartości „Bożego Królestwa”, które reprezentują jako „ambasadorowie”. Twierdził, że jako przedstawiciele innego „duchowego państwa”, w którym rządy sprawuje Bóg, wierni zostali wezwani do tego, aby zmieniać świat fizyczny według Bożych standardów. W czasie kazania podawał praktyczne przykłady wykorzystania możliwości wywierania „duchowego wpływu”. Podczas nabożeństwa pastor stwierdził np., że kiedy kryzys gospodarczy zagrażał Polsce, wierzący „stanęli w autorytecie”, sprzeciwiając się mu. Ćwierz wiązał w ten sposób modlitwę i postawę wiernych z łagodnymi skutkami kryzysu gospodarczego w naszym kraju. Podobną taktykę przyjęto w kieleckim „Wieczniku” w czasie pojawienia się tzw. świńskiej grypy. Modlitwa wiernych miała uchronić członków Kościoła przed zachorowaniami. Kaznodzieja podkreślał także, że kielecka wspólnota nie prosiła Boga, aby ten coś uczynił, ale „korzystając z udzielonego autorytetu” rozkazywano np. czynnikom pogodowym, zatrzymując opady deszczu tak, aby nie padało w czasie prowadzonej ewangelizacji ulicznej. Zdaniem zielonoświątkowców postępowanie takie zgodne było z wolą Boga wyrażoną w słowach: „czyńcie sobie ziemię poddaną”¹⁰³.

Z podobnymi przekonaniami można spotkać się w wielu społecznościach zielonoświątkowych w Polsce. „Władza i autorytet wierzącego” były jednym z ważnych tematów wykładanych w trakcie Szkoły Wiary „Zwycięskie Życie w Chrystusie”, organizowanej przez Centrum Chrześcijańskie „Kanaan” we Wrocławiu w latach 2002-2010. Do tej pory odbyło się już osiem edycji takich szkoleń, które ukończyło około 200 studentów pochodzących z terenu całej Polski¹⁰⁴. „Duchowy autorytet” wierzącego był również ważnym tematem przewijającym się podczas wielu pentekostalnych konferencji organizowanych na terenie naszego kraju w latach 90. ubiegłego stulecia. Środowiska zielonoświątkowe inspirują się wzajemnie w zakresie nowych stylów duchowego życia, a dokładniej nowego języka, jakim opowiadają o swoim doświadczeniu wiary. Wzorem w tego typu postępowaniu jest dla nich lektura *Dziejów Apostolskich* nazwanych przez Derka Prince’a (1915-2003) „przewodnikiem po ponadnaturalności”¹⁰⁵. By poznać zakres,

¹⁰³ E. Ćwierz, *Autorytet wierzącego*, <http://www.wiecznik.pl/aktualnosci/autorytet-wierzacego-edward-cwierz/>, dostęp 17.02.2011.

¹⁰⁴ Szkoła Wiary „Zwycięskie Życie w Chrystusie”, <http://www.kanaan.org.pl/index.php/co-robimy/szkolenia/148-szkola-wiary-2010>, dostęp 17.02.2011.

¹⁰⁵ D. Prince, *Sfera ponadnaturalna*, [w:] *Fundamenty...*, op.cit., s. 301-309.

czas i cel takiego działania, wierzący starają się korzystać z doświadczeń religijnych określanych mianem Darów Ducha Świętego.

3.4. Praktyka darów duchowych w polskim pentekostalizmie

Jednym ze znaków rozpoznawczych duchowości pentekostalnej jest przeżywanie oraz podkreślanie znaczenia darów Ducha Świętego¹⁰⁶. Zanim zajmę się szerzej omówieniem darów określanych również jako charyzmatyczne¹⁰⁷, chcę zauważyć, iż w protestanckim ruchu zielonoświątkowym brak jest szerszej refleksji nad historycznymi korzeniami tego zjawiska. Z reguły przyjmowane jest bezkrytycznie przekonanie, iż dary te stanowią współczesną kontynuację działania Ducha Świętego opisanego na kartach Nowego Testamentu¹⁰⁸. Z uwagi na fakt, że w książce tej skupiam swą uwagę na środowiskach protestanckich, pozostaje mi jedynie wskazać na bardzo szczegółowe opracowania tematu obecności charyzmatów w historii Kościoła opublikowane przez Andrzeja Siemieniewskiego¹⁰⁹. Warto również wspomnieć w tym miejscu opisy praktykowania darów ducho-

¹⁰⁶ Walter Hollenweger w ten sposób streszcza istotę tego ruchu: „zielonoświątkowcami są ci, którzy nauczają co najmniej o dwóch następujących po sobie i różnych przełomowych przeżyciach w życiu chrześcijanina (odrodzenie i chrzest w Duchu). Drugie przeżycie jest zazwyczaj, choć nie zawsze, związane z mówieniem językami”. W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969, s. XXII. Cytuję za: Z. Pasek, *Związek Stanowczych Chrześcijan...*, op.cit., s. 18.

¹⁰⁷ Według Nikolausa Enkelmana charyzmatycy uważani byli w starożytnej Grecji za wyróżnionych i predestynowanych do niezwykłych celów. N.B. Enkelmann, *Charyzma*, tłum. H.E. Pawłowska, Warszawa 2000, s. 21. Podobne przekonanie o szczególnym wybraniu, obdarowaniu oraz przeznaczeniu do odnoszenia sukcesów panuje szczególnie w pentekostalnym środowiskach ruchu wiary związanych z tzw. Ewangelią sukcesu.

¹⁰⁸ Zielonoświątkowe spojrzenie na biblijne dowody dotyczące przeżyć charyzmatycznych w: G.D. Kinnaman, *Pytania które zadajesz*, tłum. K. Jarosz, Kraków 1992. Przeciwnicy odnowy charyzmatycznej wydali sporo dobrze opracowanych pozycji naukowych. Odpowiedź z drugiej strony stanowiły najczęściej opracowania oparte na osobistych przeżyciach, co jedynie dolewało oliwy do ognia toczących się wśród chrześcijan sporów. Zdaniem Kinnamana nieustannie przypominają się charyzmatykom: „Dyskutujecie z nami w oparciu o swoje osobiste przeżycia, a nie w oparciu o Biblię”. Książka Kinnamana napisana została jako próba apologetyki charyzmatycznej. Cytat za: G.D. Kinnaman, *Pytania...*, op.cit. s. 10.

¹⁰⁹ A. Siemieniewski, *Dary duchowe...*, op.cit. Por. z: A. Siemieniewski, *ABC charyzmatów w czwartym wieku – dary duchowe za czasów Atanazego, Bazylego i Cyryla*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2006, nr 1, s. 139-151.

wych wśród pierwszych polskich zielonoświątkowców zamieszczone w publikacji Zbigniewa Paska dotyczącej Związku Stanowczych Chrześcijan. Jedną z pierwszych takich relacji zachowanych w archiwaliach jest wspomnienie o chrzcie Duchem Świętym autorstwa „mamulki” Górnikowej pochodzące z 1912 roku: „w dzień Szczepana 26 grudnia modliłam się sam na sam z Panem w izdebce, a Pan się do mnie nędznej skłonił i zlał moc Ducha Świętego na mnie, tak żem mogła językami obcemi wielbić Pana”¹¹⁰.

Istotne różnice występują również w systematyce wymienianych darów Ducha Świętego. Inna jest ich lista w polskich grupach Odnowy w Duchu Świętym, a inna w protestanckiej części ruchu zielonoświątkowego. Mały Katechizm Kościoła katolickiego ujmuje je jako: dar mądrości, rozumu, umiejętności, rady, męstwa, pobożności oraz bojaźni Bożej¹¹¹. Praktykowana w katolickich wspólnotach Odnowy modlitwa o siedem darów Ducha Świętego nawiązuje do źródłowego tekstu proroka Izajasza: „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 2 – BT). Prorok nie wymienia daru pobożności. Liczba siedem pojawia się dopiero w II wieku, m.in. u Ireneusza. Tekst Zachariasza (12, 10-11) jakby uzupełnia listę skonstruowaną przez Izajasza. Czytamy bowiem: „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha pobożności” (BT). Ostatecznie w refleksji teologicznej zachodniego chrześcijaństwa dar pobożności znalazł swoje miejsce między darami Ducha Świętego¹¹².

Dary Ducha Świętego mają przejawiać się w życiu zarówno katolickiego, jak i protestanckiego charyzmatyka określonymi zachowaniami, nacechowanymi miłością, radością, pokojem, cierpliwością, uprzejmością, dobrocią, wiernością, łagodnością i opanowaniem (Ga 5, 22)¹¹³.

¹¹⁰ Z. Pasek, *Związek Stanowczych Chrześcijan...*, op.cit., s. 111. Szerzej na temat charyzmatycznych darów w ruchu zielonoświątkowym w: Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy...*, op.cit., s. 47-85.

¹¹¹ Listę cytuję za: *Pismo Święte o Duchu Świętym, Mały Katechizm*, <http://www.wierni.net/pismo-swiete-o-duchu-swietym-maly-katechizm/>, dostęp 31.05.2010.

¹¹² J. Waliczek, *Pobożność*, <http://www.opoka.org.pl/slownik/poboznosc.html>, dostęp 31.05.2010.

¹¹³ Wskutek znacznej aktywności zielonoświątkowych środowisk można dziś zaobserwować w katolickich grupach Odnowy wiele przekonań oraz praktyk proveniencji pro-

W optyce protestanckiej ruchu zielonoświątkowego łatwo dostrzec poszerzenie wspomnianej powyżej listy zarówno co do liczby, jak i znaczeń nadanych poszczególnym charyzmatom¹¹⁴. Reinhold Ułonska w popularnej w Kościele zielonoświątkowym publikacji wymienia i opisuje dziewięć kategorii darów Ducha¹¹⁵, rozumianych jako „obdarowanie nadprzyrodzoną mocą z nieba, potrzebną chrześcijaninowi po to, by owocnie głosił Ewangelię i służył Bogu [...] pozwala chrześcijaninowi rozwijać jego własne życie duchowe w bezpośredniej i trwałej łączności z Bogiem”¹¹⁶. W tym cytacie Derek Prince podkreśla ważny, z uwagi na temat opracowania oraz przyjętą definicję mistycyzmu, aspekt bezpośredniej i trwałej komunikacji z Bogiem. Doświadczenie charyzmatyczne stanowi, zdaniem Prince’a, bramę do sfery ponadnaturalnej, której progiem jest tzw. chrzest w Duchu Świętym¹¹⁷. Towarzyszą mu niejednokrotnie doznania cielesne dające odczucie płonącego ognia, powalenia na podłogę, mocnych wstrząsów całego ciała, widoku światła, słyszenia głosu przemawiającego Boga, wizji niebiańskiej chwały itd.¹¹⁸. Prince pisał: „Przemawiając z wnętrza świątyni, jaką jest ciało wiernego, Duch Święty manifestuje, że w tej chwili zamieszkuje tam jako osoba”¹¹⁹. Jak twierdzi Myer Pearlman: „do serc wierzących włożone są nie tylko dary Ducha, ale wchodzi tam osobiście sam Duch Święty, który niegdyś opuścił serce człowieka [...] Teraz Duch wraca, by zająć swoje miejsce w odkupionym sercu, i zamieszkuje je osobiście”¹²⁰.

testanckiej. Ze względu na temat książki nie poruszam tutaj problematyki teologicznych sporów i różnic dotyczących postrzegania praktyki charyzmatycznej. Zainteresowanych pozostaje mi odesłać do publikacji Andrzeja Siemienieńskiego referujących szczegółowo wspomniane problemy.

¹¹⁴ Szerzej na temat wpływu chrztu w Duchu Świętym na życie chrześcijanina w: D. Prince, *Cele Pięćdziesiątnicy*, Lublin 1986.

¹¹⁵ Szerzej w: R. Ułonska, *Dary Ducha Świętego – teoria i praktyka*, tłum. M. Wólkiewicz, Kraków 1987, s. 154-155.

¹¹⁶ D. Prince, *Samodzielne studium Pisma Świętego*, Lublin 1986, s. 48.

¹¹⁷ D. Prince, *Fundamenty prawego życia*, tłum. A. Nikodem, Gorzów Wielkopolski 2007, s. 301-309.

¹¹⁸ Ibidem, s. 243-248.

¹¹⁹ D. Prince, *Od Jordanu do Pięćdziesiątnicy*, tłum. A. Kwapisz-Piasecka, Lublin 1986, s. 71.

¹²⁰ M. Pearlman, *Doktryny biblijne*, Suchacz 1998, s. 240.

Jednym z kluczowych wersetów, na które powołują się zielonoświątkowcy, dążąc do przeżycia chrztu w Duchu Świętym, jest tekst z 12 rozdziału Listu do Koryntian:

Nie chciałbym, bracia, byście nie wiedzieli o darach duchowych. Wiecie, że gdyście byli poganami, ciągnęło was nieodparcie ku niemyłym bożkom. Otóż zapewniam was, że nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mówić: „Niech Jezus będzie przeklęty!” Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: „Panem jest Jezus”. Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich. Wszystkim zaś objawia się Duch dla [wspólnego] dobra. Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków. Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce (1 Kor 12, 1-11 – BT)¹²¹.

Według pastora warszawskiego zboru Kościoła Zielonoświątkowego Edwarda Czajki, na początku tego tekstu znajdujemy pięć cech charakterystycznych, z których każda wskazuje na istotę opisanych darów duchowych (gr. *pneumatikos* – duchowy, pochodzący od Ducha)¹²². Czajko uważa, że słowa „dary” nie ma w tym miejscu w greckich rękopisach Nowego Testamentu i dlatego przekład pierwszego wiersza cytowanego tekstu powinien brzmieć: „co do tego, co jest duchowe”. „Duchowe” należy tu rozumieć jako „przekraczające to, co naturalne”. Należy je odróżnić od naturalnych zdolności wierzącego. Po drugie, dary duchowe to *charismata*, co wiąże się w ujęciu zielonoświątkowców z łaską, czyli niezasłużoną przychylnością Boga wobec wierzącego. Po trzecie, używając słowa *diakonai* apostoł Paweł zwraca uwagę na służebny charakter otrzymanych darów. Czwartą cechą darów duchowych wspomnianą przez Czajkę jest *energemata*, czyli sposoby działania. Są to „chwilowe, czasowe przebłyśki mocy”, wybuchy

¹²¹ Według Boba Campbella Nowy Testament został napisany dla ludzi i przez ludzi dobrze obeznanych z wszelkimi fenomenami towarzyszącymi manifestującej się mocy Ducha Świętego: B. Campbell, *Baptism in the Holy Spirit: Command or Option?*, Monroeville 1973, s. 9.

¹²² E. Czajko, *Dar w Nowym Testamencie*, <http://chn.kz.pl/index.php?id=artykuly&link=2008/03-04/naszawiara.html>, dostęp 31.05.2010.

„duchowej energii”, które po „wypełnieniu” celu, w jakim zostały dane, zanikają. Na przykład ktoś zostaje uzdrowiony w wyniku jednorazowo udzielonego daru uzdrawiania. Po „wypełnieniu zadania”, do którego wierzący został „duchowo wyposażony”, dar zanika, pozostawiając w nim świadomość, że dzięki posłuszeństwu objawionej misji może on dokonywać cudów opisanych w Piśmie Świętym. Ostatnią cechą wymienianą przez Czajkę jest *thanerosa*, czyli objawy, manifestacje i przebliski nawiązujące jego zdaniem do słów św. Pawła: „A w każdym różnie przejawia się Duch ku wspólnemu pożytkowi” (1 Kor 12, 7 – BW). Zdaniem zielonoświątkowców mają to być widzialne, słyszalne i odczuwalne manifestacje. Czyny takie mają objawić widzom w namacalny sposób moc Bożą¹²³. Na podstawie powyższych cech darów duchowych Czajko twierdzi, że dary Ducha Świętego „są to pewne moce (*energumata*), dane ludziom przez Ducha Świętego w sposób nadprzyrodzony, nadnaturalny (*pneumatika*) i wolny, łaskawy (*charismata*), aby były uzewnętrzniane (*thanerosa*) w służbie (*diakoniai*) dla innych ku ich zbudowaniu”¹²⁴.

Lista darów duchowych występujących w doktrynach zielonoświątkowych jest zróżnicowana. W zbiorach powstałych w dużej mierze z byłych członków Odnowy w Duchu Świętym oraz innych katolickich formacji o pogłębionej duchowości utrzymuje się często przekonanie o siedmiu darach¹²⁵. Im dłuższy jest staż wiary, tym silniejsze są u konwertytów przekonania proveniencji ewangelicznego protestantyzmu i lista darów zostaje rozbudowana do dziewięciu i więcej. W jednym z wywiadów zielonoświątkowy pastor¹²⁶ powiedział, że jest to właściwie „niewyczerpana ilość potrzebnych w danej chwili i miejscu interwencji Ducha Świętego manifestującego się w ponadnaturalnym uzdolnieniu wierzącego do działania”. W zbiorach zielonoświątkowych spotkamy się zwykle z klasyczną,

¹²³ S.E. Mumper, *Where in the World is the Church Growing?*, „Christianity Today”, lipiec 1986, s. 17.

¹²⁴ Cytuję za: E. Czajko, *Dar w Nowym Testamencie*, op.cit., dostęp 31.05.2010. Por. M. Harper, *Chodzenie w Duchu Świętym*, Londyn (b.r.w.), s. 64.

¹²⁵ Oczywiście zbory i społeczności ruchu zielonoświątkowego nie składają się tylko z byłych członków grup Odnowy w Duchu Świętym. Jednak ze względu na specyficzne w latach 90. XX wieku zjawisko zbiorowych migracji na stronę protestancką można powiedzieć, iż duży procent obecnych pastorów ma za sobą formację w takiej grupie. Szerzej na ten temat w: A. Zieliński, *W okolicy schizmy...*, op.cit.

¹²⁶ Wywiad swobodny przeprowadzony 3 czerwca 2010 roku w czasie XIII Kongresu Zborów Okręgu Południowego Kościoła Zielonoświątkowego w Krakowie.

odwołując się do Pierwszego Listu do Koryntian listą dziewięciu darów podzielonych na trzy kategorie. Dary objawienia zawierają: mowę mądrości, mowę wiedzy oraz rozróżnianie duchów. Dary wypowiedzi to: mówienie językami, wykładanie języków i prorocтво. Ostatnie trzy to dary mocy – wiara, uzdrawianie oraz moc czynienia cudów¹²⁷.

By we wspomnianych fenomenach odnaleźć cechy konstytutywne doświadczenia mistycznego, postaram się poniżej przybliżyć zielonoświątkową wykładnię wymienionych darów. Pierwszym problemem, z jakim spotyka się zielonoświątkowy neofita, jest pytanie: W jaki sposób można przyjąć chrzest w Duchu Świętym? Lub inaczej mówiąc: Jakie warunki należy spełnić, aby można było zostać ochrzczone w Duchu Świętym? Jedną z pierwszych książek w języku polskim w całości poświęconych studium przeżycia chrztu w Duchu Świętym była publikacja Prince'a *Cele Pięćdziesiątnicy*¹²⁸. Jego zdaniem niezbędnym warunkiem otrzymania pełni Ducha Świętego jest łaknienie i pragnienie¹²⁹. Według teologa zielonoświątkowego

Bóg nie marnuje swych błogosławieństw na tych, którzy nie odczuwają potrzeby ich otrzymania. Wielu praktykujących chrześcijan, którzy prowadzą dobre, godne szacunku życie i którzy właściwie rozumieją wszystkie podstawowe założenia doktrynalne, nigdy nie otrzymuje pełni Ducha Świętego po

¹²⁷ R. Durlak, *Dary Ducha Świętego*, <http://tylko-jezus.pl/?p=1614>, dostęp 1.06.2010.

¹²⁸ D. Prince, *Cele Pięćdziesiątnicy*, op.cit. Popularna była również wydawana wielokrotnie książka Johna Sherrilla *Oni mówią innymi językami*. Przed rokiem 1986 ukazywały się w Polsce publikacje dotyczące ruchu zielonoświątkowego, jednak zwykle nie przekraczały one kilkunastu stron. Można tutaj wspomnieć np. o tekstach E. Czajki opublikowanych w czasopiśmie „Chrześcijanin” z roku 1983 lub w „Roczniku Teologicznym” ChAT z roku 1970.

¹²⁹ W doktrynie zielonoświątkowej długo utrzymywał się pogląd, iż najpierw powinien się przyjąć „chrzest wodny”, a dopiero później starać się o chrzest w Duchu. Z biegiem czasu praktyka charyzmatyczna zweryfikowała ten pogląd. Teologowie zielonoświątkowi nie mogli przejść obojętnie obok osób, które doświadczyły tego przeżycia na zielonoświątkowych nabożeństwach, będąc tam gościnnie. W chwili obecnej akcentuje się mocno konieczność powtórnego chrztu, jednak nie budzi już kontrowersji praktyka charyzmatyczna u osób przed „chrztem wodnym”. Jak wspomina Derek Prince, „Dar Ducha Świętego w szczególności jest czasem ofiarowywany ludziom, którzy nigdy nie zostali ochrzczeni i którzy nie prosili Boga o ten konkretny dar [...] Ja sam otrzymałem dar Ducha Świętego, zanim zostałem ochrzczone [chodzi o powtórny, świadomy chrzest – przyp. A.M.] chociaż nigdy konkretnie o to nie prosiłem [...] Bóg dotarł do mnie, pomijając warunki narzucone w jego Słowie”. Szerzej w: D. Prince, *Cele Pięćdziesiątnicy*, op.cit., s. 91-92.

prostu dlatego, że nie odczuwają takiej potrzeby. Osiągnęli zadowolenie bez tego błogosławieństwa i Bóg nie ingeruje w ich sprawę¹³⁰.

W zborach zielonoświątkowych naucza się, że oczekiwanie na to wydarzenie dzieli się na sześć etapów lub stopni. Pierwszy etap to nawrócenie; drugim jest przyjęcie chrztu; trzeci to odczuwanie pragnienia; czwarty zawiera prośbę skierowaną do Boga; piątym jest aktywne odbieranie, które Prince porównuje do picia wody¹³¹; szósty stopień to oddanie się, czyli oddanie ostatecznej władzy nad fizycznym ciałem bez uciekania się do racjonalnej weryfikacji podejmowanej aktywności. Przekazując Bogu nieograniczoną władzę nad swoim ciałem, wierzący pozwalają na ingerencję w swoją fizyczność, zanim zrozumieją, co i dlaczego Bóg robi¹³². Docierają w ten sposób do punktu całkowitego, bezwarunkowego oddania się sacrum. Prince uważa, że w takim momencie Duch Święty przybywa w sposób szczególny do wierzącego, by objąć pełne panowanie nad zapraszającą go osobą. W związku z tym dar Ducha postrzegany jest wśród wiernych jako osobiste stałe zamieszkiwanie Ducha Świętego w chrześcijaninie. Ciało jako „świątynia Ducha” rozumiane jest przez zielonoświątkowców w dosłowny sposób. Język jako „krnąbrny członek”¹³³ potrzebuje szczególnego ujarzmienia. W związku z tym przekazanie kontroli nad językiem w oderwaniu od wskazań rozumu i umysłu wierzącego uważa się za punkt kulminacyjny oddania się w całkowite posłuszeństwo Bogu, umożliwiające otrzymanie chrztu w Duchu Świętym oraz „najmniejsze-

¹³⁰ D. Prince, *Cele Pięćdziesiątnicy*, op.cit., s. 89-90.

¹³¹ Według Prince’a następnym krokiem po proszeniu jest „przyjęcie” Ducha Świętego. W Ewangelii św. Jana (7, 37 – BW) krok ten został określony przez Jezusa jako picie, gdyż mówi On: „Jeśli „kto pragnie, niech przyjdzie do Mnie i pije”. „Picie” według Prince’a symbolizuje czynny proces przyjmowania. Napelnienie Duchem Świętym nie może odbyć się przy negatywnej czy biernej postawie. Jego zdaniem nikt nie może pić inaczej niż przy aktywnym udziale własnej woli; nie można pić z zamkniętymi ustami. Tak jak odbywa się to w świecie fizycznym, tak samo dzieje się w świecie duchowym. W Psalmie (81, 11) Pan mówi: „otwórz szeroko swe usta, a napelnię je” (BW). Bóg nie może napelnić zamkniętych ust. Prince uważa, że chociaż wydaje się to oczywiste, niemniej jednak są tacy, którzy nie otrzymują pełni Ducha tylko dlatego, że nie otwierają ust. D. Prince, *Cele Pięćdziesiątnicy*, op.cit., s. 90.

¹³² Szerzej na temat psychologicznego ujęcia glosolalii w: B. Grom, *Psychologia religii*, op.cit., s. 250-252.

¹³³ Język religijny odwołuje się tutaj do tekstu z Listu św. Jakuba: „Tak samo i język jest małym członkiem, lecz pyszni się z wielkich rzeczy. Jakże wielki las zapala mały ogień!” (Jak 3, 5 – BW).

go” daru, jakim jest glosolalia¹³⁴. Według pastora Kościoła Zielonoświątkowego we Fromborku Wojciecha Gajewskiego w życiu osób, u których przejawia się praktyka charyzmatyczna, jest to „doświadczenie wolności oraz wyniesienia”, a Duch Święty „nie przymusza wierzącego ani go nie zniewala”¹³⁵.

Zwykle w świadectwach przedstawiających takie wydarzenia znajduje się odwołania do „duchowej wolności” opisanej w Drugim Liście do Koryntian (3, 17), a przeżycie opisywane jako „pełnia Ducha” kwalifikowane jest przez wierzących również jako dowód realnej obecności Boga w ich życiu: „Chrzest Duchem Świętym okazał się dla mnie ostatecznym, w pełni namacalnym dowodem istnienia Boga i do dziś pozostaje jednym z najpotężniejszych przeżyć duchowych, jakich kiedykolwiek oświadczyłem w moim chrześcijańskim życiu”¹³⁶. W Liście do Rzymian wolność ochrzczonego w Duchu chrześcijanina apostoł Paweł przeciwstawia niewoli Izraela wobec prawa obowiązującego w okresie Starego Testamentu przypominając chrześcijanom „wszak nie wzięliście ducha niewoli, by znowu ulegać bojaźni” (Rzym 8, 15 – BW)¹³⁷. Wywiady z pastorami, które przeprowadziłem w 2010 roku w Krakowie, zawierają świadectwa, w których znajdujemy wiarę w to, że zakres, w jakim Duch Święty będzie „rządził i kierował wiernym”, jest zakresem, w jakim sam wierny dobrowolnie „odda się Duchowi Świętemu i zaakceptuje Jego władzę i wskazówki”¹³⁸.

¹³⁴ Glosolalia – określenie pochodzi z gr. *glossa* „język” oraz *lalo* „mówię”. Na ogół zjawisko to jest spotykane w ruchu zielonoświątkowym jako język modlitewny, zwykle niezrozumiały dla osoby wypowiadającej. Zielonoświątkowcy wierzą, iż jest to dar języków pochodzący od Boga. Szczególną formą glosolalii jest ksenolalia, w której dochodzi do mówienia językami istniejącymi, ale nieznanymi mówiącemu.

¹³⁵ W. Gajewski, *Wolność w wydawaniu owocu Ducha*, kazanie wygłoszone w zborze zielonoświątkowym we Fromborku 25.10.2009, http://www.parakletos.pl/joomla/index.php?option=com_remository&Itemid=60&func=startdown&id=335, dostęp 24.09.2010.

¹³⁶ P. Gałęcki, *Opis przeżycia, którego doświadczyłem w 1992 roku*, <http://babel.ovh.org/autor/chrzestwduchu.php?PHPSESSID=2em7ak1rqidl6jv0pvpbq8q9ej3>, dostęp 24.09.2010.

¹³⁷ Szerzej na temat życia chrześcijanina w mocy Ducha Świętego w: M. Kulec, *Bądźcie pełni Ducha*, kazanie wygłoszone w zborze zielonoświątkowym w Ustroniu, http://emaus.zgora.pl/download/pobierz1.php?id_download=105, dostęp 24.09.2010.

¹³⁸ W trakcie XIII Kongresu Zborów Okręgu Południowego w Krakowie, 3 czerwca 2010 roku, przeprowadziłem cztery wywiady swobodne z pastorami społeczności należą-

Zdaniem Derka Prince'a takie współdziałanie wiernego z Duchem Świętym jest również niezbędne po otrzymaniu chrztu w Duchu Świętym. Pastor społeczności Kościoła Zborów Chrystusowych w Ustroniu Henryk Wieja uważa, że aby działanie Boże było skuteczne i stało się rzeczywistością w codziennym życiu wiernego, musi on „w pełni i stale, w każdej sferze swej osobowości i w każdej dziedzinie swego życia, podporządkować się władzy i prowadzeniu objawionemu przez Ducha”¹³⁹. Trzeba tu zaznaczyć, że zielonoświątkowcy uważają, iż chrzest w Duchu Świętym nie tylko wprowadza człowieka „w sferę nowego duchowego błogosławieństwa”, lecz wprowadza go także „w sferę nowego duchowego konfliktu”. Prince sądzi, że

chrześcijanin, który w sposób rozsądny, zgodny z Pismem posługuje się mocą otrzymaną poprzez chrzest w Duchu, będzie mógł przeciwstawić się i przezwyciężyć zwiększony opór szatana. Natomiast chrześcijanin, który przyjął chrzest w Duchu Świętym, lecz zaniedbuje inne chrześcijańskie obowiązki, znajdzie się w niezmiernie niebezpiecznej sytuacji. Taki chrześcijanin przekona się, że chrzest w Duchu wystawił jego duchową naturę na zupełnie nowe formy ataku czy prześladowania ze strony szatana; lecz przy tym nie miał wyznaczonych przez Boga środków do rozpoznania prawdziwego charakteru ataku szatana czy do obronienia się przed nim. Dość często taki chrześcijanin stwierdza, że jego umysł opanowały dziwne nastroje, takie jak wątpliwości, strach czy przygnębienie, i że zostaje wystawiony na różne formy moralnej czy duchowej pokusy, jakich nigdy nie zaznał przed otrzymaniem chrztu w Duchu. Jeśli nie został uprzedzony i uzbrojony, aby był w stanie odeprzeć te nowe formy szatańskiego ataku, łatwo może dać się zwieść podstępom oraz ulec napaściom wroga i w rezultacie znaleźć się duchowo w położeniu niższym, niż zdarzyło mu się to kiedykolwiek przed wkroczeniem w tę nową sferę konfliktu¹⁴⁰.

Warto odnotować pojawienie się w powyższym tekście metaforyki militarnej, często też używanej w polskich zborach zielonoświątkowych przy okazji przekazywania świadectw o codziennym życiu. Można powiedzieć, że wierzący przyjmujący chrzest Duchem zostaje przemieniony

cych do Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce. Byli to pastory: Jacek O., Tomasz S., Robert N. oraz Krzysztof Sz. Zapis w archiwum autora.

¹³⁹ O konieczności poddania się duchowemu autorytetowi w: H. Wieja, *Boża strategia*, płyta CD, Ustron 2009.

¹⁴⁰ D. Prince, *Cele Pięćdziesiątnicy*, op.cit., s. 13-14.

w wojownika poruszającego się po duchowym polu bitewnym¹⁴¹. Według Pawła Biedziaka, redaktora naczelnego zielonoświątkowego miesięcznika „Chrześcijanin”,

w kazaniach i na konferencjach pojawia się retoryka militarna. Żołnierze armii Boga chcą mieć w swoich szeregach generałów. Tęsknota za Panem panów i Królem królów, który oczekuje, aby jego lud bił w bębny, chwalił Go i wielbił, jest tak wielka, że nie wiadomo, czy jest jeszcze miejsce i czas na wspomnianie bezdomnego Nauczyciela i nędznych rybaków z Galilei¹⁴².

Wchodząc na duchowe pole bitwy, chrześcijanin nie może już pozostać neutralny, ma świadomość, że z chwilą przyjęcia Ducha Świętego jest rozpoznawany przez siły nieczyste jako realne zagrożenie, które należy zwalczać¹⁴³. Wielu pastorów przestrzega wiernych, że zaniedbanie lub odrzucenie Ducha Świętego może powodować, iż ich stan będzie gorszy niż przed przeżyciem chrztu w Duchu Świętym¹⁴⁴. Pastor wrocławskiego Centrum Chrześcijańskiego „Kanaan” Bolesław Paliwoda wyraża swoje zaniepokojenie faktem zaniedbywania przez niektórych zielonoświątkowców mocy danej przez Ducha Świętego:

¹⁴¹ Zarówno po katolickiej, jak i po ewangelicznej stronie ruchu zielonoświątkowego wydano dużo publikacji dotyczących tzw. walki duchowej. Ich lista jest bardzo długa, podaję więc tylko przykładowo książki takie jak: N. Anderson, *Kruszący Kajdany*, Lublin 1992; N. Anderson, *Zwycięstwo nad ciemnością*, Lublin 1992; F. Frangipane, *Boży Plan wyzwolenia Miast z Ciemności – Dom Pana*, Gorzów Wielkopolski 2001; K. Koch, *Pomiędzy wiarą a okultyzmem*, Warszawa 1987; J. Michaelsen, *Piękna strona zła*, Warszawa 1992; D. Prince, *Demony wyrzucać będą*, Lublin 1998; B. Schlink, *Królestwo aniołów i demonów*, Wrocław 1994; G. Amorth, *Nowe wyznanie egzorcysty*, Częstochowa 1998.

¹⁴² P. Biedziak, *Szukając przywódcy*, „Chrześcijanin” 2010, nr 7-12, s. 44.

¹⁴³ Tematy związane z walką duchową w aspekcie proroczego obdarowania były przedmiotem sesji 14-16 w trakcie szkoły proroczej odbywającej się w Mikorzynie od 25 do 31 lipca 2010 roku. Nagrania z wszystkich sesji dostępne w: <http://wydawnictwo.wieczernik.pl/24-szkola-prorocza-mikorzyn-2010-pat-holloran>, dostęp 24.09.2010.

¹⁴⁴ Podobne przekonanie towarzyszy pentekostalnym egzorcyzmom. Powszechnie obecny jest pogląd oparty na ostrzeżeniu w Ewangelii według św. Łukasza „Gdy duch nieczysty opuści człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, szukając spoczynku. A gdy go nie znajduje, mówi: «Wróć do swego domu, skąd wyszedłem». Przychodzi i zastaje go wymiecionym i przyozdobionym. Wtedy idzie i bierze siedem innych duchów, złośliwszych niż on sam; wchodzi i mieszkają tam. I stan późniejszy owego człowieka staje się gorszy niż poprzedni” (Łk 11,24-26 – BT).

Kiedy przebywam w Bożej obecności i rozważam stan dzisiejszego Kościoła – jest mi niezmiernie smutno i często chce mi się płakać. Widzę, jak dzisiejszy Kościół jest pozbawiony Bożej chwały i Bożej mocy. Widzę, jak dzisiejszy Kościół jest pozbawiony obecności Ducha Świętego – tego największego daru nieba danego człowiekowi na ziemi. [...] Widzę, jak humanizm i racjonalizm coraz mocniej zabija duchową naturę Bożego ludu, niszcząc przez to wiarę, często także nadzieję oraz Bożą miłość, którą Ojciec „wlał” w nasze serce przez Ducha Świętego, którym nas obdarował w Chrystusie. Widzę, jak duch tego świata wchodzi ukradkiem do Kościoła, mówiąc: Wszystko jest ok... Jest nieźle...¹⁴⁵

Doświadczenie miłości Boga wlanej w serce stanowi dla Paliwody znak obecności w chrześcijaństwie duchowej, przemienionej natury. Kościół rozumiany jest tutaj zgodnie z zielonoświątkową teologią jako poszczególne jednostki stanowiące społeczność wiernych. Dla tych osób bezpośrednie doświadczenie obecności Ducha Świętego rozumiane jest jako „największy dar nieba”. W przytoczonym cytacie można dostrzec istotny element życia mistycznego, jakim jest „wlane i miłosne” poznanie Boga uzdalniające zielonoświątkowca do „działania nadnaturalnego”. Podobne sformułowania odnaleźć można u św. Tomasza z Akwinu, który mówił o dwojakim sposobie uzdolnienia człowieka do „nadnaturalnego” działania. Pierwszy to sposób ludzki, możliwy dzięki otrzymaniu cnót wlnych, drugi zaś to sposób boski, pozyskiwany dzięki darom Ducha Świętego. Od wierzącego wymagana jest uległość, dyspozycyjność oraz otwartość na Boże działanie określane wcześniej jako „radykalne owładnięcie”, opisujące zwrot oddający kolejną cechę zielonoświątkowego doświadczenia mistycznego. Paliwoda, przebywając w „Bożej obecności”, uzyskuje „duchowy wgląd”. Jego sensualna opowieść zawiera wiele emocji towarzyszących diagnozie rzeczywistości Kościoła. Nawiązuje to do przyjętej w tej książce definicji mistycyzmu, w której bezpośrednia komunikacja z Bogiem jest rozumiana jako system wyjaśniania rzeczywistości, nacechowany intensywnym afektem miłości i będący w swych najintensywniejszych formach szczególnie pożądanym przez zielonoświątkowców dobrem.

Pierwszym i uznawanym przez ewangelicznych zielonoświątkowców za najniższy w hierarchii jest dar mówienia językami, a także dar ich interpretacji. Według Edwarda Czajki, dar mówienia językami w połącze-

¹⁴⁵ B. Paliwoda, *Gdzie się podziela Boża chwała?*, <http://slowowiary-blogboleslawapaliwody.blogspot.com/>, dostęp 24.09.2010.

niu z darem ich interpretacji może też pełnić funkcje prorockie¹⁴⁶. Jacek Prusak twierdzi, że po katolickiej stronie ruchu zielonoświątkowego¹⁴⁷ dar języków interpretowany jest jako „fenomen mistyczny o charakterze poznawczym”¹⁴⁸. By podkreślić istotną wagę takiego przeżycia dla duchowości pentekostalnej, przytoczę poniżej opinie i relacje czołowych przedstawicieli ruchu zielonoświątkowego. Larry Christenson nazywa brak modlitwy w językach brakiem w doświadczeniu chrześcijańskim. Jego zdaniem „mówienie językami daje obiektywny znak [...] szczególnego zamieszkiwania Ducha Świętego w ciele człowieka”¹⁴⁹. David du Plessis podkreślał, że języki powinny być postrzegane jako środek do komunikacji z Bogiem¹⁵⁰. Świadectwo takiej właśnie komunikacji znajdziemy również w wypowiedziach nieżyjącego już pastora Johna Osteena: „z rękoma podniesionymi w górę, sięgając sercem do mojego Boga, oblany zostałem gorącą lawą jego miłości. Napłynęła do mnie jak strumień z nieba i wówczas zabrano mnie (z mojego świadomego Ja), by rozmawiać przez dwie godziny z Bogiem w języku, którego nie byłem w stanie zrozumieć”¹⁵¹.

Warto zauważyć, że w relacjach obu pastorów został podkreślony aspekt bezpośredniej komunikacji z Bogiem. Osteen wydaje się inicjować taką bezpośrednią relację spotkania. Występuje tu wspomniany w przyjętej definicji mistycyzmu mocny element afektywny. „Sięgając sercem”, Osteen wyciąga ręce do Boga, który odpowiada sensualnie odczuwanym,

¹⁴⁶ Szerzej w: E. Czajko, *Duchowe dary łaski*, Warszawa 2004; E. Czajko, *Ruch zielonoświątkowy: Głosolalia*, „Kalendarz Ekumeniczny” 2002, Lublin – Sandomierz 2002, s. 18-22.

¹⁴⁷ Perspektywę psychologiczną odczuć towarzyszących doświadczeniu mówienia w językach oraz innych charyzmatów opisujących przez członków polskiego ruchu Odnowy w Duchu Świętym opisuje w swej pracy Marta Nowak. M. Nowak, *Ruch Odnowy w Duchu Świętym. Charyzmaty*, [w:] *Wybrane zagadnienia duchowości – perspektywa psychologiczna*, red. M. Skolik, Olsztyn 2006, s. 245-272.

¹⁴⁸ J. Prusak, *Święty, mistyk czy wariat?*, „Rycerz Niepokalanej” 2009, nr 7-8, s. 202.

¹⁴⁹ L. Christenson, *Speaking in Tongues*, Minneapolis 1968, s. 55-56. Cytuję za: A. Siemieniowski, *Ochrzczeni w jednym Duchu*, op.cit., s. 51.

¹⁵⁰ D. du Plessis i B. Slosser, *The Spirit Bade Me Go*, Plainfield 1970, s. 82-83. Cytuję za: A. Siemieniowski, *Ochrzczeni w jednym Duchu*, op.cit., s. 51.

¹⁵¹ John Osteen, poprzez wykłady rozprowadzane na taśmach audio, VHS, a z czasem publikacje wydawane przez środowiska związane z ruchem wiary, wywarł niebagatelny wpływ na polskie Kościoły i wspólnoty zielonoświątkowe. Osobiste świadectwo Johna Osteena podają za: <http://www.renewaltheology.net/pentecostal-reality/pent3.html#f48>, dostęp 20.04.2010.

gorącym uczuciem. Doświadczając tak intensywnej emocji, pastor zostaje, według jego relacji, przeniesiony w bezpośrednią obecność sacrum, gdzie zachowując poczucie czasu, rozmawia z Bogiem. Pomimo że konwersacja prowadzona była w niezrozumiałym języku, zielonoświątkowiec nie skarży się na brak komunikacji, co wiąże się, moim zdaniem, z opisywaną wcześniej w tej książce niewypowiadalnością doświadczenia mistycznego.

Transformujące doświadczenie towarzyszące glosolalii opisuje Bill Subritzky:

Kiedy piętnaście lat temu zostałem ochrzczony w Duchu Świętym i otrzymałem dar języków, moja żona i czwórka moich dzieci doświadczyła tego w tym samym czasie. Nasze małżeństwo zostało natychmiast uleczone, jak również moje relacje z moimi dziećmi. Duch Święty od razu przekonał mnie i moją żonę, że potrzebujemy zapoczątkować spotkania modlitewne w naszym domu. [...] Moje życie modlitewne zostało całkowicie zmienione, gdy mogłem zacząć modlić się do Boga, pomijając mój naturalny rozum, z pomocą Ducha Świętego. Wiem, że nigdy nie mógłbym pełnić tej służby, którą otrzymałem od Pana, bez chrztu w Duchu Świętym i daru mówienia innymi językami¹⁵².

W relacji Subritzky'ego zauważyć można jedną z cech pentekostalnej mistyki, którą jest radykalna i całkowita przemiana ludzkiej egzystencji, prowadząca nie tylko do przemiany w świadomości zielonoświątkowca, lecz także do zmiany jego codziennego postępowania. Relacjonowane doświadczenie chrztu w Duchu Świętym, jednocześnie przeżyte przez całą rodzinę, miało natychmiast naprawić ich wzajemne relacje, które zdaniem Subritzkyego wymagały „uleczenia”.

W podobnym tonie brzmią świadectwa polskich zielonoświątkowców. Marlena ze Świnoujścia tak opisuje swoje doświadczenie:

Pewnej nocy, klęcząc przed łóżkiem, z tym pragnieniem w sercu modliłam się i wielbiłam Pana. Co dziwne, nie pamiętam samej modlitwy, wiem tylko, że całą sobą byłam w nią zaangażowana i modliłam się całym sercem [...] Czułam się, jakbym była otoczona jakąś niewidzialną mgiełką. Byłam ukryta w Nim i było to przepiękne uczucie. [...] Tamtej nocy czułam te muśnięcia na całej skórze, jakbym była pokryta jakąś powłoką, która była tak przyjemna i pełna miłości, że mogłam tylko płakać ze wzruszenia. Modliłam się chwilę,

¹⁵² B. Subritzky, *How to Receive the Baptism with the Holy Spirit*, Auckland 1990. Cytuję za serwisem internetowym: <http://pkpe-hamilton.com/page.php?47>, dostęp 9.06.2010.

a trwało to około godziny do dwóch. Wiem, że Pan mi coś pokazywał, ale nie zapamiętałam tego, co widziałam. Czas przestaje istnieć, a człowiek jest jakby w innym wymiarze, jakimś szczęśliwym wymiarze, gdzie może tylko cieszyć się aż do łez, wychwalać swojego Pana, być pewnym Jego obecności, swojego zbawienia, i nabierać nieprawdopodobnych sił, które potem owocują w chwilach trudnych¹⁵³.

Świadek Marleny można zestawić dla porównania z doświadczeniem opisanym we fragmencie *Dzienniczka* siostry Faustyny:

Wiem, że jestem przy najmiłosierniejszym sercu Jezusa, duch mój cały tonie w Nim, a poznaję w jednej chwili więcej, niż przez długie godziny rozumowego dociekania i rozmyślania. Są to nagle światła, które mi dają poznać rzecz tak, jak Bóg na nią patrzy, tak w materii świata wewnętrznego, jak też i w materii świata zewnętrznego¹⁵⁴.

W innym miejscu Faustyna pisze: „I nagle dusza moja została zalana światłem poznania Boga”¹⁵⁵. Warto zauważyć, iż opisywane przez Marlenę doświadczenie jest bliskie narracyjnie opisywanym wcześniej sensualnym doświadczeniom mistycznym Teresy z Ávila. W obu relacjach występuje również element zaburzenia w postrzeganiu czasu, powodujący subiektywne uczucie bezczasowości. Przypomnijmy, że zaburzenia w odczuwaniu chronologii zdarzeń stanowią w ujęciu Charlesa S. Groba jeden z wyznaczników doświadczenia mistycznego¹⁵⁶.

Podobne doświadczenie opisuje Artur. Jego relacja o bezpośrednim spotkaniu z Bogiem zawiera sensualne opisy gorących fal oraz energii nagromadzonej w jego pokoju. Odczuwając bliskość Boga, Artur zauważa, że „stojąc z boku”, był jakby świadkiem tego, co się działo z jego osobą. Bliskości Boga towarzyszyło intensywnie odbierane przez Artura uczucie miłości. Całość doświadczenia zwieńczona była poczuciem niewysłowionej radości, co koresponduje ze wspomnianą wcześniej niewysławialnością doświadczenia mistycznego:

¹⁵³ Świadek Marleny publikuje witryna internetowa: *Jak zostałem ochrzczony w Duchu Świętym*, <http://www.misja.fora.pl/zdrowe-nauczanie-dyskusja,65/jak-zostalem-ochrzczony-w-duchu-swietym,342.html>, dostęp 24.09.2010.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 733.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 970, 587, 852.

¹⁵⁶ C.S. Grob, *The Psychology of Ayahuasca*, op.cit.

Było to 13 kwietnia dzień po moich urodzinach, leżałem sobie na dywanie i zacząłem czytać Ewangelię Mateusza. Nagle cały mój pokój wypełnił się czymś niesamowitym, była to Boża Obecność, wiedziałem, że nie jestem sam w pokoju, czułem jak gdyby gorące fale powietrza przelewały się przeze mnie i nagle się wszystko uspokoiło. Zdziwiony wróciłem do czytania Słowa i gdy czytałem kolejny fragment (Mat 3, 16-17) wtedy poczułem dosłownie, że pokój, w którym byłem, zaraz eksploduje, jednocześnie w moich myślach zaczęły pojawiać się różne zdania, których nie rozumiałem. To było nie do opisania, uprzytomniłem sobie, że mogę przecież te słowa wypowiedzieć na głos, gdy tylko otworzyłem usta i wypowiadałem pierwsze słowa, opanowała mnie niewysłowna radość. [...] Czułem się wtedy jakbym gdzieś stał z boku i był świadkiem niepojętego zjawiska, wtedy też odczułem bliskość Boga i to, że naprawdę mnie kocha¹⁵⁷.

Świadek przytoczone poniżej ilustruje trochę inny sposób pozyskiwania oczekiwanego efektu chrztu Duchem. Wierzący usiłuje otworzyć się na dar języków poprzez powtarzanie pojawiających się w myślach sylab. Takie osoby opowiadają o konieczności przełamania wstydu i poczucia utraty godności osobistej towarzyszącym temu doświadczeniu. Zdaniem wielu wierzących sytuacja taka bywa wykorzystywana przez Boga w celu rozprawienia się z pychą proszącego. Wojciech Staniszewski relacjonuje swoje doświadczenie w taki sposób:

Ja na przykład otrzymałem dar języków właśnie przez takie powtarzanie. Na początku powiedziałem dwa zdania sklecone, może trochę na siłę z tego, co słyszałem, ale na następny dzień mówiłem już swobodnie. Pomijam fakt tego, że przez parę dni się zastanawiałem, co to jest tak naprawdę i skąd się to wzięło (czy to dar od Ducha Świętego, czy po prostu nasłuchiwałem się i teraz przetwarzam w mózgu zasłyszane sylaby), przez parę dni miałem z tym niesamowity problem, ale nie przestawałem się modlić w taki sposób. Po czterech dniach byłem po prostu na 100% pewien, że to jest Dar Ducha Świętego. Po prostu zaobserwowałem w sobie tak ogromną zmianę, że szok, co więcej na modlitwie doznawałem takiego potwierdzenia-namaszczenia-radości-dziwkiego spokoju, nie wiem, jak to opisać. Po prostu Duch Święty mnie o tym przekonał – On sam¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Świadekstwo Artura publikuje witryna internetowa: *Jak zostałem ochrzczony w Duchu Świętym*, <http://www.misja.fora.pl/zdrowe-nauczanie-dyskusja,65/jak-zostalem-ochrzczony-w-duchu-swietym,342.html>, dostęp 18.02.2011.

¹⁵⁸ Cytowane świadekstwo publikuje witryna internetowa: <http://www.alfakrakow.fora.pl/o-tym-co-nas-zastanawia,19/dar-jezykow,238.html>, dostęp 9.06.2010.

Osoby, u których występuje fenomen glosolalii, traktują go z czasem jako naturalny dźwięk towarzyszący ich praktyce modlitwowej, niewymagający uwagi czy skupienia. Taka modlitwa ma w nieświadomym procesie budować ich więź z Bogiem. Jeden z członków społeczności pentekostalnej, opisując dar mówienia językami, twierdził: „Moi znajomi są w stanie mówić językami bez względu na to, czy się akurat modlą lub nie, przebywają w Kościele lub poza, ba... mogą to robić nawet biorąc prysznic”¹⁵⁹. Według Krzysztofa Osucha można modlić się w językach z pełną świadomością zarówno siebie, jak i wszystkiego, co się dookoła dzieje; bywa, że zielonoświątkowcy robią to w trakcie prowadzenia samochodu¹⁶⁰. Badacze katolicycy uważają, że mówienie językami jest naturalnym rodzajem modlitwy „przedpojęciowej i nieuprzedmiotowionej”, prowadzącej do głębokiego zjednoczenia z Bogiem¹⁶¹. Mówienie językami wywołuje w zborze potrzebę ich interpretacji. Osoba posiadająca wspomniany w Pierwszym Liście do Koryntian (12, 30) dar tłumaczenia języków otrzymuje „duchowe zrozumienie” tego, co mówiła osoba modląca się językami. Taki przekład przekazywany jest następnie innym osobom uczestniczącym w zgromadzeniu tak, aby mogły zrozumieć komunikat „ukryty” w glosolalii. Pastorzy niejednokrotnie zachęcają wiernych słowami apostoła Pawła zapisanymi w 14 rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian, by ten, kto mówi językami, starał się jednocześnie otrzymać dar ich wykładania.

Pisząc o fenomenie glosolalii, trzeba wspomnieć o „niewysłownych westchnieniach”, fenomenie, który nawiązywać ma do słów: „Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, [wie], że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą” (Rz 8, 26-27 – BT). Zdaniem wielu pastorów apostoł Paweł mówi tu o Duchu jako o Osobie, która „zamieszkuje w wiernym” i która wykorzystuje wiernego jako narzędzie służące Mu do wznoszenia modłów w intencjach nieświadomych osobie wypowiadającej modlitwę. Modlitwa taka daleko wykracza ponad poziom przyrodzonych zdolności czy rozumu wier-

¹⁵⁹ *Dar języków*, <http://www.racjonalista.pl/forum.php/s,37445>, dostęp 24.09.2010.

¹⁶⁰ K. Osuch, *Katolicki ruch charyzmatyczny. Twórca entuzjazm czy zarzewie konfliktu*, „Znak” 1977, nr 277-278, s. 839.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 839.

nego. Wierny „oddaje swoje ciało Duchowi Świętemu”, aby stało się ono Jego „świątynią, w której sam Duch będzie się modlił”. Osoba modląca się w taki sposób pragnie, aby jej ciało stało się „owładniętym przez Ducha” narzędziem, wykorzystywanym w nadprzyrodzonej, „orędowniczej działalności Boga”¹⁶². W środowiskach zielonoświątkowych obecny jest również pogląd, iż cytowany powyżej werset nie jest związany z darem języków, ponieważ zawiera stwierdzenie opisujące doświadczenie, którego nie można wyrazić werbalnie. Pytani na tę okoliczność respondenci¹⁶³ nie potrafili jednak dokładnie określić, czym w takim razie są owe niewysłowione westchnienia. Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z apofatyczną niewypowiadalnością doświadczenia numinotycznego (zdaniem Rudolfa Otto – tożsamego z doświadczeniem mistycznym)¹⁶⁴. Również dla Williama Jamesa niewyraźność stanowi jedną z cech doświadczenia mistycznego¹⁶⁵.

Kolejnym darem Ducha Świętego obecnym w środowiskach pentekostalnych jest „Słowo mądrości” (gr. *logos sophias*). Chodzi tutaj o mądrość uzyskaną jako noetyczny przekaz będący wynikiem przeżycia doświadczenia religijnego. Zdaniem zielonoświątkowców słowa takie mają być dane mówiącemu jako oświecenie i natchnienie udzielone przez Ducha Świętego. Poszukując potwierdzenia takiego obdarowania w Biblii, powołują się oni m.in. na przykład św. Szczepana, który pod wpływem takiego rodzaju natchnienia przemawiał przed swoją egzekucją (Dz 7, 1-60) lub na apostoła Pawła modlącego się za Efezjan i Kolosan, aby otrzymali ducha mądrości, który doprowadzi ich do pełnego duchowego zrozumienia (Ef 1, 17-18; Kol 1, 7-9). Zielonoświątkowcy wierzą, że wspomnianego daru nie można wypracować na drodze doświadczenia życiowego. Uważają, że ktoś, kto w Duchu wymawia słowo mądrości, przy innej okazji może być nieporadnym, a może nawet postępującym „nie-mądrze” wierzącym. Osoba taka jest traktowana jako ktoś, kto na skutek natchnienia zatrzymuje nagłe objawienie w określonej sprawie i sytuacji. Wierzący interpretują taką wypowiedź jako przejaw działającego Ducha,

¹⁶² D. Prince, *Cele Pięćdziesiątnicy*, op.cit., s. 26.

¹⁶³ Wywiady przeprowadzone w trakcie XIII Kongresu Zborów Okręgu Południowego w Krakowie, op.cit.

¹⁶⁴ L. Schlamm, *Rudolf Otto and Mystical Experience*, „Religious Studies” 1991, t. 27, s. 389-398.

¹⁶⁵ W. James, *Doświadczenia religijne*, op.cit., s. 293-294.

który „zna prawidłowe odpowiedzi” oraz potrafi przeprowadzić poprzez sytuację, wobec której człowiek czuje się bezsilny. Również w tym wypadku spotykamy się z metaforą walki. Świadomi uczestnictwa w konflikcie duchowym zielonoświątkowcy podkreślają w swoich wypowiedziach, że w kryzysowych momentach życia (przywołują tu niejednokrotnie metaforę rozprawy sądowej), Duch Święty „zaintervenuje”, dając im zdolność odparcia wszelkich zarzutów i możliwość przekonania adwersarzy o prawdziwości głoszonej ewangelii. Przytaczają tu fragment: „Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość, której żaden z waszych prześladowców nie będzie się mógł oprzeć ani się sprzeciwić” (Łk 21, 15 – BT).

Następnym darem obecnym w praktyce zielonoświątkowej jest tzw. „słowo wiedzy” (gr. *logos gnoseos*). Jest to rodzaj poznania wymieniony w Pierwszym Liście do Koryntian (12, 8), wynikający z danej przez Ducha Świętego zdolności zrozumienia tego, co znajduje się poza naturalnym pojmowaniem wierzącego. Takie stanowiące jądro mistyki poznawcze doświadczenie może prowadzić nawet do wiedzy o naturze Boga: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 10 – BT). Doświadczenie tego typu daje wierzącemu możliwość dotarcia do absolutnych prawd, gdyż zawiera w sobie jakoś mistyczną opisaną wcześniej jako „idea całości”. Dar słowa wiedzy może również manifestować się przez niezwykłą wiedzę na temat innych osób. Przytacza się tutaj sceny dotyczące spotkania Jezusa i Samarytanki (J 4, 18), a także wypowiedź dotyczącą Natanaela (J 1, 48). W obu wypadkach Jezus, będący dla wiernych pierwowzorem prowadzenia „służby pod natchnieniem Ducha Świętego”, posługuje się objawioną przez Boga wiedzą dotyczącą spotkanych osób. By wyjaśnić niezręczność użytego powyżej przykładu biblijnego odwołującego się w istocie do objawienia udzielanego w relacji Boga Ojca z Bogiem Jezusem, zielonoświątkowcy podkreślają, że poszukiwać trzeba i naśladować w tym wypadku intymną bliskość i relację między Jezusem a jego Ojcem. Podnoszą argument o usynowieniu chrześcijan przez Boga oraz współdziedziczeniu duchowych możliwości i obietnic biblijnych na zasadzie duchowego pokrewieństwa z Jezusem. Polscy zielonoświątkowcy często opisują manifestacje tego typu obdarowania podczas ewangelizacji. Fenomeny tego rodzaju prezentowane są zebrany osobom jako znak „namacalnej” obecności Boga na zgromadzeniu. Jeden z uczestników ewangelizacji namiotowej Kościoła Zielonoświątkowego, organizowanej często w latach 90. na terenie całego kraju, relacjonuje takie wydarzenia:

Pamiętam, jak na jednej z ewangelizacji namiotowej w Żarach Bóg używał jednego Brata ze Słupska, gdzie najpierw głosił Chrystusa, a potem przejawiał się dar wiedzy. Mówił ze szczegółami o poszczególnych osobach, na jakie choroby są chorzy, jakie mają przypadłości. Wiecie, to nie było nic w stylu tutaj jest ktoś, kogo boli głowa albo noga, takie rzucanie kośćmi typu, a nuż uda się trafić. Nie, to było Boże działanie jego potężnej łaski. Ludzie w płaczu odpowiadali na wezwanie do nawrócenia, mieli świadomość, że niemożliwością jest wiedzieć takie rzeczy z ich życia, ten brat (celowo nie powiem nazwiska) wyprowadził kilkanaście osób, mówiąc o każdej historii jej choroby, czy wypadków... jeszcze nigdy na tamten czas nie byłem świadkiem takiego Bożego działania¹⁶⁶.

Zielonoświątkowcy uważają, że opisywany dar służy również Duchowi Świętemu jako narzędzie do objawiania wierzącym znaczenia szczególnych miejsc w Piśmie Świętym. Wśród członków społeczności pentekostalnych często słyszy się o świadectwach dotyczących otrzymanego w ten sposób daru poznania Słowa Bożego. Bywa, że na podstawie takiego doświadczenia konstruowane są kazania, w trakcie których głoszący stara się przekonać słuchaczy o „nowym świetle” rzuconym przez Ducha Świętego na dobrze znany tekst Biblii. W ten sposób tworzy się wśród wiernych przekonanie, iż Słowo Boże żyje i aktywnie działa w ich życiu, objawiając to, co w normalnej lekturze było dla nich niezrozumiałe.

Reinhold Ulonska twierdzi, że Luter w taki właśnie sposób zrozumiał tekst „a sprawiedliwy z wiary żyć będzie”, otrzymując „nowe, potężne światło” dane mu w wyniku wewnętrznego pragnienia. Podobnie Ulonska opisuje sytuację pierwszych anabaptystów, którzy wbrew obowiązującej tradycji egzegetycznej dostrzegają nagle w tekście Biblii „nową” prawdę o chrzcie przez zanurzenie¹⁶⁷. Fundamentalistyczne rozumienie tekstu biblijnego ciągle jeszcze obecne w wielu zborach zielonoświątkowych powoduje, iż niechętnie sięga się tam po naukowe opracowania tekstów świętych. Stanowisko takie uzasadnia się przekonaniem, że żaden człowiek używając jedynie rozumu, w oderwaniu od Ducha Świętego, nie może właściwie zrozumieć Pisma. Jednak każdy wierny, który „osobiście otrzymał Ducha”, otrzymał też w nim „wyznaczonego przez Chrystusa

¹⁶⁶ Świadectwo cytuję za witryną internetową: <http://www.misja.fora.pl/swiadectwa-mocy-bozej,5/swiadectwa-dzialania-boga-wszechmogacego,8.html>, dostęp 6.07.2010.

¹⁶⁷ R. Ulonska, *Dary Ducha Świętego...*, op.cit., s. 37.

przewodnika i nauczyciela biblijnej prawdy¹⁶⁸. Dar ten nie daje całego poznania, lecz tylko tę część, która jest potrzebna w określonym miejscu i czasie. Trzeba tu podkreślić, iż tego typu obdarowanie nie wyklucza „nauczycieli Słowa” w zborach, lecz jedynie wspiera ich służbę¹⁶⁹.

W latach 80. ubiegłego stulecia rozpowszechnił się w polskim środowisku pentekostalnym zwrot „słowo rhema”¹⁷⁰. Jest to określenie fenomenu bardzo podobnego strukturalnie do daru słowa wiedzy. Zielonoświątkowcy uważają, że doświadczają osobistego dotknięcia objawiającego się Boga¹⁷¹. Takie doświadczenie ma sprawić, że tekst, czytany bądź słyszany przez nich już wielokrotnie, „ożywa i przemawia”, powodując transformację duchowości¹⁷². Następuje ich zdaniem „spotkanie z Bogiem”, który przez swoje Słowo objawia Siebie¹⁷³, przekonując o swoich planach dotyczących uzdrowienia, uświęcenia i przyszłości, która w optyce zielonoświątkowej ma być pełna pokoju i bezpieczeństwa¹⁷⁴.

¹⁶⁸ D. Prince, *Cele Pięćdziesiątnicy*, op.cit., s. 30.

¹⁶⁹ Warto zauważyć, iż w ruchu zielonoświątkowym jest niewiele osób pełniących funkcję nauczycieli. Zwykle spotyka się kaznodziejów lub głoszących. Różnicę w ich sposobie działania dobrze oddają angielskie nazwy: *preacher* i *teacher*. W pentekostalnym modelu Kościoła żywe jest przekonanie, że struktura wymieniona w Pierwszym Liście do Koryntian (12, 28 – BT) jest aktualna i dziś: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami”. Cytowany tekst nie zawiera wzmianki na temat mówców, podkreślone jest w nim natomiast znaczenie tych, którzy zdolni są nauczać konkretnej wiedzy.

¹⁷⁰ Szerzej na temat znaczenia słowa „rhema” w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1994, s. 545.

¹⁷¹ Znaczenie słowa „rhema” podkreślane jest szczególnie przez zwolenników ruchu wiary. Jego członkowie są przekonani, że przez wiarę (wzbudzoną przez słowo „rhema”) każdy chrześcijanin ma dostęp do nadprzyrodzonej mocy. W roku 1974 Kenneth Hagin założył Rhema Bible Training Center, gdzie studiowało do tej pory wielu pastorów z całego świata. W chwili obecnej organizacja Hagina posiada swoje agendy właściwie wszędzie, gdzie obecny jest ruch zielonoświątkowy. Jednym z reprezentantów takiego poglądu w Polsce jest Kościół Wiary (Kościół Boży w Polsce). Szerzej na temat Kennetha Hagina w: V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego*, op.cit., s. 397-398.

¹⁷² D. Prince, *Fundamenty prawego życia*, op.cit., s. 40.

¹⁷³ Szerzej na temat transformującego doświadczenia spotkania z Duchem Świętym w: *Encounters with the Holy – Meeting God in Worship and Prayer*, [w:] D.E. Miller, T. Yamamori, *Global Pentecostalism...*, op.cit., s. 129-159.

¹⁷⁴ Jako potwierdzenie takiego poglądu cytuje się werset: „Jestem bowiem świadomy zamiarów, jakie zamyślam co do was – wyrocznia Pana – zamiarów pełnych pokoju, a nie zguby, by zapewnić wam przyszłość, jakiej oczekujecie” (Jr 29, 11 – BT).

Pastor Andrzej Stepanow z warszawskiego zboru „Spichlerz” podkreśla, że „słowo rhema” jest kluczem do podjęcia właściwych decyzji w Kościele:

kiedy się upokarzamy, wtedy Bóg do nas przemawia: „Dziecko moje, zrób tak i tak, synu mój, zrób teraz taki krok”. Kiedy wykonujesz to, co polecił ci Bóg, wtedy przychodzi namaszczenie, które rozwiązuje sytuację [...] Namaszczenie przychodzi po otrzymaniu RHEMA od Boga, czyli aktualnego słowa na konkretną sytuację, bo w każdej sytuacji jest odpowiednie postępowanie¹⁷⁵.

Takie spotkanie leży u podstaw wielu inicjatyw podejmowanych przez poszczególne osoby w zborze¹⁷⁶. Czasami, jak u Jakuba Boehmego, jest to jeden „błysk światła” rzutujący na całe późniejsze życie człowieka. Pastorzy poproszeni o wytłumaczenie tego fenomenu¹⁷⁷, opisywali go, używając opozycji pomiędzy napisanym już w Biblii słowem (*logos*) a odnoszącym się bezpośrednio do sytuacji osoby poszukującej odpowiedzi słowem

¹⁷⁵ A. Stepanow, *Nehusztan, czyli wczorajsze namaszczenie*, <http://www.spichlerz.org/pl/content,72.html>, dostęp 25.09.2010.

¹⁷⁶ Takie postępowanie budzi komparatystyczne skojarzenia z wyrosłym na gruncie mistycznych idei bhakti i sufizmu sposobem słuchania świętej księgi sikhizmu – Śri Guru Granth Sahib. Niezwykła symbolika świętej księgi Sikhów wydaje się pełnić podobną funkcję, jaką Pismo Święte pełni w polskich społecznościach pentekostalnych. Podobieństwo ujawnia się w sposobie rozumienia przekazu księgi, która jest świadkiem i pełnomocnikiem wszystkich rytuałów, jej odczytywanie jest jednym z najważniejszych rytów tej wspólnoty religijnej. Zbieżności, jakie występują pomiędzy literalnym odczytywaniem Guru Granth Sahib a mistycznym odszukiwaniem sensu *rhema* w doskonale znanych fragmentach Biblii, są następujące: w sytuacjach spornych sikhowie otwierają Granth Sahib, szukając odpowiedzi, i stosują się do zaleceń przypadkowego wersetu, tak jak zielonoświątkowcy otwierają Biblię w kryzysowych momentach życia, szukając odpowiedzi, jakiej udzieli im Pismo. Bez udziału i obecności księgi nie jest możliwe ani zawarcie ślubu, ani odprawienie pogrzebu. Praktyka szukania znaczeń w Granth Sahib nosi nazwę Hukamnā i wydaje się znakomicie wpisywać w mistyczne odczytywanie Biblii, które w zależności od okoliczności może odślawiać odmienne sensy. Słuchanie świętej księgi sikhizmu, recytowanie pisma oraz kontakt z żywą księgą, będącą dosłownie najwyższym autorytetem i liderem duchowym, wzmacnia wiarę członków wspólnoty. Traktowanie księgi jako żyjącego mistrza było spowodowane zaleceniem ostatniego z Guru, który skompilował nauki poprzednich mistrzów duchowych sikhizmu. W bardzo zbliżony sposób Pismo „mówi” do wiernego, członka wspólnoty pentekostalnej, który obdarzony darem Ducha pragnie wysłuchać tego przekazu oraz dąży do przeżycia tego typu doświadczeń religijnych. Szerzej na temat Śri Guru Granth Sahib w sikhjskiej witrynie internetowej: <http://www.sikhs.org/granth1.htm>, dostęp 5.07.2010.

¹⁷⁷ Wywiady z pastorami przeprowadzone zostały w trakcie Kolegium Pastorów Kościoła Bożego w Chrystusie w Zakościele, od 29 do 31 marca 2007 roku.

*rhema*¹⁷⁸. Zielonoświątkowcy żywią przekonanie, że „słowo rhema” stanowi wypowiedziany przez Boga bezpośrednio do wierzącego komunikat posiadający moc kreacyjną. Mówienie jest w tym wypadku powiązane z działaniem. Według nich Bóg stwarza rzeczywistość za pomocą wypowiedzanego słowa, podobnie wierzący chce kreować wypowiedzanym słowem rzeczywistość wokół siebie. Zdaniem zielonoświątkowców tekstem usprawiedliwiającym taki sposób myślenia jest fragment: „Owocem ust nasyci człowiek wnętrze, pożywi się plonami swych warg. Życie i śmierć są w mocy języka, [jak] kto go lubi [używać], tak i spożyje zeń owoc” (Prz 18, 20-21 – BT). Według Stepanowa wierzący pragnie usłyszeć taki komunikat, by zyskać namaszczenie, którego nie może znaleźć za pośrednictwem *logos*¹⁷⁹. Uzyskawszy takie poznanie, wie, że „tak mówi Pan” osobiście do niego. W rzeczywistości duchowej ma to legitymizować władzę płynącą z posłuszeństwa wykonywanemu słowu Boga.

W wykładzie na temat „mocy ogłaszania” otrzymanego „słowa” Derek Prince twierdzi, że wypowiadając „słowo rhema” umożliwiamy Bogu działanie¹⁸⁰. Podstawą dla takiego poglądu ma być tekst księgi Izajasza:

Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa (Iz 55, 10-11 – BT).

Zdaniem Prince’a ilustracją „mocy ogłaszanego słowa” jest ekspansja islamu wspierana w „duchowym świecie” przez codzienne pięciokrotne proklamowanie z minaretu wezwania (*adhan*), które zawiera stwierdzenia *Allahu akbar* – Allah jest wielki oraz *La ilāha illa'llah* – nie ma Boga

¹⁷⁸ Ilustrację takiego fenomenu cytuję za świadectwem Izabeli Turtoń: „Tak się złożyło, że czytałam pewnego dnia Ewangelię Jana, 9 rozdział, o uzdrowieniu ślepego od urodzenia. Przeczytałam 3 werset: «Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, lecz aby się na nim objawiły dzieła Boże». W jednej chwili, w jednym momencie miałam odpowiedź na moje wszystkie pytania odnośnie mojego położenia i tego, co się dzieje w moim życiu. Boże słowo uzdrowiło mnie natychmiast, niepotrzebne mi były do tego psychologiczne poszukiwania korzenia problemu! Zamknęłam Biblię, powiedziałam «Amen» i wiedziałam, że Bóg odpowiedział!”, http://www.ulicaprosta.net/pl/s_bylam_czlonkiem_wiecznika.php, dostęp 25.06.2010.

¹⁷⁹ A. Stepanow, *Nehusztan czyli wczorajsze namaszczenie*, op.cit.

¹⁸⁰ D. Prince, *Moc ogłaszania*, plik audio zamieszczony w witrynie internetowej: http://krolestwoboze.pl/Inni_Autorzy/Derek_Prince/Derek_Prince.htm, dostęp 11.06.2010.

prócz Allaha. W wywiadach pastorzy twierdzili, że wierzący powinni zdawać sobie sprawę z tego, że wypowiedziane przez nich słowa nie są bez znaczenia dla jakości ich dalszego życia. Powinni więc, jak mówił w wywiadzie Bolesław Paliwoda, „prosić Boga o objawienie tego, kim są, co mogą i do jakich możliwości mają dostęp, będąc w Chrystusie”. Objawienie takie przychodzi między innymi przez „słowo rhema”, dające zrozumienie duchowe sytuacji wierzącego oraz umożliwiające mu wypowiedzanie z wiarą objawionej woli Bożej¹⁸¹.

Bardzo ciekawe opracowanie struktury ludowych rytuałów słownych dotyczących stwarzania, ochraniań oraz odczyniania znajduje się w publikacji Anny Engelking o ludowej magii słowa¹⁸². Przedstawione tam analizy tłumacza, dlaczego obecna w ludowej pobożności¹⁸³ wiara

¹⁸¹ B. Paliwoda, *Nasza pozycja w Chrystusie*, <http://slowowiary-blogboleslawapaliwody.blogspot.com/>, dostęp 11.06.2010.

¹⁸² Szerzej w: A. Engelking, *Kłótwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000; A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. R. Grzegorzycowa i J. Bartmiński, Język a Kultura, t. 4, Wrocław 1991, s. 77-85. O naturze języka religijnego charyzmatyków w: *The Nature of Religious Language*, red. S.E. Porter, London 1996, s. 88-131.

¹⁸³ Klasyczny opis typowych form i przejawów religijności ludowej zrobił Stefan Czarnowski. Jego zdaniem charakterystyczną cechą polskiej religijności ludowej jest tzw. nacjonalizm wyznaniowy. Religijność ta cechuje się ponadto społecznym, parafialnym i gromadzkim charakterem związanym z codziennym życiem. Zdaniem Czarnowskiego religijność ludowa ma charakter sensualistyczny i pragmatyczny. Sensualizm pomieszany z rytualizmem o charakterze magicznym jest ubogi doktrynalnie. Religijność ludowa jest także tradycyjna i rytualistyczna, czego dowodem ma być przywiązanie do ustalonych obrzędów i niechęć do proponowanych zmian w praktykach religijnych. Czarnowski też stwierdza, iż treść etyczna w religijności ludowej odgrywa ważniejszą rolę niż treść dogmatyczna, przy czym moralność ludowa jest uzasadniana przede wszystkim tradycją i obyczajem. S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 88-107. Według Władysława Piwowskiego religijność tradycyjną cechuje głębokie i emocjonalne przywiązanie do „wiary ojców”, brak podbudowy intelektualnej i refleksji nad doktryną religijną, swoista moralność, w której akcentuje się bardziej gorliwość obrzędową i obyczajowość praktyczną niż ideały ewangeliczne, rytualizm przejawiający się w masowym uczestnictwie w praktykach religijnych oraz silną więź ze wspólnotą lokalną. W. Piwowski, *Wpływ uprzemysłowienia na tradycyjną religijność polską*, „Collectanea Theologica” 1978, nr 1, s. 6. Por. J. Mariański, *Przemiany religijności ludowej w środowisku wiejskim*, [w:] *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowski, Wrocław 1983, s. 241-280. Według Jana Machniaka istotną rolę odgrywa w niej rytmiczność oraz powtarzalność pewnych elementów. Stosując takie formy modlitewne, ludzie osiągają wysoki stopień zjednoczenia z Bogiem. Specyficzny dobór form modlitwy czy śpiewanych lokalnie pieśni powoduje, że osoba przychodząca z zewnątrz może mieć problemy, jak zachować się

w magiczną moc wypowiedanego słowa tak łatwo przyjmuje się w polskim pentekostalizmie, który w opisywanych przejawach można uznać za przykład protestanckiej religijności ludowej. Trzeba tu zastrzec, że nie jest to religijność gorzej wykształconych warstw społecznych, pojawia się ona bowiem niezależnie od stopnia wyedukowania i charakteryzuje się sensualizmem, zsakralizowaniem pisma i księgi oraz dużym udziałem „momentu ustnego”. Zdaniem Joanny Tokarskiej-Bakir współczesne elementy ludowe nie są już związane z ludem i można je wysledzić w kulturze uznawanej tradycyjnie za wysoką¹⁸⁴. Mimo że wszelkiego rodzaju automatyzm religijny uznawany jest przez zielonoświątkowców za szkodliwy i niewłaściwy sposób przeżywania relacji z Bogiem, to w przytoczonych relacjach i świadectwach można jednak dostrzec cały szereg tzw. mownych zachowań magicznych¹⁸⁵. Zachowanie takie, zdaniem Anny Chudzik, to „mowne zachowanie performatywne, którego celem jest dokonanie zmian w rzeczywistości fizycznej i psychicznej oraz zaspokojenie potrzeb emocjonalnych wykonawcy, przy czym każdy z wymienionych celów może być uświadamiany lub też może pozostać nieuświadomiony”¹⁸⁶. Performatywny charakter protestanckiego języka religijnego rozumianego jako mówienie, które jednocześnie sprawia to, co „jest mówione”, zauważa również Zbigniew Pasek¹⁸⁷.

Wiarę w to, że wypowiedane słowo ma moc sprawczą, znajdziemy w wielu kulturach. Według Bronisława Malinowskiego:

W każdej społeczności, zarówno wśród Trobriandczyków, jak i wśród nas, istnieje wiara, że słowo wypowiedziane w określonych okolicznościach ma moc

na nabożeństwie. Nie będzie wiedziała, jak się włączyć w modlitwę. J. Machniak, *Między pobożnością ludową a mistyką*, „List”, czerwiec 2009, s. 15-19. Pobożność ludowa jest podatna na zmianę. Zmienia się kultura, społeczeństwo i sztuka, a wraz z nimi sposoby docierania do Boga. Tego typu lokalna tożsamość wspólnoty towarzyszy nabożeństwu w polskich zborach zielonoświątkowych.

¹⁸⁴ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków 2000, s. 17-41.

¹⁸⁵ A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 44. Por. A. Engelking, *Jak rozumieć słowo magia? Potoczna definicja językowa wobec definicji leksykologicznych i naukowych*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, red. J. Bartmiński i R. Tokarczyk, Lublin 1991, s. 371-377.

¹⁸⁷ Z. Pasek, *Topika zbawienia*, op.cit., s. 197-201.

sprawczą, wiążącą, że wypowiedź z niezmienną mocą wywołuje specyficzny skutek, gdy stanowi przekaz wiecznego błogosławieństwa, gdy wywołuje niepowetowane zniszczenia, czy też obciąża zobowiązaniem na całe życie¹⁸⁸.

Konstytutywny składnik semantyczny takich wypowiedzi można eksplikować jako: mówiąc to, powoduję, że tak się staje; lub też, w niektórych wypadkach: mówiąc to, powoduję, iż moc powoduje, że tak się staje. Według Anny Wierzbickiej, eksplikując przekleństwa oraz błogosławieństwa, należałoby dodać zwrot „wyobrażam sobie”, że mówiąc to, mogę spowodować, że tak się stanie¹⁸⁹. Jednak Anna Engelking twierdzi (powołując się na badania Malinowskiego), że ludowe rytuały słowne, będące wyrazem światopoglądu mitycznego, należy opisywać bez wprowadzania składnika „wyobrażam sobie”. W takiej kulturze bowiem wypowiadanie słów to faktyczne, a nie tylko umowne, „robienie, działanie, wytwarzanie czy osiągnięcie”¹⁹⁰. Badacze „mowy magicznej” podkreślają jej dwojaki, pragmatyczny i symboliczny, charakter. Zastosowanie słowa w obrzędach ma przede wszystkim stwarzać pewien stan rzeczy, a nie tylko powodować wiedzę o tym stanie rzeczy¹⁹¹. W polskich zborach pentekostalnych, tak jak w innych społecznościach o światopoglądzie mitycznym, słowu przypisuje się byt materialny, realną fizyczną egzystencję. Naturalną konsekwencją fizyczności słowa jest jego moc kreacyjna – skoro nazwa jest identyczna z desygnatem, to wypowiadając nazwy, powołujemy do istnienia desygnaty. Nazwa użyta, słowo wypowiedziane staje się działaniem – działaniem, które wywołuje realne fakty i stany w świecie fizycznym. Moc kreacyjna tkwi tutaj bądź w samych słowach, bądź pochodzi od ich nadawcy. Według Engelking jest to najbardziej archaiczne a zarazem magiczne rozumienie „mówienia – stwarzania”¹⁹².

¹⁸⁸ B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia*, [w:] *Dziela*, t. 5, Warszawa 1987, s. 103.

¹⁸⁹ Szerzej w: A. Wierzbicka, *Analiza lingwistyczna aktów mowy jako potencjalny klucz do kultury*, [w:] *Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane Stefanowi Żółkiewskiemu*, red. A. Brodzka i M. Hopfinger, Wrocław 1986.

¹⁹⁰ A. Engelking, *Kłótwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, op.cit., s. 76. Por. z: B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia*, op.cit., s. 100.

¹⁹¹ Szerzej w: M. Kamiński, *O lokalistycznej interpretacji świata w magii*, [w:] *Podstawowe problemy i pojęcia*, red. J. Anusiewicz i J. Bartmiński, Język a Kultura, t. 1, Wrocław 1991.

¹⁹² A. Engelking, *Kłótwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, op.cit., s. 77.

Zielonoświątkowcy wierzą, że wypowiadając przekazane bezpośrednio przez Boga „słowo rhema”, powodują zmiany w swoim otoczeniu duchowym oraz na planie fizycznym. Wypowiadając określone słowo, nie tylko uświadamiają sobie dany obiekt lub zjawisko, „uobecniając” je niejako, ale równocześnie i dodatkowo starają się na nie oddziaływać. Może to przyjmować formę bezpośredniego przywoływania danego obiektu lub zjawiska albo odwrotnie – zabezpieczania się przed obecnością czegoś niepożądanego czy niebezpiecznego. W ruchu zielonoświątkowym można spotkać się z praktyką podmieniania słów w tekście Biblii odebranych jako „słowo rhema”. Polega to na tym, że w trakcie głośnego proklamowania określonych fragmentów, tam – gdzie to możliwe – wstawia się zamiast imion biblijnych swoje imię. Tam, gdzie napisane jest „wam”, wstawia się słowo „mnie” itp. Szczególnie eksploatowany w ten sposób jest Psalm 91, którego spersonalizowany w ten sposób tekst zawiera w trakcie proklamacji formuły zabezpieczające i obiecujące powodzenie konkretnej wypowiadającej go osobie¹⁹³. Jak mówi Gerardus van der Leeuw: „świat religijny nie wie, co to «puste słowa», nigdy nie mówi: «dość już słów, przystąpmy wreszcie do czynu», a tęsknota, by nigdy już «nie grzebać się w słowach», jest mu obca. Nie bierze się to z mniejszego poczucia realności świata; przeciwnie, to my sztucznie uczyniliśmy słowa pustymi, poniżyliśmy je, sprowadzając do rzędu przedmiotów”¹⁹⁴.

Kolejnym charyzmatem, wymienionym w 12 rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian, jest dar wiary¹⁹⁵. Nie chodzi tutaj o wiarę w Boga wymaganą do przyjęcia zbawienia. Nie jest to również oparta na doświadczeniu chrześcijańskim wiara budowana na doświadczeniu Bożej wierności. Chodzi tutaj o specjalne obdarowanie manifestujące się w sytuacji kryzysowej. Ulonska twierdzi, że jest to *fides miraculosa* prowadząca do rozwiązywania nieraz bardzo trudnych sytuacji, które wymagają „wyjątkowego zaufania Bogu”¹⁹⁶. Dar wiary w wyniku zaufania otrzymuje cud, w przeciwieństwie do opisanego poniżej daru czynienia cudów, który cud niejako tworzy. Dar wiary udzielany był ludziom w celu

¹⁹³ Przykład tego typu proklamacji w: K. Szczypuła, *Nie bój się marzyć z Bogiem*, <http://www.kzns.pl/showarticle.asp?id=15132>, dostęp 19.02.2011.

¹⁹⁴ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, op.cit., s. 447-448.

¹⁹⁵ Szerzej na temat pentekostalnego rozumienia oraz stosowania wiary w: A. Vincent, *Dobry bóg wiary*, tłum. B. Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2008.

¹⁹⁶ R. Ulonska, *Dary Ducha Świętego...*, op.cit., s. 49.

otrzymania osobistej ochrony i wyratowania z niebezpiecznej sytuacji. W Biblii znajdziemy wiele przykładów interwencji Boga polegającej na ratowaniu przed sztormami, błyskawicami, rozbiciem statku, złymi ludźmi, demonami, dzikimi zwierzętami czy trucizną. Bóg w Biblii pomagał również przetrwać długie okresy głodu. W polskich zborach przytaczane powyżej obrazy podawane były często w trakcie kazań jako przykłady mające zachęcić do bezkompromisowego wytrwania w wierze w czasach kryzysu. Wierzący wspominali wówczas proroka Eliasza karmionego przez kruki, proroka Daniela w lwiej jamie czy młodzieńców w piecu Nabuchodonozora. W każdym z tych epizodów biblijnych to człowiek podejmował się wypełnienia wydawałoby się niemożliwej misji, a w wyniku „uruchomionej” wiary otrzymywał ponadnaturalne zabezpieczenie swoich potrzeb.

Ulonska sądzi, że posiadacz tego daru zostaje przeniesiony na poziom niezłomnej odwagi, gdzie dostęp do Boga staje się jeszcze bardziej realny¹⁹⁷. Wierzący są przekonani, że w wyniku takiego obdarowania są w specjalny sposób wyposażeni, by udźwignąć ciężar odpowiedzialności i nie zawieść pokładanego w nich Bożego zaufania. Tak więc będą mogli być posłani, by uzdrawiać, wskrzeszać czy wyganiać demony. Dar wiary jest przejawem szczególnego natchnienia Ducha Świętego udzielonego, aby wypełniać dzieła Jezusa we współczesnym świecie. Wzorem do naśladowania w tym względzie jest dla polskich zielonoświątkowców popularny, zwłaszcza w kręgach Kościoła Bożego w Chrystusie, pastor Mahesh Chavda, który tak opisuje manifestację tego typu obdarowania:

Nagle, mimo kłębiącego się przede mną tłum, odniosłem wrażenie, jakby cały świat zamilkł, a czas się zatrzymał. Nie byłem świadomy niczego poza cichym i łagodnym głosem Ducha Świętego: Jest tu człowiek, któremu dziś rano zmarł syn. Zaproś go do przodu. Chcę uczynić dla niego coś cudownego. [...] Nauczyłem się już, by w takich chwilach nie analizować ani nie kwestionować Jego słów, tylko okazać Mu posłuszeństwo.

Wynikiem „posłuszeństwa wiary” jest wzbudzenie z martwych opisane w dalszej części cytowanego świadectwa¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ M. Chavda, *Tylko miłość sprawia cuda*, tłum. O. Pomalecka, Gorzów Wielkopolski 2007, s. 11-13.

Warto zauważyć, że relacjonowane powyżej doświadczenie religijne zawiera opisywane już wcześniej elementy doświadczenia mistycznego. W świadectwie można wyraźnie wskazać np. moment „radykalnego owdładnięcia”, zatrzymanie czasu, towarzyszące stłumieniu bodźców dochodzących z tła opisanej sytuacji, a także sensualizm objawienia przekazanego mistykowi przez głos Ducha Świętego.

Pastor Dariusz Mach, jeden z wykładowców Szkoły Biblijnej „Domata” w Gdyni, opisując cały szereg uzdrowień dokonanych w wyniku praktycznego zastosowania daru wiary, kończy wypowiedź w ten sposób:

Ekscytująca jest już sama myśl, że możemy współpracować z Bogiem! Stworzyciel nieba i ziemi wybrał nas na współpracowników! Wyobraźmy sobie Pana Jezusa, jak pochyla się nad ziemią i widzi, że trzeba kogoś zbawić, nałożyć ręce, nakarmić, przyodziać czy uwolnić. Ale coż może zrobić bez swojego Ciała, nawet jeśli jest jego Głową? Odchodząc, pozostawił na ziemi swój Kościół, by kontynuował Jego służbę. Dowiedz się, jak efektywniej współdziałać z Bogiem w swoim życiu i dla dobra innych¹⁹⁹.

W wypowiedzi Macha widać wyraźnie, jak podkreśla przekonanie o jedności „głowy” i reszty „ciała Jezusa”. Bliskość opisana przez Macha za pomocą metafory „jedności ciała” może być osiągnana, zdaniem zielonoświątkowców, w wyniku bardzo intensywniej, intymnej i bezpośredniej relacji z Bogiem. Według Ulonski obdarowani tym darem chrześcijanie są często ludźmi z natury nieśmiały i wątpięcymi²⁰⁰.

Dar uzdrawiania jest kolejnym charyzmatem znajdującym się na liście skonstruowanej przez apostoła Pawła. W tym miejscu trzeba podkreślić, że w oryginalnym tekście Listu do Koryntian słowa „dar” oraz „uzdrawiania” użyte są w liczbie mnogiej. W związku z tym dość powszechne wyobrażenie o posiadaniu daru uzdrawiania jest niewłaściwe. Istnieją natomiast – według Ulonski – dary uzdrawiania²⁰¹. Epizody uzdrowienia ciała i umysłu oraz wypędzania złych duchów dość często przewijają się na kartach Nowego Testamentu, stanowiąc dla wiernych świadectwo prawdziwości głoszonej tam ewangelii. Zielonoświątkowcy wierzą, że prze-

¹⁹⁹ D. Mach, *Współpracownicy Boga*, <http://domata.pl/index.php?mod=news&page=1&id=67>, dostęp 1.10.2010.

²⁰⁰ Ibidem, s. 51.

²⁰¹ Ibidem, s. 54.

jawiający się dar uzdrawiania może powodować reakcję Boga nawet bez aktywnej wiary ze strony tego, w którego życiu cud się dokonuje. Szczególnie współcześni ewangelіści zielonoświątkowi bardzo często powołują się na swój dar uzdrawiania, ale gdy nic się nie dzieje, szukają przyczyny w braku odpowiedniej wiary u chorego. Jednak zdaniem wielu zielonoświątkowców sytuacja taka objawia brak wiary osoby usiłującej uzdrowić chorego²⁰². Klasyczną postawę osoby posiadającej dar uzdrawiania obserwujemy u św. Piotra i św. Jana, którzy przy Pięknej Bramie mówią żebrakowi – „co mam, to ci daję” (Dz 3, 1-26 – BT).

Dary uzdrowień są rozumiane przez wierzących jako praktyczna manifestacja objawienia doznanego w wyniku bezpośredniej komunikacji z Duchem Świętym. W trakcie intensywnego doświadczenia religijnego o charakterze poznawczym wierzący uzyskuje wiedzę na temat konkretnego przypadku i w swym działaniu musi całkowicie na niej polegać. Zielonoświątkowcy uważają, że charyzmat ten wymaga wykształcenia zdolności „oceny sytuacji duchowej” oraz rozpoznania, czy przyczyna choroby leży po stronie somatycznej czy demonicznej. Od tak postawionej diagnozy zależy rodzaj późniejszego działania – werbalnego „proklamowania uzdrowienia w imieniu Jezusa” bądź odprawienia egzorcyzmu, w wyniku którego ma nastąpić uzdrowienie. Zielonoświątkowcy powołują się tutaj na tekst: „I dał im moc nad duchami nieczystymi, aby je wyganiali i aby uzdrawiali wszelką chorobę i wszelką niemoc [...]. A idąc głoscie wieść: Przybliżyło się Królestwo Niebios. Chorych uzdrawiajcie, umarłych wskrzeszajcie, trędowatych oczyszczajcie, demony wyganiajcie” (Mat 10, 7-8 – BW). W kazaniach na temat darów Ducha Świętego²⁰³ podkreśla się, iż opisywane obdarowanie nie stanowi własności wierzącego, ponieważ pełni on jedynie rolę przekaznika mocy okazywanej przez Boga osobie chorującej.

Wśród wymienionych darów wspomniany jest również w polskich tłumaczeniach Nowego Testamentu dar czynienia cudów. Określenie to nie oddaje jednak oryginalnego stwierdzenia Pawła z Tarsu używającego w tym miejscu słów *energemata* oraz *dynameon*²⁰⁴. Chodzi tu więc o „działania

²⁰² G. Kinnaman, *Pytania, które zadajesz*, op.cit., s. 116-123.

²⁰³ K. Wójcik, *Namaszczenie i dary Ducha Świętego*, seria 15 kazań wygłoszonych w zborze zielonoświątkowym w Gdyni, <http://www.kzgdynia.pl/media.html#>, dostęp 19.02.2011.

²⁰⁴ Por. z: *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, red. R. Popowski i M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 810.

mocy”, gdyż oba słowa użyte zostały w tekście w liczbie mnogiej. Zauważają to zielonoświątkowcy i uważają, że pojedynczy dar czynienia cudów nie istnieje, istnieje natomiast charyzmat manifestujący się nieograniczoną różnorodnością dokonań aktywnej mocy Bożej. Chrześcijanin, przeżywając takie doświadczenie, powinien przeżywać również dogłębną przemianę swojej osobowości²⁰⁵. Takie manifestacje mocy odnoszą się do aktów działania Boga w szerszym wymiarze niż samo uzdrawianie. W tym wypadku również potrzebne jest objawienie udzielane wierzącemu stosownie do każdego wypadku. Kiedy zabraknie stałej łączności z Duchem Świętym, objawienia mocy mają, zdaniem Ulonski, zaniknąć²⁰⁶. Wzorem przeżywania takiej bliskości z Bogiem jest dla zielonoświątkowców rozmowa Mojżesza z Bogiem w Księdze Wyjścia (Wj 33, 11 – BT). Taka komunikacja prowadzona „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” pozwala, ich zdaniem, na prawidłowe zrozumienie przekazywanych przez Boga instrukcji oraz płynących z nich pełnomocnictw udzielanych mistykowi. Docierając w bezpośrednim kontakcie do objawionej prawdy, doświadcza on całkowitej przemiany, której często towarzyszą objawy psychosomatyczne.

Podsumowując, „dokonania mocy” to charyzmat otwierający możliwość wystąpienia niezwykłych i zdumiewających zjawisk, niezwiązany z jednym konkretnym fenomenem. Towarzyszące mu psychosomatyczne manifestacje opisywane jako drżenie, upadanie na podłogę oraz różnego rodzaju stany posesyjno-transowe obserwowane są w wielu polskich zborach, które czerpią wzorce takich zachowań z obserwacji zagranicznych ruchów przebudzeniowych, np. Toronto Blessing, Pensacola czy trwającego do niedawna przebudzenia w Lakeland na Florydzie. Pastor Marek Ciesiołka z warszawskiego Kościoła „Droga Sprawiedliwych” opisuje swoje doświadczenie religijne związane z wizytą w Lakeland w taki sposób:

dzisiaj drugi raz w życiu doświadczyłem tak potężnej mocy Ducha Świętego. Poczułem jakby ktoś załał mnie woskiem, który natychmiast zastygł. W uszach dźwięczały słowa: jesteś bezpieczny, nie musisz nic robić, odpocznij, polegaj na mnie, Moja Obecność Cię poprzędzi, aniołowie tańczyli wokół mnie i usługiwali mi. Czułem niewypowiedziany pokój i odpocznienie. [...] Nie chcę zdejmować tego płaszcza namaszczenia, nie chcę go oddać nikomu

²⁰⁵ R. Ulonska, *Dary Ducha Świętego...*, op.cit., s. 76.

²⁰⁶ Ibidem, s. 81. Por. z: E. Czajko, *Dary Ducha Świętego*, <http://www.chn.kz.pl/index.php?id=artykuly&link=2008/03-04/naszawiara.html>, dostęp 12.06.2010.

i za nic! Wiem, kim jestem, wiem, co mam robić! [...] Wcześniej, rano w kościele, wyraźnie czułem rękę Ojca na mojej piersi, płakałem ze szczęścia, wiedziałem w duchu, że siedzę na Jego kolanach, że jestem bezpieczny, uleczony, kochany, akceptowany, i że nie jestem za duży, za stary na takie szczęście :)) Wręcz przeciwnie, jestem jego pupilem, wybrańcem, czuję siłę!

Wizja relacjonowana przez Ciesiołkę nacechowana jest elementami sensualnej mistyki. W jego uszach dźwięczą słowa, odczuwa szereg bardzo intensywnych pozytywnych emocji, których źródłem jest poczucie bezpośredniego spotkania z Bogiem. Siedzi na jego kolanach oraz odczuwa „fizyczny” dotyk Boga. Pośród tańczących aniołów Ciesiołka doznaje objawienia, kim jest dla Boga i co ma robić. W jego świadomości pojawia się obraz nawiązujący do prorockiego płaszcza będącego elementem ponadnaturalnego wyposażenia otrzymanego od Boga w trakcie przeżywania doświadczenia. W relacjonowanej wizji można dostrzec elementy wyjaśniania rzeczywistości, doświadczenie bezpośredniej komunikacji, intensywne doświadczenia afektywne oraz poczucie, że to, co go spotkało, jest szczególnie przez niego pożądanym dobrem. Ciesiołka opisuje też ekstatyczne doświadczenia przeżywane przez innych wierzących obecnych w trakcie uwielbienia:

wczoraj miałem niezwykle przeżycie, gdy w czasie uwielbienia stałem blisko sceny. Na scenę weszła kobieta, około 60 lat, wiedziałem, że jest w służbie (potem zostało to powiedziane), stanęła w pierwszym rzędzie krzeseł na scenie, twarzą do uwielbiającego tłumu i po prostu została „zahipnotyzowana”, miała mokre oczy, promieniącą twarz, popadła w zachwycenie...²⁰⁷

²⁰⁷ M. Ciesiołka, *Relacja z pobytu w Lakeland*, <http://pasto.blog.pl/page,12,?ticaid=6afd4>, dostęp 2.10.2010. W relacjach z pobytu na przebudzeniowych nabożeństwach bardzo często przejawiają się świadectwa uzdrowień mające stanowić potwierdzenie rzeczywistej obecności Boga w trakcie spotkania. Mają one zachęcić wierzących w Polsce do poszukiwania tego typu przejawów obecności Boga podczas organizowanych spotkań zborowych. Marek Ciesiołka relacjonuje takie sytuacje w ten sposób: „Są też uzdrowienia, które dzieją się na naszych oczach, jednego dnia Todd wezwał na scenę osoby, które są widocznie chore [...] i nie są uzdrowione, ani nic nie odczuwają, że Bóg je teraz uzdrawia (większość uzdrowień ma miejsce w czasie uwielbienia i wspólnej modlitwy, której towarzyszy słowo wiedzy). To były warsztaty uzdrowienia, poprowadzone na naszych oczach. Todd modlił się i jedna osoba najpierw odzyskała słuch w jednym uchu, a potem zaczęła podnosić unieruchomioną nogę, w taki sposób jakby nigdy nie była chora, po prostu gimnastyka artystyczna. To było niesamowite. [...] Inne spontaniczne uzdrowienie na podstawie słowa wiedzy, na scenę wyszedł chłopiec, trzymając swoje kule w jednym ręku, a łupki, które zdjął z nóg, w drugim, szedł bez niczyjej pomocy, miał bardzo duży niedorozwój mięśni, i mówił, że pierwszy raz

Warto zaznaczyć, że Marek Ciesiółka jest bardzo rozpoznawalnym w polskim środowisku zielonoświątkowym pastorem prowadzącym aktywną działalność kaznodziejską, podczas której dzieli się ze słuchaczami świadectwami dotyczącymi opisywanych doświadczeń.

Beata Handrysik swoje obserwacje z kaplicy na lotnisku w Toronto relacjonuje w ten sposób:

mogłam zauważyć gdzieniegdzie przewracających się w dziwny sposób ludzi, trzęsących się, lub będących w transie emocjonalnym. Czasami ktoś z tłumu nagle wybiegał z kaplicy z głośnym wrzaskiem, będąc zgietym wpół i trzymając się za brzuch. [...] Czterej mężczyźni wychodzili z sali na czworakach, w chwilę później troje dziewcząt poszło w ich ślady. [...] Pewną przeszkodą w słuchaniu kazania był widok tego, co działo się za plecami przemawiającego, gdzie dwóch ludzi bezskutecznie próbowało uspokoić człowieka leżącego na podłodze i drżącego na całym ciele. [...] Należy podkreślić niewątpliwie wielką liczbę zgromadzonych i długi czas trwania na modlitwie, czy też raczej w ekstatycznym upojeniu. Także czas trwania nabożeństw jest długi, gdyż mogą one trwać od godziny 18, nawet do północy, co świadczy o ogromnej gorliwości zgromadzonych²⁰⁸.

Wspomniane tu fenomeny budzą zdziwienie niektórych wierzących, a czasem niepokój związany z pytaniami o ich teologiczną interpretację. Według Ulonski powodem niepokoju jest zbyt mała świadomość tego, w jaki sposób mogą „manifestować się działania mocy Bożej wśród wierzących”²⁰⁹. Doświadczenie takie powinno wyjść poza ramy normalnego doświadczenia człowieka, przekraczając możliwości rozumowego zinterpretowania obserwowanych zjawisk. W polskich zborach zielonoświątkowych, a szczególnie w tych, w których obecna jest wyraźnie dyspensacyjna teologia, doświadczenia takie oczekiwane są jako znak czasów ostatecznych. Zgodnie z tekstem Dziejów Apostolskich (2, 16-18)

w życiu chodzi bez pomocy ludzi, kul i łupków, jego nogi to były patyki. Po włożeniu na niego rąk zaczął biegać po scenie, wyglądało to jak taniec czapli. Krzyczał, że czuje moc w nogach i że jego mięśnie rosną. To uzdrowienie, mimo że wyglądało na absolutny cud (cały namiot dosłownie oszalał), będzie potwierdzone prawdopodobnie za kilka tygodni lub miesięcy”.

²⁰⁸ B. Handrysik, *Byłam w Toronto*, <http://nowa-fala.pl/tl/By%3am-w-toronto.htm>, dostęp 2.10.2010.

²⁰⁹ R. Ulonska, *Dary Ducha Świętego...*, op.cit., s. 74-75.

mają one stanowić dowód szczególnego nawiedzenia Ducha Świętego zwiastującego rychłą paruzję.

Kolejnym pentekostalnym charyzmatem jest prorokowanie. Celem prorocstwa jest „zbudowanie, napomnienie i pocieszenie”. Można by powiedzieć, że prorocstwo to dziś funkcja duszpasterska i wypowiedane jest najczęściej jako korygujący przekaz dla członków Kościoła, zgodnie z instrukcją zawartą w Pierwszym Liście do Koryntian (14, 3-5)²¹⁰.

Prorocstwo nie jest przepowiadaniem przyszłości, lecz wypowiedaniem tego, co Bóg wlał prorokowi w serce, dając mu jednocześnie konkretną misję do spełnienia²¹¹. Często prorocstwa wygłaszane w zborach mają być jakimś impulsem dla ich członków, co związane jest z tekstem: „«Pocieszcie, pocieszcie mój lud!» – mówi wasz Bóg” (Iz 40, 1 – BT)²¹². Prorocstwo może być wyrażone w różnej formie: natchnionej myśli i mowy (prorocstwo kerymatyczne), widzeń i snów (prorocstwo wizjonerskie), słyszenia

²¹⁰ Przykładowy tekst prorocstwa zawierającego trzy najczęściej występujące elementy: zachęcenie, napomnienie i pocieszenie: „Patrzcie, oto wyciągam rękę i ogarniam mój lud, zwracając ich z własnych dróg i prowadząc na drogi, które Ja sam wybrałem. Oto dzisiaj wyciągam rękę, aby formować i kształtować, aby odnawiać i umacniać mój Kościół. Mój lud nie jest gotowy. Przepasałem się i wyruszam do walki, a mój lud nie idzie za Mną. Wydaję okrzyk bojowy, a mój lud nie słyszy. Ale teraz dosięgnę i potrząsnę nimi. Teraz obudzę ich ze snu. Dłużej już nie będę czekał, gdy moje Imię jest znieważane. Już nie będę się powstrzymywał, gdy mój lud jest sprowadzany na manowce. Objawię temu światu wielkość mojej chwały: moc mojej miłości, potęgę mego ramienia. Ludu mój, otwórz oczy i słuchaj Mnie. Położyłem na was rękę, by was odmienić, by nakłonić was do pójścia moją drogą”. B. Yocum, *Dar prorocstwa*, tłum. A.W. Miziolek, Warszawa 1983, s. 120.

²¹¹ Przykłady tego typu prorocstw można znaleźć w: *Laska Pasterza 1999 – Wizje Boba Jonesa*, oprac. przez Keitha Davisa, tłum. W. Wolski, Wrocław 1999. Bob Jones jest utożsamiany ze środowiskiem proroczym z Kansas City. Już jako 9-letni chłopiec przeżywał opisywane w swych świadectwach wizytacje anielskie. Kolejne doświadczenia mistyczne dotyczące wizyt przed tronem Boga były tak traumatyczne, że zmieniały go na wiele miesięcy. Pomimo tych przeżyć Jones nie dokonał konwersji religijnej. W wieku 39 lat otrzymał w szpitalu objawienie tłumaczące wcześniejsze doświadczenia mistyczne oraz transformujące zupełnie jego życie. Teksty prorocstw opublikowanych w wymienionej książce działały zapładniając na członków polskiego ruchu wstawienniczego, stanowiąc dla nich źródło inspiracji oraz wzór do poszukiwań własnych doświadczeń związanych z prorokowaniem. Informacje na temat Boba Jonesa cytuję za Bogdanem Olechnowiczem: *Laska Pasterza...*, op.cit. s. 3-7.

²¹² Z przykładami prorocstw dotyczących Kościoła, Polski i Europy można zapoznać się w: G. Onyekwere, *Przebudzenie i Ty*, tłum. E. Syska, Choszczno 2002, s. 153-166. Godson Onyekwere (John Godson) posiada obywatelstwo polskie i jest założycielem Misji „Pielgrzym” oraz pastorem Kościoła Bożego w Chrystusie w Choszcznie, gdzie mieszka wraz z rodziną.

głosu (proroctwo audytywne), wykładania języków (proroctwo glosolalne). Może też być wyrażone znakiem²¹³. W każdym jednak wypadku musi, według zielonoświątkowców, pojawić się doświadczenie religijne, w trakcie którego prorok otrzyma noetyczny, bezpośredni duchowy przekaz²¹⁴, który później zostanie w różnej formie podany dalej²¹⁵. W polskich zborach zielonoświątkowych członkowie starają się prorokować zgodnie z poleceniem apostoła Pawła zapisanym w Pierwszym Liście do Koryntian (14, 5)²¹⁶. Ciekawym fenomenem spotykanym w świadectwach zielonoświątkowców jest możliwość słyszenia fizycznego głosu przemawiającego do nich Boga. Iwona Wawelska wspomina takie doświadczenie w ten sposób:

Nie sam udział w konferencji, nawet nie to, co tam było powiedziane, nawet nie ludzie, których tam poznałam, ale wspomnienie tego głosu, który do mnie przemówił: „A kto ci na to pozwolił” [...] jego siła była powalająca. To mną wstrząsnęło, bo z tym, kto tak przemówił, się nie dyskutuje²¹⁷.

Jak wielka jest siła tych proroctw, pokazują przykłady małżeństw zawieranych pod ich wpływem. Takie związki małżeńskie zawierane były czasem między ludźmi, którzy właściwie nie myśleli wcześniej, żeby się pobrać.

Podczas kwerendy w sądeckim zborze zielonoświątkowym zapoznałem się ze świadectwami²¹⁸ pochodzącymi od małżeństw, które niekiedy

²¹³ R. Ulonska, *Dary Ducha Świętego...*, op.cit., s. 88. Symboliczny język snów proroczych opisujący znaczenie działań, kolorów, zwierząt, przedmiotów liczb i kierunków w: J. Goll, *Widzieć niewidzialne*, tłum. I. Dreger, Wrocław 2011, s. 160-173.

²¹⁴ Szerzej na temat objawienia proroczego i jego interpretacji w: M. Bickle, *Rozwój sfery proroczej*, tłum. B. Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2008, s. 33-44. Por. *Współczesne nurty prorocze (1947-2010)*, [w:] J. Goll, *Widzieć niewidzialne*, op.cit., s. 21-41.

²¹⁵ Szerzej na temat znaczenia ponadnaturalnego objawienia w: D. Prince, *Fundamenty...*, op.cit., s. 26-29.

²¹⁶ O popularności i zapotrzebowaniu na „prorokowanie” świadczy dużo literatury dotyczącej tego tematu. Wymienić można choćby serię książek Jamesa Golla, wydanych przez kieleckie wydawnictwo Rhema: *Podstawy prorokowania; Dojrzwiania w prorokowaniu; Doświadczenie snów i wizji; Współczujące proroctwo wstawiennictwo; Zrozumienie wydarzeń ponadnaturalnych*. Zob. *Zobaczyć niewidzialne*, wywiad z Johnem Paulem Jacksonem, „Nasze Inspiracje” 2012, nr 2, s. 18-21. Por. ibidem: A. Wieja, *Widzieć oczami serca*, s. 22-25; ibidem: S. Tomczyk, *Perspektywa rzeczy niewidzialnych*, s. 26-28.

²¹⁷ Świadectwo Iwony Wawelskiej dostępne w witrynie internetowej: http://www.barwyzyciakonferencja.pl/Barwy_Zycia/Historie_z_zycia.html, dostęp 11.10.2010.

²¹⁸ Kwerenda w sądeckim zborze zielonoświątkowym przeprowadzona została w dniach od 1 do 12 lutego 2010 roku. W trakcie prowadzonych rozmów i wywiadów usły-

kończyły się rozwodem, ale częściej długoletnim i szczęśliwym pożyciem małżeńskim. Osoba, która przeżyła takie doświadczenie latem 1994 roku, relacjonuje je tak:

siedziałem sobie na leżaku, patrząc w góry. Byłem rozżalony i trochę zawiedziony tym, co stało się w moim życiu. Miałem w pamięci kilkuletni bliski związek z kobietą, z którą planowaliśmy małżeństwo. Niestety, odeszła od Pana, a w rezultacie jej decyzji przestaliśmy się rozumieć i nasze drogi musiały się rozejść. Byłem zły na siebie, jak mogłem tak się pomylić i źle rozeznaczyć całą sprawę od początku. Kiedy tak wyrzucałem sobie i Bogu w myślach, usłyszałem na własne uszy głos, który powiedział: za rok o tej porze będziesz żonaty. Rozejrzałem się dookoła, ale nikogo nie dostrzegłem, a serce mówiło mi, że to głos Boga. Problem był taki, że nie chciałem wcale kolejnego związku, bałem się, że kolejnej pomyłki po prostu nie przeżyję. Nie miałem też pojęcia, kto miałby być tą osobą. Z jedyną przyjaciółką, jaką miałem, byłem w tamtej chwili pokłócony tak, że unikaliśmy nawet swojego widoku. Poprosiłem trzy osoby, co do których wiedziałem, że są prowadzone przez Ducha, o opinię na temat mojego doświadczenia. Miałem nadzieję, że mi zaprzeczą. Ku mojemu zdziwieniu we wszystkich trzech wypadkach uzyskałem potwierdzenie, że był to Boży głos²¹⁹.

Warto zaznaczyć, iż mój respondent dokładnie rok po relacjonowanym doświadczeniu religijnym zawarł związek małżeński, który w jego opinii szczęśliwie trwa już 15 lat.

Otrzymane bezpośrednio od Boga objawienie przemieniło radykalnie sposób myślenia tego młodego człowieka i wpłynęło na podejmowane później decyzje. W trakcie wywiadu opowiadał mi o szeregu doświadczeń religijnych stanowiących kontynuację wydarzeń na leżaku. W każdym z wyznań obecny był element „owładnięcia” zwieńczony relacją o bezpośrednim kontakcie z osobą Boga. Występowało też zawsze noetyczne objawienie, prowadzące w efekcie do zmiany osobowości respondenta (uważa on, iż proces terapeutyczny, którego miał doświadczać w osobistym kontakcie z Bogiem, był związany z „uzdrowieniem zranionych uczuć” oraz uwolnieniem jego sfery emocjonalnej, a także powrotem poczucia warto-

szalem świadectwo Pawła K. oraz Piotra M. dotyczące nieudanego w pierwszym i udanego związku małżeńskiego w drugim wypadku, zawartego na tzw. „Boży głos”.

²¹⁹ Cytowany fragment świadectwa jest zapisem nagranych wywiadu. W trakcie kwerendy udało mi się dotrzeć do świadków opisywanych przez respondenta, którzy potwierdzili fakty zrelacjonowane w wywiadzie.

ści, które w efekcie doprowadziły go do małżeństwa). Wydarzeniom tym towarzyszyły też intensywne objawy psychosomatyczne (spazmatyczny szloch oraz konwulsje w trakcie modlitwy, którym miał towarzyszyć dotkliwy ból mięśni)²²⁰. Po modlitwie respondent miał doświadczać poczucia wyzwolenia i odnowienia, któremu towarzyszyły bardzo pozytywne emocje, co w świetle przyjętych przeze mnie cech konstytutywnych pozwala tę relację zaliczyć do przypadków doświadczenia mistycznego.

Prorokowanie budzi również w środowisku zielonoświątkowym szereg kontrowersji związanych z możliwością występowania nadinterpretacji doświadczanych przeżyć oraz z opisywaną już niechęcią klasycznego pentekostalizmu do wszystkiego, co można określić przymiotnikiem „mystyczny”. Przykładem tego typu zachowań jest świadectwo Izabeli Turtoń, która zmęczona ekstatyczną duchowością z niechęcią wspomina swoje członkostwo w kieleckim Kościele „Wieczernik”:

Po jakimś czasie, przy każdej kolejnej wizycie jakiegoś „proroka” lub innego „namaszczonego” gościa, przeważnie z USA (a było ich całe mnóstwo... co rok to prorok), prosiłam gorąco Boga, żeby przypadkiem nikt mi nic nie „prorokował”, bo miałam już tego serdecznie dosyć. [...] Bardzo lubiano też „słuchać Pana” [...] Wieczernikowcy woleli jednak „słyszeć” – a to przez jakiś sen, a to proroctwo, a to wizję, [...]. Chyba nawet miały miejsce odwiedziny aniołów... Wszystko miało jakieś znaczenie, coś symbolizowało, do czegoś prowadziło, było prorocze. Nagminnie nadużywano zwrotu „to mówi Pan”, [...]. Wszyscy byliśmy namaszczeni, prorocy i apostołscy. Wciąż i wciąż zachęcano do prorokowania, a kazań na ten temat było mnóstwo, [...] Byliśmy jak Elias, Elizeusz, Samson, tańczyliśmy jak Dawid, wojowaliśmy jak Saul. [...] Akurat 9 lutego otwierano w mieście nowy supermarket. Kielce były obwieszone plakatami reklamowymi o treści: „9 lutego nastąpi przełom”. Nie trzeba było długo czekać, aż jakiś lider odniesie to oczywiście do sytuacji duchowej, czyli, że skończy się post i nastąpi w mieście wielkie „bum!” Gazeta, w której pracowałam, też wydrukowała taką reklamę na całą stronę, a akurat był u nas w pracy jeden z liderów i przeglądał prasę. Gdy zobaczył reklamę, powiedział z satysfakcją: „Patrz, jak nam prorokują!”. Odpowiedziałam, że nie widzę tu nic innego jak tylko reklamę nowego sklepu, co wyraźnie go zdziwiło, że mam tak małe duchowe poznanie²²¹.

²²⁰ Analiza fenomenu prorokowania w aspekcie teologicznym i psychologicznym w: G. Glas, *Introduction to Prophecy – Theological and Psychological Aspects*, [w:] *Hearing Visions and Seeing Voices – Psychological Aspects of Biblical Concepts and Personalities*, red. G. Glas, M.H. Spero, P.J. Verhagen i H.M. van Praag, Dordrecht 2007, s. 37-40.

²²¹ Szerzej w: I. Turtoń, *Byłam członkiem Wieczernika*, http://www.ulicaprosta.net/pl/s_bylam_czlonkiem_wieczernika.php, dostęp 25.06.2010.

W latach 90. XX wieku w wielu zborach zaangażowanych w rozwijanie daru proroczego zaczęto dostrzegać różnicę między osobami, w których życiu przejawia się dar proroctwa w sposób sporadyczny, a osobami, które zdaniem zielonoświątkowców otrzymały od Boga „urząd proroka”. Zanim osoby takie zostały wyszkolone do służby w polskich zborach, poszukiwano za granicą osób rozpoznawanych przez ich lokalne środowisko jako „urzędowi” prorocy. Osoby te były zapraszane do zborów celem udzielenia wskazówek uczącym się dopiero lokalnym prorokom. Jednym z ważnych dla polskiego środowiska zielonoświątkowego proroków jest Mike Bickle²²². Jego zdaniem osoby sprawujące urząd proroka działają na „wyższym nadprzyrodzonym poziomie”. Są to mężczyźni i kobiety, którzy regularnie miewają prorocze sny, widzenia, wizytacje aniołów, a także bezpośrednie spotkania z Bogiem. Zdaniem Bickle’a osoby takie stanowią o „potencjale lokalnego Kościoła”²²³. W Polsce organizuje się obecnie dość często specjalne szkolenia dla osób „posługujących się” darem proroctwa. Szkolenia prowadzą osoby praktykujące prorokowanie od wielu lat. O ile to możliwe, zaprasza się tam również w charakterze wykładowcy osobę piastującą „urząd proroka”. Spotkania mają różny okres trwania. Przykładowo, w 2008 roku Warsztaty Prorocze organizowane przez społeczność „Górna Izba” z Gorzowa Wielkopolskiego odbywały się w cyklu sześciu weekendowych zjazdów. Szkoła prorocza w Kielcach trwała dwa dni, od 3 do 4 czerwca 2010 roku. Podczas kieleckich sesji szkoleniowych dla proroków poruszono tematy: „uwielbienie i modlitwa wstawieniowa za Polskę”, „prorocza perspektywa dla Polski – słuchanie Boga”, „Polska a Izrael w kontekście czasów ostatecznych”. W czasie zajęć organizowano również warsztaty prorocze, podczas których w praktyczny sposób demonstrowano, w jaki sposób należy słuchać i rozpoznawać głos Boga oraz interpretować sny i wizje. By podnieść rangę tego typu szkoleń, zaprasza się często proroków znanych ze swoich świadectw oraz publikacji książkowych. Na szkoleniach jednym z bardzo popularnych w Polsce gości jest

²²² Mike Bickle jest Dyrektorem Międzynarodowego Domu Modlitwy w Kansas City, Missouri przy International House of Prayer (IHOP), 24-godzinnej służby „Uwielbienia z Wstawieniem w Duchu Przybytku Dawida”. Od 19 września 1999 roku modlitwa, nieustające wstawienie i post były kontynuowane przez 365 dni w roku.

²²³ M. Bickle, *Rozwój sfery proroctwa*, op.cit., s. 53.

John Paul Jackson²²⁴, którego wykłady cieszą się wśród polskich wsta-
wienników dużym powodzeniem. Świadczą o tym świadectwa uczestni-
ków Konsultacji Proroczych, które odbyły się w Karłowicach w dniach od
8 do 9 czerwca 2009 roku²²⁵.

Głównym mówcą Szkoły Rzeczywistości Nadprzyrodzonej „Cho-
dzić po wodzie” w Mikorzynie²²⁶ był „widzący prorok” Pat Holloran²²⁷,
który w opinii polskich środowisk związanych ze służbą proroczą jest
człowiekiem obdarzonym niezwykle darem „oglądania rzeczywistości
duchowej” na równi z fizyczną. W wyniku działalności Hollorana w Pol-
sce wzrasta wśród zwolenników ruchu Polska dla Jezusa zainteresowanie
warsztatami proroczymi. Bogdan Olechnowicz, pastor Chrześcijańskiej
Wspólnoty „Górna Izba” w Gorzowie Wielkopolskim, napisał:

wznowiliśmy warsztaty prorocze, których celem było aktywowanie i rozwija-
nie proroczego obdarowania. Zostaliśmy zaskoczeni, że niektórzy gotowi byli
przemierzyć odległość prawie 500 kilometrów, by przyjechać tylko na jeden
dzień (a dokładnie 8 godzin). To świadczy o ogromnym duchowym głodzie

²²⁴ John Paul Jackson jest założycielem Streams Ministries International. Od ponad
dwudziestu pięciu lat pomaga wierzącym odkrywać i rozwijać ich dary duchowe. Jako
lubiany nauczyciel, John Paul podróżuje po wielu krajach, nauczając o darze proroczym
oraz charakterze proroka, snach, wizjach i sferze ponadnaturalnej. W Polsce organizowane
były wielokrotnie konferencje z jego udziałem. Z przykładowym proroctwem „Doskonała
Burza” wygłoszonym przez Johna Paula Jacksona można zapoznać się w witrynie interne-
towej: <http://www.wieczernik.pl/aktualnosci/doskonala-burza-john-paul-jackson/>, dostęp
14.06.2010.

²²⁵ J.P. Jackson, *Konsultacje prorocze*, Karłowice 8-9.06.2009, dysk audio wydany
przez Kościół „Anastasis” w Legnicy. Materiał w archiwum autora.

²²⁶ P. Holloran, *Szkoła Rzeczywistości Nadprzyrodzonej „Chodzić po wodzie”*, Mi-
korzyn 16-22.08.2009, dysk audio wydany przez Kościół „Anastasis” w Legnicy. Materiał
w archiwum autora.

²²⁷ W serwisie internetowym Kościoła Bożego w Chrystusie czytamy: „Patrick Hol-
loran wraz z żoną Valerią są założycielami Harvest House International Ministries, świato-
wej apostołsko-proroczej służby, zawierającej również uwielbienie i nauczanie służące do
wyposażania «wojowników i czcicieli». Mieszkają w Western Michigan. Podróżują w kraju
i za granicą, wnosząc proroczy wgląd, proroczą, spontaniczną muzykę i uwielbienie, proro-
cze nauczanie i udzielanie Bożemu ludowi, aby uwolnić go od pokoleniowych przekleństw.
Ich posługa wyposaża również świętych do rozpoznania przeznaczenia ziemi, w której
mieszkają i pozwala rozpoznać powołanie kraju zgodne z doskonałą wolą Ojca w niebie.
Ich powołaniem jest prowadzić Ciało Chrystusa do myślenia pokoleniowego i przygotowa-
wanie generacji do poruszania się w wolności i autorytecie na podstawie Bożego Słowa”
– cytat pochodzi ze strony Kościoła Bożego w Chrystusie, <http://www.kbwch.pl/index.php>,
dostęp 14.06.2010.

i pragnieniu, by wyraźniej słyszeć głos naszego Boga. [...] Zostaliśmy zaproszeni przez zaprzyjaźnione kościoły do organizowania podobnych warsztatów w Warszawie. Odbędą się one w postaci 6 weekendowych spotkań, od soboty rano do niedzieli rano. Każde spotkanie, jak ufamy, będzie czasem duchowej inspiracji, głębokiego uwielbienia i uczenia się „zaglądania poza zasłonę”, w celu lepszego rozumienia duchowej rzeczywistości, która nas otacza²²⁸.

Zielonościwkowy obraz świata nasycony jest „otaczającą wierzącego duchową rzeczywistością”. Coś, co dla osoby niezaangażowanej jest czymś „ponad” czy „poza”, dla zielonościwka jest rzeczywistością „tuż obok”. Trzeba jednak podjąć pewien trud, żeby ją dostrzec, i temu właśnie służą organizowane w Polsce warsztaty prorocze. Analiza duchowości oraz treści zgromadzonych przeze mnie materiałów audio zawierających wykłady Pata Hollorana prowadzi do stwierdzenia występowania w jego wypadku permanentnego stanu mistycznego.

W trakcie zajęć w szkole proroczej można było usłyszeć świadectwa o doświadczeniach, które można zakwalifikować jako przeżycia mistyczne. Jednym z przykładów jest świadectwo Valerii Holloran, w którym opisuje, jak Jezus przychodził do niej wielokrotnie w sposób fizyczny i obejmując ją, przekazywał objawienie²²⁹. Pat Holloran wygłaszał prorocтва dotyczące całego spektrum zagadnień, od gospodarki i przewidywanego kursu złota, po opisy wizji z dziedziny „geografii duchowej” mające przybliżyć uczestnikom świat nadprzyrodzony. W trakcie szkoły uczestnicy mogli zapoznać się z całym bogactwem obrazów dotyczących angelologii, opisujących wygląd, rozmiar, uzbrojenie i funkcję wizytujących Mikorzyn aniołów. Uczestnicy szkoły mogli również dowiedzieć się czegoś więcej na temat towarzyszących im „osobistych” aniołów oraz długości i koloru ich mieczy (co miało związek z „obdarowaniem duchowym” oraz poziomem wiary poszczególnych obecnych na sali osób). Wierzący zachęcani byli niejednokrotnie podczas zajęć w szkole, by poznać i wykorzystać możliwości aniołów jako służebnych duchów posyłanych przez Boga, aby działać na planie fizycznym. W zielonościwkowej religijności plan fizyczny i duchowy istnieją tuż obok siebie, umożliwiając

²²⁸ B. Olechnowicz, *Warsztaty prorocze*, <http://warsztatyprorocze.wordpress.com/>, dostęp 5.10.2010.

²²⁹ P. Holloran, *Szkola Rzeczywistości Nadprzyrodzonej „Chodzić po wodzie”*, op.cit. Zapis audio nie zawiera daty wydarzenia opisywanego przez Valerię Holloran.

częste „przejścia” pomiędzy nimi. Ilustracją takiej anielskiej interwencji przytaczanej niejednokrotnie w polskich kazaniach na temat angelologii jest opis walk w Jerozolimie, podczas których anioł w bezpieczny sposób przeprowadził Lidię Prince przez linię frontu²³⁰. Zdaniem liderów ruchu Polska dla Jezusa prorocy mają również możliwość obserwowania demonów oraz wywierania wpływu na zjawiska pogodowe. Przykładem tak rozumianej aktywności jest świadectwo Wiesława Ziemby, pastora legnickiego zboru „Anastasis”, dotyczące walki duchowej stoczonej podczas spaceru po warszawskiej Starówce. 15 sierpnia 2008 roku, spacerując wraz z Holloranem, napotkali procesję religijną niosącą figurę Marii. Holloran opisuje, że kiedy rozejrzeli się dookoła, zobaczyli dużą liczbę demonów niewołających uczestniczących w procesji ludzi (według wielu polskich zielonoświątkowców kult maryjny jest praktyką o podłożu demonicznym, odwołującą wierzących od relacji z Bogiem w stronę ideolatrii). By przeciwdziałać takiej, zdaniem zielonoświątkowców, demonicznej aktywności, zaczęli „prorokować” i w „autorytecie nadanym przez Boga” proklamowali, że pogoda zmieni się tak, iż uniemożliwi kontynuację procesji. Ziembra i Holloran wierzą, że ich interwencja spowodowała w ciągu następnych 30 minut burzę z wyładowaniami atmosferycznymi, która zmusiła do przerwania warszawskiej procesji²³¹.

Można zauważyć, że pentekostalny ruch prorocki wykazuje wiele strukturalnych podobieństw do praktyk znanych z szamanizmu²³², nawiązując do doświadczenia pierwotnego, cechującego się myśleniem prelogicznym (mitycznym). *Bricolage*²³³, tworzony przez osoby prezentujące taką

²³⁰ D. Prince i L. Prince, *Spotkanie w Jerozolimie*, Gorzów Wielkopolski 2009, tłum. A. Nikodem, s. 174-185. W latach 90. XX wieku wypowiedzi Dereka Prince’a dotyczące demonologii i angelologii traktowane były w normatywny sposób przez wiele polskich zborów.

²³¹ *Mikorzyn 2010 Szkoła Prorocza*, Kielce 2010, zapis audio świadectwa, 26.07.2010, w archiwum autora.

²³² Szamanizm stanowi szczególną formę religii, polegającą na wyodrębnieniu w społeczeństwie określonych osób – szamanów, którym przypisuje się zdolność bezpośredniego nawiązania kontaktów z duchami: „Szamani nie wierzą w duchy. Szamani z nimi rozmawiają, wykorzystują je. Nie wierzą oni bardziej w duchy niż w to, że mają dom, by w nim mieszkać, lub że mają rodzinę. To bardzo ważna sprawa [...]”. Szerzej w: *Shamanic Healing: We Are Not Alone. An Interview of Michael Harner by Bonnie Horrigan*, „Shamanism” 1997, t. 10, nr 1.

²³³ Szerzej o *bricolage*’u w: C. Lévy-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 2004.

ekstazy duchowość, komponuje „porządek świata z materiału”, jaki jest mu dostępny bezpośrednio, z własnych obserwacji. Regułą w przypadku myślenia mitycznego jest posługiwanie się środkami będącymi akurat „pod ręką”, dobieranie celu do posiadanych środków i możliwości²³⁴. Podstawową zasadą takiego myślenia, określanego przez Lévi-Straussa jako „nieoswojone”, jest jedność rzeczywistości. Brak tu podziału na świat naturalny i nadnaturalny – oba przenikają się wzajemnie, stanowiąc o sile oddziaływania narracji mitycznej²³⁵. Nieoswojona myśl wizji proroczej działa swobodniej, ponieważ tworzy swoje własne struktury, w przeciwieństwie do nauki, która operuje w ramach struktur już istniejących. Można pokusić się o stwierdzenie, że język ruchu prorockiego wykazuje cechy myślenia prelogicznego. Różnice pomiędzy współczesnym prorokiem dojeżdżającym do pracy wrocławskim tramwajem a prehistorycznym szamanem wynikałyby jedynie z kontekstu kulturowej odmienności dostarczającej wierzącemu znaczeń i definicji. „Duchowe pojmowanie rzeczywistości” powoduje, że w świadomości zielonoświątkowców, pomimo życia w zsekularyzowanej, odmagicznionej kulturze, reaktywowane zostały pewne wzorce ujmowania rzeczywistości właściwe dla kultur pierwotnych.

15 sierpnia 2009 roku podczas zajęć w szkole proroczej Holloran wygłaszał prorocstwo dotyczące Polski. Przekaz „woli Bożej” pochodzić miał, jego zdaniem, z istniejącej w duchowym świecie „księgi przeznaczenia dla Polski”. Całość orędzia została ujęta przez proroka w metaforach walki i zdobywania²³⁶. W trakcie wygłaszania tego prorocstwa ustawiły się przed

²³⁴ K. Turska, *Logika i czary, czyli o podwójnym systemie wyjaśniania świata*, http://krytyka.org/pokaz_pracnaukowa.php?id=38, dostęp 14.06.2010.

²³⁵ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 73.

²³⁶ Tekst prorocstwa Hollorana pochodzący z istniejącej, jego zdaniem, w świecie duchowym „księgi przeznaczenia dla Polski”. „Powstanie Warszawskie to był zaledwie początek. Nadszedł czas na kolejne powstanie, ale tym razem będzie ono miało wpływ nie tylko na rzeczywistość naturalną, ale także na rzeczywistość ponadnaturalną. Ludzie Boży powstaną jako armia, która będzie na tyle silna w Panu, że jej duchowa determinacja będzie alarmem dla duchów wroga na polskiej ziemi – duchów, które trzymają ludzi w ubóstwie, poczuciu niskiej wartości i braku wizji dla przyszłych pokoleń. Ta ciemność będzie alarmem. Lecz wiedźcie, że Pan jest z wami, i wróg wie, że nadszedł właśnie ten czas, którego on tak bardzo się bał. Dzisiaj ciemność ma upaść przed waszą światłością. To jest moje Królestwo w Was! Dziś, tak jak w czasie powstania przeciwko złu na tle narodowym, Polacy będą walczyć za Polskę i jej przeznaczenie! Minął czas walki w obronie innych. W Polakach powstaje barbarzyński wojownik, który będzie walczył o Polskę. Polacy odniosą sukces we wszystkich swoich planach, które Ja daję prawdziwym liderom

frontem sceny osoby wykonujące w synchroniczny (zgodny z rytmem muzyki granej w tym czasie przez zespół uwielbienia) sposób ruchy mające ilustrować proroczo nadchodzące wydarzenia²³⁷. W czasie tego specyficznego rodzaju tańca pojawiły się przed frontem sceny dwie młode kobiety bijące pokłony oraz naśladowujące ptasie ruchy, co prawdopodobnie miało odwoływać się do biblijnej symboliki orłów (Iz 40, 31)²³⁸. Kobiety unosiły ze sobą w tańcu polską flagę narodową²³⁹. Rola Hollorana była zbliżona do działań

tego rządu. Liderom, którzy budują moje królestwo, a nie swoje własne. Ludzie Mojego Serca – powstańcie i róbcie to, co jest napisane w księdze przeznaczenia dla Polski. Obejmijcie dowództwo jako ojcowie pokoleń. Ja, Pan, objawię prawdziwych apostołów, którzy powstaną w moich rękach. Deklaracje moich intencji, jakie mam względem ludzi, którzy będą dążyć do tego, aby zająć ziemię, która jęczy, aby synowie i córki Najwyższego Boga wzięły ją w posiadanie. Nie czekajcie dłużej na kogoś innego, aby powstał i dokonywał cudów nieba na tej ziemi. Teraz wy musicie się zdecydować na to, aby to czynić! Czynić to, co jest niemożliwe. Dlatego, że Ja Jestem Bogiem tej ziemi! Mój Duch będzie miał wolność w ziemi, którą stworzyłem jako dziedzictwo dla mojego Syna. Zamknijcie drzwi przeszłości i wyjdźcie z ukrycia. Niech świat zobaczy, że Ja Jestem w Polsce, aby tu pozostać! Tak, aby mieszkać w ziemi, która na nowo jest oddawana mojemu sercu, mojej woli i w moje ręce. Moc, którą macie w sobie i która was wspiera jest większa niż teraz sobie zdajecie sprawę. Jesteście tacy, jacy myślicie, że jesteście w sercu. [...] Idźcie tą drogą i chodźcie w zwycięstwie”. Proroctwo Pata Hollorana opublikowane w: <http://www.wieczernik.pl/aktualnosci/pat-holloran-warszawa-15-sierpnia-2009/>, dostęp 15.06.2010.

²³⁷ Taniec w życiu społeczeństw pierwotnych odgrywał bardzo istotną rolę. Wyrażając formę życia duchowego, był ważnym sposobem uzyskiwania stanów mistycznych. Rozwój duchowości wyznaczał nowe funkcje tańca. Celem tańców rytualnych bądź szamańskich może być nawiązanie kontaktu z duchami opiekuńczymi lub bóstwami, odpędzenie złych mocy, przywrócenie duszy czy przeżycie proroczej wizji. Tego typu cele towarzyszyły większości tańców etnicznych wywodzących się bezpośrednio od tańców szamańskich, wykonywanych w ważnych dla społeczności momentach. W mitach kosmogonicznych taniec pełni rolę czynnika sprawczego bądź jednego z elementów aktu kreacji. Strukturalne podobieństwo odnajdziemy w tańcach syberyjskich (podczas obrzędu kamłania) i tańcach lapońskich szamanów, mistyków muzułmańskich (tańczący derwisze z bractwa maulawijja) oraz tańcach rosyjskich chłystów, chasydów w judaizmie czy zielonoświątkowców. Szerzej o tańcu sakralnym w: M. Banek, *Taniec sakralny*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, op.cit., t. 9, s. 224-228.

²³⁸ Warto przytoczyć w tym miejscu obserwację Jerzego Wasilewskiego dotyczącą tańca derwiszów. Wznoszenie prawej ręki i opuszczanie lewej oraz towarzyszące skłony głowy derwisza wyrażają istotę dziejowego procesu mistycznego zjednoczenia — przyjęcie boskiej emanacji i przekazanie jej w dół, ku ziemi. Bardzo podobne reakcje psychosomatyczne towarzyszyły proroctwom i duchowym tańcom w trakcie Szkoły Rzeczywistości Nadprzyrodzonej w Mikorzyńcu. Szerzej o symbolice tańca derwiszów [w:] J. Wasilewski, *Podróże do piekieł...*, op.cit., s.142.

²³⁹ Plik filmowy dostępny jest na stronie internetowej Kościoła „Wieczernik” w Kielcach, <http://www.wieczernik.pl/aktualnosci/pat-holloran-warszawa-15-sierpnia-2009/>, dostęp 15.06.2010.

ności szamana²⁴⁰, który usiłuje zachować równowagę pomiędzy rzeczywistością widzialną i niewidzialną. Będąc dostawcą informacji o zaświatach, a jednocześnie negocjatorem, szaman posługuje się trzema strategiami: toczy dialog z siłami duchowymi, walczy z nimi lub wymienia wartości²⁴¹. Podobnie Holloran, by zyskać noetyczny przekaz, musi, jego własnym zdaniem, przebijać się w duchowej walce przez lokalnie występujące opozycyjne siły duchowe, by dotrzeć do miejsca, gdzie odbiera od Boga objawienie²⁴². Mircea Eliade twierdzi, że powołaniu mistycznemu odpowiada na poziomie religii prymitywnych powołanie „znachora” lub szamana²⁴³. Jedną ze specyficznych cech mistycznego doświadczenia jest przypisywanie znaczenia osobistemu doświadczeniu. Osoby o takich umiejętnościach przeznaczone są, zdaniem Eliadego, do uczestnictwa w doświadczeniu religijnym bardziej intensywnym od dostępnego reszcie wspólnoty.

Według Eliadego dostęp do doświadczenia mistycznego uzyskiwany jest w wyniku osobistej decyzji poszukiwania mocy religijnych lub też wskutek wezwania przez istoty nadludzkie. Takie bezpośrednie doświadczenie Boga zrelacjonowane przez Hollorana w trakcie szkoły proroczej w Mikorzynie zawiera cechy konstytutywne doświadczenia mistycznego opisywane przeze mnie w tej książce. Jako ilustracja „opozycji demonicznej” towarzyszącej otrzymywanemu od Boga przekazowi przytaczany jest przez zielonoświątkowców opis z Księgi Daniela: odpowiedź na skierowane do Boga pytanie powstrzymywana była przez okres 21 dni. Kiedy wreszcie anioł niosący odpowiedź dotarł do proroka, oznajmił, że Bóg usłyszał jego modlitwę i wysłał odpowiedź już pierwszego dnia, jednak

²⁴⁰ Mircea Eliade zdefiniował szamana jako wielkiego mistrza ekstazy. Trzeba tu podkreślić, iż ekstazy tym różni się od chorego umysłowo, że panuje nad sobą, kontroluje swe stany transowe oraz zwykle cieszy się doskonałym zdrowiem fizycznym i wysoce rozwiniętymi zdolnościami umysłowymi w okresach nietransowych. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2000, s. 83-84. Por. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.

²⁴¹ A. Szyjewski, *Etologia religii*, op.cit., s. 351.

²⁴² P. Holloran, *Szkola Rzeczywistości Nadprzyrodzonej...*, op.cit. „Szaman dzięki swojemu «podwójnemu wzrokowi» widzi zarówno duchy, jak i bóstwa, wchodzi w bezpośredni z nimi kontakt, stojąc niejako przed samym ich obliczem składa ofiary. [...] Szaman daje swojej społeczności poczucie obcowania ze światem duchów”. Por. J. Wasilewski, *Podróż do piekieł...*, op.cit., s. 95.

²⁴³ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 17.

została ona zatrzymana przez „lokalną zwierzchność demoniczną”, przedstawioną na kartach Biblii jako księżę królestwa Persów (Dn 10, 12-20). Ponieważ wysłany przez Boga anioł nie mógł samodzielnie pokonać szatańskiej zwierzchności, w konflikt zaangażował się Michał Archanioł i dopiero dzięki jego interwencji posłaniec mógł dotrzeć do Daniela.

Bardzo istotnym darem obecnym w ruchu zielonoświątkowym jest „rozdzielanie duchów” (*diakriseis pneumaton*). Zdaniem pastora Czajki dar „duchowego rozdzielania” jest nieodzowny dla wierzącego, gdy idzie o dziedzinę duchową, a szczególnie dla chrześcijanina, który został postawiony na odpowiedzialnym stanowisku przewodnictwa kościelnego²⁴⁴. Według Donalda Gee:

dla człowieka napelnionego Duchem Świętym i dla zborów, w których dary Ducha mają swoją manifestację, cały świat duchowy jest bardzo realny. Musi być sprawą oczywistą, że zwiększonemu otwarciu oczu na rzeczywistość mocy szatańskich będzie towarzyszyć zwiększona wizja duchowa, która umożliwi rozpoznawanie spraw Bożych. Szczęśliwy ten chrześcijanin, szczęśliwy ten zbor, który wychodzi na spotkanie tych duchowych rzeczywistości w czuwaniu, a także z wiarą, że Bóg będzie zawsze strzegł zboru nabytego własną krwią Chrystusa²⁴⁵.

Dla polskich zielonoświątkowców dar rozdzielania duchów ma stanowić pewnego rodzaju zabezpieczenie przed duchowymi manifestacjami pochodzącymi z inspiracji szatana²⁴⁶. Taki dar jest czasem opisywany jako nadnaturalna zdolność ujrzania lub rozpoznania w inny sposób tego, co się rozgrywa w sferze duchowej. W trakcie takiego doświadczenia noszącego znamiona mistycznej wizji pojawiają się wierzącym anioły i demony. Nierzadko są to wizje Jezusa, podczas których następuje przekaz noetyczny. Pozycja objawiających się aniołów, zajmujących miejsce po prawej lub lewej stronie osoby przekazującej objawienie, jest interpretowana jako potwierdzenie lub zaprzeczenie słowom rozeznawanego prorocтва. Zdaniem pastorów obecnych podczas szkoły proroczej istotna jest również paleta kolorów towarzyszących takiemu objawieniu, pozwalająca

²⁴⁴ E. Czajko, *Dary Ducha Świętego*, w: <http://www.chn.kz.pl/index.php?id=artykuly&link=2008/03-04/naszawiara.html>, dostęp 11.10.2010.

²⁴⁵ D. Gee, *Co do darów duchowych...*, „Kalendarz Chrześcijanina” 1973, s. 274.

²⁴⁶ R. Ulonska, *Dary Ducha Świętego...*, op.cit., s. 102-103.

na przybliżone, procentowe określenie, ile w przekazywanym objawieniu jest ludzkiej, emocjonalnej domieszki²⁴⁷.

Na zajęciach szkoły proroczej w Mikorzynie (16-22 sierpnia 2009 roku) przedstawiano wizje towarzyszące uwielbieniu. Jedną z nich opisywała znaczenie poszczególnych dźwięków granych przez zespół muzyczny, co miało ilustrować możliwość przeprowadzenia weryfikacji, czy uwielbienie toczy się „według prowadzenia Ducha Świętego”. Wizja opisuje między innymi, w jaki sposób Jezus przemieszczał się po scenie, nakładanie przez Niego rąk na poszczególnych muzyków oraz moment, kiedy Jezus przejmuje kontrolę nad muzykami. W relacjonowanej wizji Jezus wyjmując z własnej klatki piersiowej serce i wkładając je w klatkę piersiową perkusisty, który zaczyna grać puls bijącego serca. Interpretacja tej wizji na późniejszym wykładzie była taka, że Bóg pragnął w ten sposób – za pomocą dźwięku – objawić zebranym swoje ojcowskie serce²⁴⁸.

Dar rozróżniania duchów ma pozwolić wierzącemu na zdiagnozowanie sytuacji, w której się znajduje. Zielonoświątkowcy wierzą, że w ich życiu duchowym zdarzają się przypadki epifanii. Ponieważ tak było w Biblii, więc tak może być i teraz. Taka możliwość interpretowana jest w zielonoświątkowym języku jako „biblijna”²⁴⁹. Będąc otwartymi na doświadczenie bezpośredniego spotkania z sacrum, zielonoświątkowcy obawiają się równocześnie możliwości „zwiedzenia” ich przez duchy demoniczne przybierające w ich wizjach postać „anioła światłości” lub samego Jezusa. Jeden z czołowych w Polsce liderów uwielbienia twierdził w wywiadzie, że należy zachęcać wierzących do modlitwy w zborze o otwarcie oczu na

²⁴⁷ P. Holloran, *Szkola Rzeczywistości Nadprzyrodzonej...*, op.cit.

²⁴⁸ *Mikorzyn 2010 Szkoła Prorocza*, Kielce 2010, zapis audio wykładu dotyczącego interpretacji uwielbienia zagranej 25 lipca 2010 roku w Mikorzynie. Wykład poruszał również konsekwencje niewłaściwego zrozumienia i rozeznania „słowa od Pana” oraz zapisów dokonywanych w duchowej „Księdze wspomnień”, a także znaczenia kolorów niebieskiego, szarego i czarnego. Nagranie z 26 lipca 2010 roku, w archiwum autora.

²⁴⁹ „Biblijna” oznacza tutaj zgodną z zasadą *sola scriptura*, przy czym należy pamiętać, że fragmenty biblijne interpretowane są zawsze przez wierzących zgodnie z lokalnie obowiązującą w zborze teologią. Zwykle początkiem uznania jakiegoś fenomenu za biblijny jest odnalezienie w tekście Pisma Świętego podobnego wydarzenia. Kiedy taki fragment uda się odnaleźć, wówczas następuje jego duchowo-teologiczna interpretacja, której celem jest wskazanie wierzącym jego aktualnego znaczenia.

świat nadprzyrodzony²⁵⁰, co ma im pozwolić na „duchowe rozeznanie” oraz zapoznanie się z „aktualną nadprzyrodzoną sytuacją” i okolicznościami, a co za tym idzie na wykorzystanie uzyskanej w ten sposób wiedzy, by lepiej „zabezpieczyć potrzeby zboru”. W relacji lidera pojawiały się wątki mistyczne silnie naznaczone sensualizmem obrazowania. Jego opowieść o bardzo trudnej sytuacji związanej z pracą zawodową i osobistymi problemami finansowymi przeplatana była świadectwami o widzeniach, w trakcie których mógł zobaczyć i usłyszeć hufce śpiewających aniołów wysłanych przez Boga, by go wspierać. Jego zdaniem przykładem takiego „proroczego otwarcia oczu na rzeczywistość duchową” jest oblężenie przez Aramejczyków miasta Dotan:

Kiedy sługa męża Bożego wstał rano i wyszedł, oto wojsko razem z końmi i rydwanami otaczało miasto. Wtedy sługa jego powiedział do niego: „Ach, panie! Jakże postąpimy?” Odpowiedział: „Nie lękaj się, bo liczniejsi są ci, co są z nami, aniżeli ci, co są z nimi”. Potem Elizeusz modlił się tymi słowami: „Panie! Racz otworzyć oczy jego, aby widział”. Pan otworzył oczy sługi, a on zobaczył: oto góra pełna była ognistych rumaków i rydwanów otaczających Elizeusza (2 Krl 6, 15-17 – BT).

Fenomen opisywany przez zielonoświątkowców jako dar rozróżniania pozwala im również, jak wierzą, na zdiagnozowanie rodzaju złego ducha dręczącego jakąś osobę oraz odróżnienie takiego ataku demonicznego od choroby psychicznej. Zielonoświątkowcy twierdzą, że – słysząc wyraźnie głos Boży oraz mając wgląd w sferę duchową poprzez codzienną lekturę Biblii oraz uległość wobec wskazówek interpretowanych przez nich jako kierownictwo Ducha Świętego, a także dzięki wsparciu bardziej doświadczonych w wierze chrześcijan – udaje im się oddzielić autentyczne, ich zdaniem, fenomeny duchowe od emocjonalnych uniesień. Szczególną wagę przywiązują zielonoświątkowcy do zgodności objawień, praktyk oraz przeżywanych doświadczeń religijnych z tekstem Biblii. Według Katarzyny Polańskiej z Kościoła Centrum Chrześcijańskie „Miecz Ducha” w Kaliszu

²⁵⁰ Wywiad swobodny z liderem uwielbienia przeprowadzony w trakcie X Warsztatów muzycznych z zespołem NEW LIFE’em, Turno-Brzeźce k. Białobrzegów Radomskich, 15 listopada 2009 roku.

Bóg nie mówi czegoś zupełnie innego do nas, a czegoś innego na kartach Biblii. Nawet, jeśli to, co słyszymy, jest bardzo wyraźne i atrakcyjne, w wypadku sprzeczności ze Starym i Nowym Testamentem musimy to kategorycznie odrzucić. Bardzo ważne jest również, by rozumieć, że Bóg mówi do każdego swojego dziecka, a nie jedynie do wybranych. Brak poczucia wartości czy lęk przed zwiedzeniem nie może nas okraść z tak wielkiego błogosławieństwa, jakim jest słyszenie Jego głosu²⁵¹.

Jak twierdzi Reinhold Ulonska, człowiek, który oderwał się od Słowa Bożego, „znajduje się na bezdrożach”, a rozstrzygnięcia, których miarą jest np. filozofia, są jedynie źródłem duchowego fałszu. Czasem fałszywe duchy mogą manifestować się poprzez osoby, które przez swoje „w miarę święte życie”, miłość bliźniego czy żarliwość wywołują zupełnie pozytywne wrażenie²⁵². W takich wypadkach właśnie dar rozróżniania duchów ma znaczenie dla uchronienia członków zboru przed tzw. zwiedzeniem.

Przywołane powyżej fenomeny identyfikowane przez wielu zielonoświątkowców jako dary duchowe powinny, ich zdaniem, służyć zawsze „zbudowaniu” pojedynczych wierzących oraz Kościoła jako społeczności wiernych. Towarzysząc zwiastowaniu Słowa, stanowią dla nich znak, że Bóg nie jest „niemym bożkiem”, nabożeństwo zaś powinno być okazją do „objawienia Jego mocy”. Bardzo silnie postuluje się, że ludzie powinni przeżyć to, że Bóg jest naprawdę obecny pośród nich i „pozwala im doświadczać Jego obecności”. Trzeba tu jednak zaznaczyć, iż polskie środowiska zielonoświątkowe prezentują bardzo zróżnicowane stanowiska co do kratofanicznych manifestacji charyzmatycznych fenomenów. Ich nasilenie oraz temperatura zależne są zawsze od lokalnego przywództwa zboru. Taki stan rzeczy jest m.in. powodem migracji zwolenników, a także przeciwników określonych zachowań pomiędzy poszczególnymi zborami²⁵³. Pomimo różnic w teologicznych interpretacjach przeżywanych doświadczeń religijnych, wszystkich zielonoświątkowców łączy przeoko-

²⁵¹ K. Polańska, *SMS od Boga*, <http://ww1.mieczducha.pl/czasopismo/?artykul=101>, dostęp 12.10.2010.

²⁵² R. Ulonska, *Dary Ducha Świętego...*, op.cit., s. 105.

²⁵³ Przedstawiciele bardziej klasycznych poglądów pentekostalnych opuszczają czasem swoje macierzyste wspólnoty „zmęczeni”, ich zdaniem, niezrozumiałymi zachowaniami. Jako przykład tego typu migracji przywołać można świadectwo Izabeli Turtoń, *Byłam członkiem Wieczernika*, http://www.ulicaprosta.net/pl/s_bylam_czlonkiem_wieczernika.php, dostęp 25.06.2010.

nanie, że Duch Święty jest mocą, przez którą Jezus ma „objawiać swoje działanie” i która skłania ludzi do „słuchania Go”²⁵⁴.

Zielonoświątkowe doświadczenie darów Ducha Świętego w swych najintensywniejszych formach jawi się w świetle przyjętych przeze mnie kryteriów jako doświadczenie mistyczne rozumiane przez charyzmatyków jako stan najgłębszego spotkania Boga z człowiekiem. Im głębiej zielonoświątkowiec zanurza się w tajemnicy tego spotkania, tym bardziej przeżywa szczęście nim wywołane. Zielonoświątkowcy deklarują, że chcą codziennie przebywać w stanie duchowego uniesienia. Sama myśl o „wyjściu z obecności Bożej” napawa ich niechęcią wynikającą z konieczności rozstania²⁵⁵. Taka sytuacja wydaje się analogiczna do tej w relacji zamieszczonej w *Dzienniczku* siostry Faustyny Kowalskiej:

Dusza moja jest czasami w takim stanie – muszę tu użyć porównania: dwóch szczerych przyjaciół, jeden z nich wyprawia wielką ucztę i zaprosił na nią swojego przyjaciela; jeden się cieszy i drugi się cieszy, ale godzina uczy jest oznaczona. – A więc te chwile przed samą łaską są tak gwałtowne, że trudno mi je opisać. Cechuje je bolesna tęsknota i żar miłości. Czuję, że jest Pan, a nie mogę się w Nim pogрузić zupełnie, bo godzina jest oznaczona. Nieraz jestem przed taką chwilą łaski zupełnie ogołocona – umysł, wola i serce; zostaję sama jedna i czekam na jednego Boga. On to sam sprawia we mnie przed przyjściem Swoim (Dz. 1100)²⁵⁶.

Pomijam tutaj katolickie ujęcie prezentowanego zjawiska, a także standardy moralne, jakimi powinni cechować się wierzący praktykujący duchowość pentekostalną. W przedstawionej powyżej charakterystyce darów duchowych obecnych w polskim pentekostalizmie uwzględniłem jedynie najczęściej spotykane w zborach fenomeny. Lista charyzmatów w praktyce duchowości pentekostalnej jest bardzo długa i związane są one z poszczególnymi wiernymi, interpretującymi je teologicznie według poglądów lokalnego zboru. Wybrałem przykłady pozwalające zaliczyć ruch zielonoświątkowy, a przynajmniej jego część, do mistyki ludowej. Wydaje się jednak, że podane przykłady dają możliwość łatwego wskazania w tych fenomenach cech konstytutywnych doświadczenia mistycznego, opisanych wcześniej jako: radykalne owładnięcie, idea całości, objawy psychosomatyczne oraz

²⁵⁴ R. Ulonska, *Dary Ducha Świętego...*, op.cit., s. 7.

²⁵⁵ S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s. 23.

²⁵⁶ F. Kowalska, *Dzienniczek*, Kraków 1981.

całkowita przemiana prowadząca w efekcie do tzw. nowego życia. W wielu przypadkach przeżywana w ten sposób ekstaza stała się sposobem konsumowania sacrum, ciało zaś stało się odbiorcą wrażeń, które spożywa i trawi przeżycia, będąc jednocześnie narzędziem przyjemności²⁵⁷.

3.5. Motyw podróży w mistyce pentekostalnej

Środowiskiem szczególnie otwartym na doświadczenia religijne typu mistycznego jest ruch Polska dla Jezusa. Ruch powstał pod koniec 1998 roku jako inicjatywa kilku polskich pastorów i misjonarza pochodzącego z USA. Jest to ponaddenominacyjna organizacja łącząca wiernych różnych ugrupowań kościelnych i wspólnot. Celem powołania takiego ruchu było wezwanie ludzi wierzących, by „zjednoczeni w pokoju i miłości” razem „stanęli w modlitwie, walcząc o duchowy przełom w Polsce”. Wprawdzie sama idea ruchu powstała w 1998 roku, jednak przygotowania trwały już wiele lat wcześniej. Genezy można szukać jeszcze w latach 80. Wszystko zaczęło się od budowania bliskich relacji między ludźmi o podobnych poglądach i pragnieniach dotyczących Kościoła w Polsce. Byli to: Anatol Matiaszuk, Andrzej Nędzusiak, Bogdan Olechnowicz, Wiesław Ziemia, Jerzy Rycharski, Edward Pawłowski, Irena Stankiewicz, Mirosław Szatkowski oraz Rick Watkins. W roku 1995 pojawił się pomysł utworzenia forum modlitwy wstawienniczej, a jego gorącymi orędownikami stali się nieżyjący już Rick Watkins oraz Anatol Matiaszuk. Nowo powstałe forum skierowane było do liderów i pastorów różnych Kościołów i wspólnot. W maju 1995 roku około 35 osób wzięło udział w pierwszym dwudniowym spotkaniu modlitewnym o przebudzenie w Polsce zorganizowanym w siedzibie Warszawskiego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Radości pod Warszawą. W chwili obecnej w bazie adresowej zarejestrowanych jest ponad 2300 osób, które biorą udział w różnego rodzaju przedsięwzięciach organizowanych przez ruch. Osoby te pochodzą z różnych środowisk kościelnych. Najczęściej są to osoby związane z Kościołem Zielonoświątkowym, Kościołem Bożym w Chrystusie, tzw. wolnymi Kościołami, katolickim ruchem charyzmatycznym oraz Kościołem baptystycznym. Liczba uczestników konferencji organizowanych przez ruch

²⁵⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesne przygody ciała*, Toruń 1995, s. 90-91.

Polska dla Jezusa jest różna i zależy od terminu oraz tematu organizowanego spotkania. Według Norberta Palimąki w „najmniejszej konferencji” brało udział 600, a w największej ok. 1200 osób. Na konferencyjnych listach rejestracyjnych udało się w trakcie kwerendy zidentyfikować blisko 120 lokalnych społeczności i zborów, jednak nie wszyscy uczestnicy podawali w formularzach dane o przynależności denominacyjnej.

W dniach od 25 do 31 lipca 2010 roku odbyła się w Mikorzynie kolejna szkoła prorocza, zorganizowana przez kielecki Kościół „Wieczernik”. Oprócz pastora Jacka Sierki w jej organizację zaangażowani byli m.in. pastor Irena Stankiewicz, Edward Ćwierz oraz pastor Wiesław Ziemba z ruchu Polska dla Jezusa. Obecność tych polskich pastorów na warsztatach oraz ich komentarze do fenomenów towarzyszących zajęciom uwierzytelniać miały uczestnikom prorockie przekazy Pata Hollorana. W czasie zajęć ponad 500 osób pochodzących z różnych polskich Kościołów zielonoświątkowych zachęcano do wcześniejszych „częstszych wizyt w niebie”:

Nie powinniście czekać aż umrzecie, aby doświadczyć nieba, musicie stać się ponadnaturalnymi ludźmi, którzy docierają do nieba wielokrotnie [...] niebo jest czymś, w czym powinniśmy uczestniczyć już teraz. Wierzę, że sfera prorocza jest kluczem do tego. Przygotujcie się na te doświadczenia teraz, być może doświadczycie tego jeszcze w tym tygodniu²⁵⁸.

W trakcie konferencji w Mikorzynie uczestnicy zachęcani byli do otwarcia się na doświadczenie „porwania do nieba”, którego opis znajduje się w Drugim Liście do Koryntian (12, 2-4). Opis współczesnego doświadczenia tego typu znajduje się w książce *Tylko miłość sprawia cuda*²⁵⁹ promowanej przez ruch Polska dla Jezusa. Autor opisuje w niej m.in. swoje doświadczenia związane z wizją „spaceru po złotych ulicach niebieskiego Jeruzalem”, zachwyca się kolorami, których nigdy wcześniej nie widział, oraz muzyką, jakiej nigdy wcześniej nie słyszał:

²⁵⁸ *Mikorzyn 2010 Szkoła Prorocza*, Kielce 2010, płyta CD z zapisem wszystkich sesji w archiwum autora.

²⁵⁹ M. Chavda, *Tylko miłość sprawia cuda*, tłum. O. Pomałecka, Gorzów Wielkopolski 2007. Popularność wymienionych w tekście publikacji książkowych ustalona została na podstawie danych uzyskanych w hurtowni literatury i muzyki chrześcijańskiej „JACK” z Ustronia, chrześcijańskiej księgarni Dobry Skarbiec z Warszawy, księgarni oraz Wydawnictwa „W Wyłomie” z Gorzowa Wielkopolskiego oraz kieleckiego wydawnictwa Rhema.

Było to nieopisane zjawisko. [...] Miałem wrażenie, że każdy z moich zmysłów trwał z nią w doskonałej harmonii. Tak naprawdę całe moje ciało stanowiło jedność ze wszystkim, co znajdowało się dookoła mnie – roślinnością, światłem, kolorami, muzyką. I choć one wszystkie różniły się od siebie – trwały ze sobą w harmonii. W jakiś sposób byłem częścią tego wszystkiego. Częścią splendoru, harmonii i perfekcji. Nie tylko postrzegałem, słuchałem i nasycam się urokami otaczającego mnie świata – byłem z nim zintegrowany. [...] W jakiś dziwny sposób byłem ich częścią, a one – częścią mnie²⁶⁰.

Dalsza część relacjonowanego przeżycia to spotkanie z Jezusem, w wyniku którego autorowi wspomnianej książki przekazane zostało objawienie, co spowodowało jego wewnętrzną przemianę: „wiedziałem, że zmiana, jaka dokonała się we mnie, była zupełna. Minęło jeszcze sporo czasu, zanim zrozumiałem wszystkie konsekwencje tego, co się wydarzyło”²⁶¹. Podobne świadectwa nacechowane deklarowaną niewypowiedzalnością, jakością noetyczną oraz relacjami o całkowitej przemianie życia Reesa Howellsa opisuje Norman Grubb²⁶².

W tym miejscu po raz kolejny trzeba podkreślić, iż przykłady oraz świadectwa zaczerpnięte z tego typu wydawnictw przytaczane są w trakcie kazań polskich pastorów i mają zachęcić wiernych do aktywnego zaangażowania się w pracę na rzecz ogólnonarodowego przebudzenia. Zdaniem pastora Bogdana Olechnowicza tego rodzaju doświadczenia („wzięcia w posiadanie przez Ducha Świętego”) powinny stanowić inspirację i pouczenie dla polskich wierzących²⁶³. Zdanie Olechnowicza nie jest odosobnione, a w publikacjach zamieszczanych w różnego rodzaju mediach chrześcijańskich o pentekostalnej proveniencji często można spotkać opisy zachęcające do tego typu doświadczeń²⁶⁴.

²⁶⁰ M. Chavda, *Tylko miłość sprawia cuda*, op.cit., s. 41-46. Kolejne doświadczenia opisane jako „tornado Ducha” oraz „kolejny posmak raju” opisane są w tej samej publikacji na s. 57-63.

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² N. Grubb, *Rees Howells – Wstawiennik*, tłum. B. Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2004, s. 30-37, 86-88.

²⁶³ Ibidem, s. 5.

²⁶⁴ Świadectwa tego typu wydarzeń znajdują się również na stronach internetowych Kościoła Zielonoświątkowego, który prezentuje w Polsce raczej ostrożną postawę co do takich przejawów duchowości. Zobacz: Świadectwo lekarza ginekologii Ryszarda E. Eby *Wzięty do raju*, <http://kz.ketrzyn.pl/raj.php> Wzięty do raju, dostęp 6.07.2010. Por. z: Borys Pilipczuk, *Widziałem niebo*, <http://kz.ketrzyn.pl/niebo.php>, dostęp 6.07.2010.

Osoby poszukujące w polskojęzycznym Internecie wykładów popularnego w Polsce nauczyciela biblijnego Derka Prince'a znajdują na jego stronie odsyłacz do świadectwa Bernady Fernandez *Przygotuj się na przyjście Pana – 5 dni w niebie i w piekle*²⁶⁵. Z wywiadów prowadzonych z członkami różnych społeczności zielonoświątkowych w Polsce wynika, że lektura tego typu literatury pobudza ich do żarliwej modlitwy i otwiera na przeżycia związane z bezpośrednim doświadczeniem Boga oraz rzeczywistości identyfikowanej przez nich jako sfera nadprzyrodzona²⁶⁶.

Fernandez relacjonuje swoje doświadczenie religijne w taki sposób:

dlatego, pomimo że nie miałam siły, zawołałam do Pana: „Panie ty jesteś moją siłą, proszę, przyjdź i pomóż mi”. Próbowałam wstać, lecz nie dałam rady. Nie było już słychać mojego głosu, ale w swojej duszy płakałam przed Panem, gdyż czułam, że umieram. Nagle w moim pokoju zrobiło się jasno z powodu światła, które wyglądało jak ogień. Natychmiast przestałam się bać i zobaczyłam, jak do pokoju zstępują aniołowie. Bardzo dokładnie słyszałam, o czym ze sobą rozmawiali. W chwilę później pojawiła się wspaniała postać, wspanialsza niż aniołowie. Ubrany był w biel i przepasany złotą szarfą. Na piersi wypisane miało na złoto: „Wierny i Prawdziwy”. Jego twarz przekazywała delikatność i miłość. Przede mną stał Jezus Chrystus, Król królów i Pan panów. Błogosławione niech będzie jego imię! Jezus podszedł do mnie, położył swoją dłoń na mojej głowie i powiedział: „Jestem Jezus, który za ciebie umarł. Popatrz na znaki na moich dłoniach, wciąż tam są dla ciebie. Zstąpiłem ze swojego tronu chwały, aby z tobą porozmawiać. Wiele jest spraw w twoim życiu, które musisz uporządkować. Jesteś leniwa i impulsywna. Poza tym nie chcę chrześcijan na 25%, ani nawet na 95%, tylko na 100%. Jeśli chcesz iść do Nieba, musisz być święta, jak ja jestem święty. Przyszedłem, by zabrać cię w podróż”²⁶⁷.

W wizji tej widać charakterystyczne dla zielonoświątkowego mistycyzmu ułożenie relacji między podmiotem a Bogiem. Mówiąca niejako

²⁶⁵ B. Fernandez, *Przygotuj się na przyjście Pana – 5 dni w niebie i w piekle*, http://krolestwoboze.pl/Derek_Prince.htm, dostęp 18.06.2010. Świadectwa o podobnej treści znajdują się w witrynach internetowych różnych pentekostalnych denominacji, np. *Piekło jest realne, byłam tam!*, tekst świadectwa w: <http://chwz-zabrze.pl.tl/Piek%26%23322%3Bo-jest-realne.by%26%23322%3Bam-tam-ar-.htm>, dostęp 15.08.2010.

²⁶⁶ Wywiady w konwencji wywiadu swobodnego przeprowadziłem w trakcie konferencji „Wieczność w ich sercach”, zorganizowanej przez ruch Polska dla Jezusa, Kalisz, 17-19 września 2010 roku. Pytani respondenci byli członkami: Kościoła Bożego w Chrystusie, Kościoła Zielonoświątkowego oraz Kościoła Chrześcijańskiego „Wieczernik” w Kielcach.

²⁶⁷ B. Fernandez, *Przygotuj się...*, op.cit.

prowokuje interwencję Boga, wzywając Go na pomoc. Zgodnie z zielonoświątkową teologią Bóg nie pozostaje „głuchy na wołanie jego dzieci”, czego następstwem jest pełna bardzo konkretnych opisów wizja niewidzialnego świata. Mistyczka czuje, widzi, słyszy i jest świadoma swoich emocji. Spotkanie zawiera przekaz, którego warstwa narracyjna nasycona jest zwrotami pochodzącymi ze współczesnego zielonoświątkowego języka religijnego. Jezus przemawia w czasie wizji jak teleewangelista lub pastor (podaje np. wartości procentowe symbolizujące standardy „prawdziwego” życia chrześcijańskiego). Widać tu wyraźnie, że nawet w mistycznym uniesieniu podmiot „widzący” silnie związany jest z kontekstem kulturowym, z którego pochodzi. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię Ernsta Cassirera, która zachowuje swą ważność również w odniesieniu do doświadczenia mistycznego:

Człowiek nie może uciec przed własnymi osiągnięciami [...] nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz. W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam ze sobą rozmawia. Tak bardzo owinał się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mityczne symbole lub obrządki religijne, że nie potrafi już niczego zobaczyć, jak za pośrednictwem tego sztucznego środka²⁶⁸.

W dalszej części relacjonowanej wizji następuje opis wyjaśniający cel „wizyty” Jezusa oraz przekaz objawienia, które mistyczka powinna zrozumieć, by przekazać je Kościołowi. Zawarte jest w nim ostrzeżenie, że chrześcijanie słuchają Słowa Bożego, ale nie biorą go sobie do serca. By uwierzytelnić doświadczenie „podróży w Duchu”, Jezus nakazuje Bernardzie, by zadzwoniła do konkretnie wskazanej osoby, będącej członkiem lokalnej społeczności, i poprosiła, by w czasie, kiedy duch opuści ciało fizyczne Bernady, nie przenoszono jej do szpitala i nie organizowano pogrzebu. Osoba ta miała też zapewnić męża Bernady, że powróci ona do ciała, a wszystko odbywa się „pod kontrolą Jezusa”, któremu należy ufać:

Pan znowu do mnie przemówił: „Ja, który daję życie, wezmę twojego ducha. Lecz powrócisz i przekazesz ludziom, aby mi w pełni zaufali. Ten, który

²⁶⁸ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. B. Suchodolski, Warszawa 1971, s. 69.

wierzy we Mnie, nie umrze nigdy”. Pan wyciągnął swoje ręce i ujrzałam, jak inne ciało wychodzi ze mnie. Ubrana byłam w biel i jaśniałam tak jak Pan. Powiedział do mnie: „Popatrz! To jest ciało, które wkrótce będą mieć wszyscy chrześcijanie posłuszni memu Słowu”. Zdałam sobie sprawę, że mogę przechodzić przez ściany. Pan, który trzymał mnie za rękę, powiedział: „Popatrz”! Gdy się obróciłam, ujrzałam moje ciało bez ducha. Wyjaśnił mi, że moje fizyczne ciało jest bezwartościowe, nie różni się od prochu i kiedy nadejdzie śmierć, ponownie stanie się prochem, jak każde inne ciało²⁶⁹.

Pierwszym celem relacjonowanej duchowej podróży było piekło. Według Fernandez otrzymała ona objawienie, by przekonać wierzących o tym, że piekło jest realnym miejscem karni, w którym znajdują się również „letni” chrześcijanie. Po tym traumatycznym doświadczeniu Jezus zabiera kobietę do nieba, by unaocznić jej jego rzeczywistość oraz piękno nagrody czekającej gorliwych chrześcijan. Wizja Bernady nawiązuje w swej treści do relacji zawartej w biblijnej apokalipsie według św. Jana, co koresponduje z przywołaną wcześniej opinią Cassirera.

Podróżowaliśmy nadal, aż dotarliśmy do Nieba, gdzie przebywa Bóg. Znajdowały się tam piękne domy. Ściany tych domów były bardzo wysokie, z czystego złota i drogocennych kamieni. Widziałam dwanaście perłowych bram, w których stało dwunastu aniołów. Pomyślałam, że nie mogę tam wejść, ale Pan popatrzył na mnie i zapytał: „Czy chcesz wejść do środka?” [...] Wtedy weszłam przez ogromną bramę i ujrzałam ogród wspaniałych kwiatów. „Czy chcesz wejść do ogrodu? Jeśli tak, to wejdź, bo przygotowałem go dla ciebie i moich ludzi”²⁷⁰.

W ogrodzie kobieta poznaje Michała Archaniola oraz „duchową armię”, która jest na usługach tych, którzy „naprawdę” są narodzeni na nowo. Następuje też objawienie na nowo wartości, jakimi kierował się pierwotny Kościół, oraz pouczenie co do „pochwycenia”²⁷¹ chrześcijan

²⁶⁹ B. Fernandez, *Przygotuj się...*, op.cit.

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ Zdaniem dyspensacjonalistów punktem rozpoczynającym koniec czasów będzie moment określany jako pochwycenie Kościoła, czyli zabranie go do nieba na spotkanie z Chrystusem. W czasie, gdy na ziemi będzie trwać Wielki Ucisk i ostatnia próba Żydów, w niebie dokonają się zaślubiny Oblubienicy i Oblubienica. Dyspensacjonałści dzielą więc drugie przyjście Chrystusa na dwie fazy. Pierwsza faza jest wyjściem Chrystusa na spotkanie swego Kościoła w obłokach. Pochwycenie dotyczyć będzie wszystkich świętych, żyjących i umarłych. Będzie ono miało natychmiastowy charakter, a ludzie pozostawieni na

podczas wydarzeń ostatecznych. Ci, którzy okażą się wierni, będą tak jak ona chodząc ulicami ze złota i oglądać okazały tron Boga otoczony przez aniołów, archaniołów i serafinów uwielbiających nieustannie Tego, który siedział na tronie:

Powiedziałam: „Czy mogę zobaczyć Ojca?” „Nie, jeszcze nie teraz” – odpowiedział. Pomimo iż nie widziałam Ojca, ten, który siedział na tronie, był potężny. Słyszałam grzmoty i widziałam błyski światła dochodzących z tronu i słyszałam uwielbienie. Jezus powiedział mi: „Czy słyszysz to uwielbienie? Jest to uwielbienie tych, którzy zostali odkupieni”. Stałam tam, drodzy przyjaciele, naprzeciwko wielkiego tronu i nie miałam żadnego poczucia czasu²⁷².

Bernada w swej duchowej podróży odwiedza również Nowe Jerozolimę, w którym poznaje Abrahama, proroków, apostołów i Marię. Ten fragment wizji naznaczony jest protestanckim ujęciem teologii. Maria przedstawiona jest jako młoda dziewczyna, której Jezus odmawia tytułu królowej nieba. W wizji Jezus podkreśla, że jedynie on jest „Królem Nieba, Królem królów i Panem panów”. Przekazuje również Bernadzie zapewnienie o tym, że czyściec nie istnieje. Na koniec Jezus pozwala kobiecie powrócić do jej pozostawionego na ziemi ciała. Pomimo protestanckiej treści objawienia warto w tym miejscu zauważyć strukturalne podobieństwo opisywanej wizji do doświadczeń katolickiej błogosławionej – Katarzyny Emmerich²⁷³.

ziemi dopiero dostrzegą tego efekty. Druga faza przyjscia będzie rzeczywistym i fizycznym powrotem Chrystusa na ziemię wraz ze świętymi, by pokonać antychrysta i ustanowić Królestwo. Szerzej w: Ł. Boroński, *Dyspensacjonalistyczna hermeneutyka – jej korzenie, charakter i metoda*. Referat wygłoszony na konferencji „Protestancka kultura słowa”, Kraków, 26-27 października 2007 roku.

²⁷² Cytowane fragmenty świadectwa Bernady Fernandez pochodzą z cytowanej już witryny internetowej: http://krolestwoboze.pl/Derek_Prince.htm, dostęp 18.06.2010. Właściciele witryny internetowej prezentują w niej materiały, które, ich zdaniem, stanowią wartościowy przekaz dla polskich zborów.

²⁷³ Katarzyna Emmerich (8 IX 1774 - 9 II 1824), mistyczka, stygmatyczka i wizjonerka. W roku 1802 wstąpiła do klasztoru augustianek w Dulmen, rok później złożyła śluby zakonne. Według M. Poniewierskiej od dzieciństwa doświadczała widzeń, w których mieli jej się objawiać Maria i Jezus. W roku 1812 na ciele Katarzyny pojawiły się stygmaty, które krwawiły w każdy piątek oraz podczas Triduum Paschalnego. W roku 1819 komisja lekarska stwierdziła autentyczność stygmatów oraz inedię (nieprzyjmowanie jedzenia i picia bez upośledzenia istotnych funkcji życiowych organizmu). Po jej śmierci zebrane i uporządkowane zapiski opublikowano pod tytułem *Bolesna męka Pana Naszego Jezusa Chrystusa* (1833).

Dużą popularnością cieszą się wśród polskich zielonoświątkowców publikacje Raya Comforta *Najlepiej strzeżony sekret piekła*²⁷⁴ oraz Billa Wiese'a świadectwo – *23 minuty w piekle* opublikowane przez Wydawnictwo „Jakub” we Wrocławiu²⁷⁵. Zielonoświątkowcy relacjonują w nich świadectwa całkowitej przemiany swojego życia będącej następstwem radykalnego owładnięcia oraz przeżyć związanych z doświadczeniem holistycznie postrzeganej jedności świata, scharakteryzowanym przez mnie już wcześniej jako idea całości. Wizjom opisywanym w ich świadectwach towarzyszyły objawy psychosomatyczne świadczące o intensywności przeżywanego przez nich doświadczenia religijnego. Wierzący zaangażowani w polskim oddziale International House of Prayer²⁷⁶ twierdzą, że wspomniane świadectwa nie tylko wstrząsnęły ich wiarą, lecz całkowicie zmieniły ich sposób życia. Modlą się też, aby osoby czytające świadectwo *23 minuty w piekle* mogły doświadczyć podobnie przemieniającego przeżycia²⁷⁷. Poniżej przytaczam kilka cytatów ilustrujących intensywne negatywne emocje towarzyszące nieraz tego typu wizjom:

Zeszedł na dół. Ujrzałam męża zachowującego się w taki sposób, jak nigdy wcześniej. [...] Zobaczyłam go przerażonego, obejmującego dłońmi głowę, płaczącego i krzyczącego, będącego dosłownie w szoku. Leżał w pozycji embrionalnej na podłodze salonu. Nie wiedziałam, co robić. Myślałam, że dostał ataku serca. Zaczęłam się modlić, a on wykrzyknął: „Pomódl się, aby Pan zabrał to z mojego umysłu! Pan zabrał mnie do piekła. Czuję, jakby moje ciało umierało, nie potrafię tego znieść”²⁷⁸.

Książka stała się światowym bestsellerem. Jednym z owoców jej trwającej do dziś popularności jest film Mela Gibsona „Pasja”. Szerzej w: *Pasja w wizji wielkiej mistyczki i stygmatyczki Anny Katarzyny Emmerich*, Wrocław 2004. Por. z: M. Poniewierska, *Emmerich Anna Katarzyna*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, op.cit., t. 3, s. 412.

²⁷⁴ R. Comfort, *Najlepiej strzeżony sekret piekła*, tłum. R. Cebula, Wrocław 2006.

²⁷⁵ Zapis dźwiękowej wersji świadectwa Billa Wiese: *23 minuty w piekle*, http://www.insightsofgod.com/downloads/Bill_Wiese_23_Minutes_in_HellPolishPDF.pdf, dostęp 18.06.2010.

²⁷⁶ Świadectwa Marcina Widery oraz Macieja Wolskiego dostępne na stronie polskiego oddziału organizacji IHOP pod adresem: <http://www.ihop-intl.org/Polish/index.htm>, dostęp 18.06.2010.

²⁷⁷ Dźwiękowa wersja świadectwa dostępna pod adresem: <http://www.youtube.com/watch?v=FO0McVS0Buw>, dostęp 18.06.2010.

²⁷⁸ Ibidem.

Doświadczenie religijne wywarło tak mocne piętno na psychice Billa Wiese'a, iż według niego powrót do normalności zajął mu około dwunastu miesięcy, a strach, który odczuwał podczas doświadczenia, przewyższał wielokrotnie jego wyobrażenia o tej emocji. By jakoś zilustrować to uczucie, porównał je do swojego wypadku w trakcie surfowania. Rekin chwycił go za nogę i ciągnął w głąb wody. W pewnym momencie rekin puścił jego nogę, jednak – jak Wiese wspomina:

w ciągu tych paru chwil strach, który mnie schwytał, był całkowicie zniewalający. Strach był przerażający! Chłopakowi, który surfował obok mnie – kilka stóp ode mnie, rekin oderwał nogę. Gdy wyciągnięto go na plażę, krew była wszędzie, on krzyczał i nie miał nogi²⁷⁹.

W dalszej części świadectwa następuje relacja o sensualnie doświadczanym fizycznym bólu oraz przerażeniu towarzyszącym próbie rozczłonkowania ciała mistyka przez demony:

Byłem całkowicie wyczerpany i świadomy braku siły. Leżąc tam, byłem bez nadziei. Nagle jeden z demonów po prostu chwycił mnie i rzucił mną o ścianę, jak szklanką. Następnie z łatwością podniósł mnie i rzucił jeszcze raz o ścianę, a wtedy każda kość w moim ciele złamała się. Odczuwałem potworny ból, więc po prostu leżałem na ziemi i wołałem o miłosierdzie, lecz te stworzenia nie miały miłosierdzia [...] Wtedy jeden demon podniósł mnie, a drugi, swoimi ostrymi jak brzytwa pazurami, pociął moje ciało na strzępy. [...] Nie rozumiałem, dlaczego nie umieram. Moje ciało było bezwładne niczym wstążka i nie było w nim krwi ani wody. [...] Zaczęli miażdżyć mi czaszkę. Jeden z demonów porwał mnie i próbował zmiażdżyć moją głowę. Krzyczałem i błagałem o miłosierdzie, lecz nie było miłosierdzia. W tym samym czasie wszyscy chwycili mnie za ręce i nogi, i próbowali mi je wyrwać²⁸⁰.

W tym fragmencie świadectwa można wskazać zachowania nawiązujące do opisywanych w literaturze przedmiotu transów szamańskich oraz rytuałów przejścia w książce Arnolda van Gennepa²⁸¹. Struktura takiego rytuału składa się zawsze z trzech faz. „Faza wyłączenia” polega na ode-

²⁷⁹ 23 minuty w piekle, op.cit.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ Szerzej w: A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006. Por. z: E.R. Leach i A.J. Greimas, *Rytuał i narracja*, tłum. M. Buchowski, Warszawa 1989, s. 81-83.

braniu jednostce jej dotychczasowego statusu przez wyłączenie jej z dotychczasowego porządku społecznego. Towarzyszy temu często pomalowanie lub okaleczenie ciała, oddalenie się i izolacja. Czasem następuje rytualna „śmierć”. W „fazie marginalnej” jednostka przeżywa zawieszenie, „nie ma jej”, straciła poprzednią rolę społeczną, ale jeszcze nie nabywa nowej. Wreszcie w „fazie włączenia” następuje jej integracja, której towarzyszy nadanie nowego statusu. Opisywana przez zielonoświątkowców wizyta w „światach piekielnych” to jeden z typowych motywów szamańskiej podróży związanych ze zjawiskiem skeletonizacji²⁸². W trakcie inicjacji adept zostaje zabity przez istoty demoniczne, a jego uśmiercenie następuje zazwyczaj w wyniku rozszarpania²⁸³. Tortury i cierpienia, jakim poddawani są przyszli szamani, mają prowadzić do ich transformacji, odrodzenia i przemiany ciała w czystego ducha²⁸⁴.

Wiese opisuje w swym świadectwie wrażenia wzrokowe i węchowe, twierdząc iż w piekle panuje niedająca się z niczym porównać ciemność, zaś zapach demonów jest tak „potworny, że nie można go w żaden sposób opisać”²⁸⁵. Czytamy tam też, że towarzyszyło mu nieustannie uczucie głodu, pragnienia, wycieńczenia, braku snu oraz bolesna świadomość, że na ziemi toczy się normalne życie, a „ludzie na górze” nie podejrzewają nawet, że świat piekieł realnie istnieje. W tym wypadku mamy ponownie do czynienia z próbą opisanie geografii duchowej, polegającą na podaniu głębokości, na której znajduje się piekło. Zdaniem Wiese’a jest to „około 5954 km pod powierzchnią ziemi”²⁸⁶. Do tego właśnie miejsca miał, jego zdaniem, zstąpić Jezus zgodnie z zapisem w Liście do Efezjan (4, 9). Po przeżyciu wszystkich negatywnych doświadczeń Wiese doznaje objawienia – poznaje powód doświadczenia oraz przesłanie, jakie z niego płynie.

²⁸² A. Szyjewski, *Szamanizm*, op.cit., s.80.

²⁸³ M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa 1993, s. 115.

²⁸⁴ A. Roob, *Alchemy and Mysticism*, Köln 2001, s. 211.

²⁸⁵ Warto w tym miejscu wspomnieć świadectwo o polskim grupowym doświadczeniu unoszącego się na nabożeństwie zapachu spalenizny, który miał według zebranych w Mikorzyńce proroków towarzyszyć przyjęciu przez Boga ofiary uwielbienia. *Mikorzyn 2010. Szkoła Prorocza*, Kielce 2010. Według relacji świadków wspomniane doświadczenie bezpośredniej obecności Bożej miało mieć miejsce 29 lipca 2010 roku podczas wieczornego uwielbienia. Woń olejków eterycznych miała również towarzyszyć fenomenom w czasie przebudzeń opisanych w dalszej części pracy.

²⁸⁶ B. Wiese, *23 minuty w piekle*, op.cit.

Zgodnie z przyjętą w środowiskach pentekostalnych interpretacją fragmentu Listu do Efezjan (3, 19), świadomość obudzona w nim w ten sposób przewyższa wszelkie rozumowe poznanie. Wiese relacjonuje: „Następnie Pan nappełnił mnie swoimi myślami. Pozwolił mi dotknąć nieco swojego serca i poczuć odrobinę Jego miłości do ludzi. Możecie mi nie wierzyć, ale nie byłem w stanie tego wytrzymać. To uczucie było zbyt potężne i żaden człowiek nie mógłby go znieść”. W świetle ustalonych wcześniej cech dystynktywnych doświadczenia mistycznego można uznać, iż w opisywanym przypadku Wiese’a mamy do czynienia z takim właśnie doświadczeniem.

Opisy radykalnego owładnięcia towarzyszą przeświadczeniu o bezpośredniej obecności Boga. Relacje takie mówią o gwałtownym przeniesieniu w inną rzeczywistość. W świadectwie Pawła Franczuka, który opowiada o takim wydarzeniu, czytamy:

miałem osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem. Było to o drugiej godzinie nocy, kiedy zrozumiałem, że nie śpię. Otworzyłem oczy, widzę na moim łóżku dwoje moich dzieci i żonę. Widzę również w naszym pokoju tak jakby znikającą jedną ścianę, tak jakby lekki chłodny wiatr zawiał w pokoju. A potem widzę, jak druga ściana znika, sufit również. Następnie tak jakby w mgnieniu oka znajduję się zupełnie w innym miejscu, tak jakby na jakiejś polanie. Na tej polanie zobaczyłem w przybliżeniu około półtora kilometra wspaniałe złote miasto. Miasto było stare. Budowle w mieście miały kopuły wielopiętrowe wznoszące się coraz wyżej. Zobaczyłem, że bramy miasta otworzyły się, mężczyzna w białym ubraniu zaczął podchodzić do mnie. Zacząłem krzyczeć: „Jezusie”, lecz On mówi: „Ja nie jestem Jezusem”. Wtedy zrozumiałem, że to jest anioł, który mówił „teraz będziemy wspólnie oczekiwać Jezusa” [...] na tym powozie siedział Jezus Chrystus. Jego oblicze całe jaśniało jasnym blaskiem. On nie był podobny do takiego normalnego człowieka. Całe ubranie miał złote, na głowie takie wspaniałe włosy i złotą koronę. Kiedy On podjeżdżał do mnie, byłem bardzo przestraszony. [...] Zakrzyknąłem „Jezusie, ja nic nie mogę, Ty zabierz mnie do siebie”. Wtedy Jezus powiedział do mnie takie słowa: „Życie twoje jeszcze jest na tej ziemi, ale Ja jeszcze do Ciebie przyjdę, Ja jeszcze z tobą porozmawiam i to miasto – jeszcze tobie pokażę”²⁸⁷.

W relacjach osób związanych z polskim ruchem zielonoświątkowym pojawiają się świadectwa nawiązujące do opisów wspinania się na górę,

²⁸⁷ Byłem sparaliżowany – uzdrowił mnie Bóg – Świadectwo Pawła Franczuka, pochodzi z archiwum zboru zielonoświątkowego w Nowym Sączu, tekst w zbiorach autora.

do bram niebieskich oraz kontaktowania się z przebywającymi tam bytami anielskimi. Ponownie możemy odnotować, że są one analogiczne do wspomnianych już opisów szamańskich podróży na górę kosmiczną (*axis mundi*). Zdaniem Andrzeja Szyjewskiego nie powinno to dziwić, gdyż: „generalnie rzecz biorąc, szamanizm współistnieje z innymi formami religii czy magii i w miarę bezboleśnie się z nimi przenika”²⁸⁸.

Dobrym przykładem takiej duchowej podróży jest długotrwałe doświadczenie mistyczne Ricka Joynera opisane w książce *Ostatnia Bitwa*²⁸⁹, a kontynuacja wizji znajduje się w jego innej książce – *Powołanie*²⁹⁰. Poprzez środowiska związane z kieleckim Kościołem „Wieczernik” idee głoszone przez Joynera docierały do wielu lokalnych zborów różnych pentekostalnych denominacji w Polsce. Organizowano też liczne konferencje prowadzone przez Joynera, a książki jego autorstwa, drukowane przez kieleckie wydawnictwo Rhema, sprzedawano na konferencjach chrześcijańskich w całym kraju. Wspomniane publikacje dostępne są również w witrynie internetowej kieleckiego wydawnictwa²⁹¹.

Joyner doznał w ciągu jednego roku szeregu objawień z obrazami „bitwy czasów ostatecznych”, toczącej się pomiędzy światłością i ciemnością. Jacek Sierka, pastor Kościoła „Wieczernik” w Kielcach, twierdzi, że niewiele jest książek, które w tak mocny sposób oddziałują na serce, ducha, emocje i wyobraźnię jak *Ostatnia Bitwa*:

Treść proroczego objawienia tak potężnie podziałała na mnie, że przez wiele dni nie mogłem „dojść do siebie”. Z ogromną niecierpliwością oczekiwaliśmy na następne części tej wizji. [...] To słowo z pewnością zweryfikuje „temperaturę” twojej miłości dla Pana. Do tej pory już wielu chrześcijan przeczytało tę książkę i dla wielu była ona ogniem od Pana rozpalającym serce²⁹².

Wizja przedstawiona w książce jest bardzo obszerna, relacja zajmuje 157 stron i zawiera opisy doznanych objawień udzielanych przez róż-

²⁸⁸ A. Szyjewski, *Szamanizm*, op.cit., s. 6.

²⁸⁹ R. Joyner, *Ostatnia Bitwa*, wyd. II, tłum. I. Marzecka, Kielce 2004.

²⁹⁰ R. Joyner, *Powołanie*, tłum. I. Marzecka, Kielce 1999.

²⁹¹ Wydawnictwo Rhema, http://www.rhema.wieczernik.pl/3_wydawnictwo-rhema?n=20&orderby=name&orderway=asc&p=3, dostęp 15.09.2010.

²⁹² J. Sierka, recenzja książki R. Joynera „Ostatnia Bitwa”, <http://wydawnictwo.wieczernik.pl/34-byly-dwa-drzewa-w-ogrodzie-rick-joyner-.html>, dostęp 22.06.2010.

nego rodzaju byty duchowe: orla przewodnika²⁹³, apostoła Pawła oraz samego Chrystusa. Joyner wspina się na kolejne poziomy duchowe; od inferalnych począwszy, poprzez wizytę w ogrodzie Boga, gdzie zjada owoc z drzewa życia, aż do poznania najgłębszych tajemnic boskich planów na najwyższym poziomie „góry Pana” przy „sędziowskim krześle Chrystusa”²⁹⁴. Joyner uważa, że pouczony został przez anioła, który powiedział do niego:

Pan mieszka w Tobie. Sam nauczałeś tego wiele razy, a teraz musisz tym żyć, gdyż jadłeś z drzewa życia [...] Nie musisz nigdy opuszczać ogrodu. Zostanie w twoim sercu, ponieważ sam Stwórca przebywa w tobie. Pragnąłeś najlepszej części – wielbić Go i być w Jego obecności na zawsze i nie będzie ci to nigdy zabrane. Musisz jednak zanieść ją tam, gdzie jej najbardziej potrzebują²⁹⁵.

Zielonościątkowe doświadczenie mistyczne zawsze przekłada się na podejmowaną w jego wyniku misję. Podobnie w analizowanym wypadku objawienie zawiera w sobie polecenie ewangelizacyjne wyrażone w ostatnim zdaniu cytowanego tekstu. Powyżej przyoczyłem tylko przykłady „duchowych podróży” wybrane z licznych świadectw i publikacji na ten temat w obrębie polskiej literatury budującej ruch zielonościątkowego. Świadectwa o tego typu doświadczeniach omawia się szeroko na forum zborowych dyskusji, podczas których poszukuje się biblijnych wzorców mających uwierzytelnić ich przekaz. Jak już wspominałem, środowiska klasycznego pentekostalizmu prezentują ostrożny stosunek do tego typu doświadczeń. Jednak polskie Kościoły związane z drugą i trzecią falą zielonościątkową zwykle są otwarte na ich występowanie. Roman Ciereszko, podsumowując dyskusję na temat Joynera, pisze:

jak widzimy, możliwe i potwierdzone zarówno w Piśmie Świętym, jak i w świadectwach innych osób (nie tylko Ricka Joynera) są spotkania z Chry-

²⁹³ Warto zauważyć, że Joyner, podróżujący w zaświatach niczym szaman, dokonuje mężnych czynów, udowadniając swoją wartość. Niczym w szamańskiej podróży spotyka przewodnika duchowego. Według Andrzeja Szyjewskiego orzeł jako duch opiekuńczy odgrywa w podróży szamańskiej rolę psychopomposa (przewodnika duszy). Zob. A. Szyjewski, *Szamanizm*, op.cit., s. 201.

²⁹⁴ Polemika oraz krytyczne uwagi dotyczące objawień Ricka Joynera w: E.S. Moen, *Gnostycyzm w charyzmatycznym wydaniu*, „Chrześcijanin” 2000, nr 1-2, s. 8-10. Ciąg dalszy polemiki w: E.S. Moen, *Duchowa wojna domowa*, „Chrześcijanin” 2000, nr 3-4, s. 8-11.

²⁹⁵ R. Joyner, *Ostatnia Bitwa*, Kielce 1999, s. 41-42.

stusem, aniołami i osobami wierzącymi, które odeszły do wieczności. Już prorok Daniel zapowiadał, że w czasach ostatecznych wzrośnie poznanie (Dan. 12/4), i jeżeli Chrystus pokazuje nam, że to poznanie może wzrosnąć poprzez spotkania ze świętymi czy to na ziemi, czy to w Niebie, to czy możemy to podważać? Czyż Słowo Boże nie mówi nam, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by należało spisać, by opisać rzeczy, których dokonał Jezus? (Jan 21/25). Nie można przecież wykluczyć, że takich spotkań z osobami, które zasnęły, odbyło się więcej, tylko nie są one spisane²⁹⁶.

Unikając skrajności, a zarazem uwzględniając wcześniejsze ustalenia, należałoby powiedzieć, że umiejętność kontaktu i codziennej relacji z absolutem ma być dla wierzących gwarancją „znalezienia się po stronie zbawionych” w chwili Sądu Ostatecznego. Doznania mistyczne „nowo narodzonych” zielonoświątkowców utwierdzają wielu z nich w przekonaniu, że nie należą oni do „nominalnego” chrześcijaństwa. W wielu wizjach występuje metafora walki i „zdobywania”, legitymująca, zdaniem wierzących, doktrynę o powołaniu Kościoła do duchowej walki prowadzonej w celu odzyskania kontroli nad światem²⁹⁷. Przytoczone powyżej fragmenty świadectw zawierają relacje bezpośrednich spotkań z Bogiem, a te w wyniku doznanego objawienia stały się dla autorów tych świadectw „systemem wyjaśniania rzeczywistości”. Opiswane sytuacje mistyczne są pełne sensualnie odbieranych wrażeń oraz bardzo intensywnych emocji, które w efekcie prowadziły zielonoświątkowców do wniosku, że taka komunikacja z Bogiem stanowi szczególnie pożądane dobro. Opowieści te zmieniały wewnętrznie nie tylko ich autorów, ale również wpływały na intensywne doświadczenia religijne osób czytających te świadectwa, czego przykładem jest opisana wcześniej reakcja pastora Sierki z Kielc, który twierdził, że lektura wizji Joynera sprawiła, że nie mógł przyjść do siebie przez kilka dni. Pastor zachęca do przeczytania książki obietnicą zmian w przeżywaniu duchowości polegających na „weryfikacji temperatury miłości do Boga” oraz na możliwym doświadczeniu „ognia od Pana”

²⁹⁶ R. Ciereszko, *Czy Rick Joyner spotkał się w Niebie z umarłymi?*, <http://polsong2000.tripod.com/page15190.html>, dostęp 16.09.2010.

²⁹⁷ Zdaniem np. zwolenników ruchu wiary, Kościół został powołany, by odnieść „zwycięstwo nad grzechem, chorobą, demonami, całym stworzonym porządkiem politycznym, a wreszcie nad śmiercią”. Według tego typu poglądów działanie takie jest zgodne z planem Bożym, przewidującym, zgodnie z tekstem Psalmu 8, 7, przekazanie wierzącym władzy nad światem.

rozpalającego serce ewentualnych czytelników. Wszystkie te relacje mają wszelkie cechy mistycyzmu chrześcijańskiego, zgodnie z przyjętą w tej książce jego definicją.

3.6. Doświadczenia okołośmiertne a przemiana chrześcijanina

W ewangelizacjach ruchu zielonoświątkowego często przytaczane są świadectwa osób, które otarły się o własną śmierć²⁹⁸. Przypadki NDE (Near-Death Experience) opisywane są jako przytomnie przeżywane doświadczenie z zachowaną świadomością, poza ciałem, w czasie realnego zagrożenia życia bądź nadchodzącej śmierci. Towarzyszą one również niektórym krytycznym przeżyciom traumatycznym i klasyfikowane są przez psychologię religii jako doświadczenia odmiennych stanów świadomości²⁹⁹. Chcę na podstawie przypadków NDE wskazać na transformującą funkcję takiego granicznego przeżycia, zawierającego również elementy opisane w przyjętej definicji mistycyzmu³⁰⁰. Typy oraz przeobrażającą siłę przeżyć doświadczanych na granicy śmierci opisuje w swej pracy Agata Kuryło³⁰¹. Kuryło przedstawia badania prowadzone z udziałem 34 osób, które doświadczyły NDE. W 26 wypadkach osoby te oświadczyły, że spotkały się w trakcie doświadczenia z istotami duchowymi. Spośród 34 badanych osób jedynie 7 oświadczyło, że opisywane doznanie nie wpłynęło na zmianę ich celów życiowych. Według 28 badanych osób zmienił się również ich sposób postrzegania innych ludzi oraz stosunek do śmierci. Większość badanych stwierdziła, że doświadczenia z pogranicza śmierci zmieniły również ich stosunek do Boga i religii. Badania przeprowadzone na gruncie polskim dowodzą, że osoby, które doświadczyły NDE, uważają, iż doznanie to spowodowało transformację ich systemu

²⁹⁸ Szerzej w: M. Fox, *Through the Valley of the Shadow of Death – Religion, Spirituality and the Near-death Experience*, New York 2003. Zob. D. Piper, *90 Minutes in Heaven – a True Story of Death & Life*, Grand Rapids 2004.

²⁹⁹ Szerzej w: B. Grom, *Psychologia religii*, op.cit., s. 247-248.

³⁰⁰ Szerzej w: O. Corazza, *Near-Death Experiences – Exploring the Mind-Body Connection*, New York 2008.

³⁰¹ A. Kuryło, *Doznania z pogranicza śmierci. Poziom lęku i poczucie sensu życia u doznających*, [w:] *Wybrane zagadnienia duchowości – perspektywa psychologiczna*, red. M. Skolik, Olsztyn 2006, s. 213-223.

wartości, stosunku do Boga i religii, rozumienia śmierci, a także kontaktów na płaszczyźnie społecznej³⁰².

Na wstępie przytaczam relację Pawła Franczuka³⁰³, który – ciężko chory – uważał, że to, co odczuwa, jest doświadczeniem towarzyszącym umieraniu. Paweł Franczuk wspomina:

wszyscy uklękli i zaczęli gorliwie się modlić. W tym momencie odczułem jak przez moje ciało przeszedł prąd elektryczny. Pomyślałem, że już nadszedł czas odejścia z tego Życia. [...] Nagle nastąpił moment, że bardzo silnie odczułem ten elektryczny prąd. Spróbowałem otworzyć oczy i zobaczyłem, że na moim łóżku siedzi mąż w białym ubraniu, którego już widziałem w nocnym widzeniu. Poznałem Go i krzyknąłem: „Jezusie!” Wtedy On zapytał, „czego ty pragniesz?” Odpowiedziałem: „Jezusie, ja chcę być zdrowy”. Wówczas On rzekł: „Oto idzie Jezus, powiedz to Jemu”. Okazało się, że rozmawiałem tylko z Aniołem. Ściana w moim pokoju zaczęła odsuwać się gdzieś na bok. A do pokoju zaczął wjeżdżać znany mi już powóz. Ten sam. Który widziałem w nocnym widzeniu? W tym momencie Jezus podjechał do mojego łóżka i dał mi pytanie: „Czego ty pragniesz?” Odpowiedziałem: „Jezusie, ja chcę być zdrowy” Wówczas On odpowiedział: „wstawaj”. W tym momencie spróbowałem powstać. Patrząc, a ja się znajduję na środku pokoju! [...] Otworzyły mi się oczy i krzyknąłem: „Bracia, ja widzę! Bracia, ja słyszę. Usta moje się otworzyły, zacząłem mówić”³⁰⁴.

Warto zauważyć, że Franczuk spotyka Jezusa podobnie jak spotkała Go siostra Faustyna w celi plockiego klasztoru 22 lutego 1931 roku. Dokładny opis przeżyć siostry Faustyny Kowalskiej znany jest dzięki *Dzienniczкови*, który pisała na polecenie swoich spowiedników: „Wieczorem, kiedy byłam w celi, ujrzałam Pana Jezusa ubranego w szacie białej...” (Dz. 47)³⁰⁵. Znajdując się w sytuacji liminalnej, Franczuk opowiada, że doświadczył owładnięcia, prowadzącego w efekcie do bezpośredniej komunikacji z Je-

³⁰² Ibidem, s. 223.

³⁰³ Cytowany fragment stanowi kontynuację świadectwa Pawła Franczuka. Całość relacji w tekście: *Byłem sparaliżowany – uzdrowił mnie Bóg – Świadectwo Pawła Franczuka*; tekst w zbiorach autora.

³⁰⁴ Ibidem.

³⁰⁵ F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2001, s. 47-50. Faustyna miała również otrzymać dary: bilokacji, stygmatów ukrytych, czytania w duszach ludzkich, prorocтва oraz mistycznych zaślubin. Miała też doznawać ataków demonicznych. Zob. F. Cegiełka, *Siostra Faustyna Szafarka Miłosierdzia Bożego*, Londyn-Warszawa 2003, s. 155-169.

zusem, która zaowocowała transformacją i uzdrowieniem. Franczuk mówił też, że pytał i słyszał odpowiedź anioła, rozmawiał z Jezusem, odczuwał, widział i krzyczał. Jego relacja pokazuje kierunek ewolucji zielonoświątkowej mistyki w stronę sensualizmu, co zbieżne jest z moim wyrażonym wcześniej poglądem dotyczącym rozwoju protestanckiego mistycyzmu. Szczególną uwagę chcę zwrócić na doświadczenie, o którym opowiadał respondent będący członkiem Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce³⁰⁶. W wyniku przeżyć na granicy śmierci nastąpiła radykalna zmiana duchowości młodego mężczyzny oraz postrzegania przez niego otaczającej go rzeczywistości. Wielu ludzi na całym świecie doświadcza przeżyć okołośmiertnych³⁰⁷. Ich relacje zwykle zawierają elementy opisujące oddzielenie

³⁰⁶ A. Migda, *Zmiana w duchowości w wyniku przeżyć na granicy śmierci*, „Nomos” 2007, nr 57-58, s. 103-113.

³⁰⁷ Psychologia i psychiatria traktowały koncepcje odnoszące się do przeżyć pośmiertnej świadomości jako wyraz prymitywnego magicznego myślenia lub jako reaktywną formację wobec lęku przed śmiercią. Rzadko przyjmowano pogląd, że opisy pośmiertnych przygód mogą przedstawiać jakąś rzeczywistość doznaniową. Pierwsze próby przybliżenia zjawisk towarzyszących śmierci klinicznej zostały podjęte przez szwajcarską lekarkę i psycholog Elisabeth Kübler-Ross. W książce *Death and Dying* przedstawiła wyniki rozmów z byłymi więźniami niemieckich obozów koncentracyjnych, którzy w sytuacji stawiającej ich na progu śmierci doświadczały dziwnych i zaskakujących odczuć. Książka *Death and Dying* stała się jedną ze sztandarowych pozycji z dziedziny psychotanatologii. Kolejnym badaczem zajmującym się przeżyciami na granicy śmierci był dr Raymond Moody, autor znanej książki *Życie po życiu*. Zaczęły tworzyć się zręby naukowego podejścia do przeżyć na granicy śmierci, a swój akces do badań NDE zaczęło zgłaszać coraz więcej lekarzy, psychiatrów, którzy chłodnym i zrazu dość sceptycznym okiem badali przypadki opisane przez Moody'ego. Jednym z takich badaczy był dr Michael Sabom, który po opublikowaniu w 1982 roku książki *Recollections of Death: A Medical Investigation* rozpoczął energiczne starania w celu zainteresowania środowiska naukowego problematyką NDE. Starania te zwieńczone zostały powołaniem Międzynarodowego Stowarzyszenia Badań Wizji na Granicy Śmierci, które stało się platformą porównywania wyników badań oraz wymiany poglądów w tej dziedzinie. Kolejnym badaczem, który zasłużył się w badaniach nad NDE, był dr Kenneth Ring. Udowodnił on, że na opisywane przeżycia nie mają wpływu takie czynniki, jak pochodzenie religijne, rasa czy wiek. Wyniki swoich badań podał w opublikowanej w 1980 roku pracy *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near Death Experience*, gdzie przedstawił opracowany przez siebie, uznany powszechnie przez naukę kwestionariusz służący do standardowych badań przypadków NDE. Dr Ring przeprowadził również badania porównawcze osób po przeżyciu NDE i tych, które przeżyły porwanie przez UFO (Projekt Omega, lata 90. XX w.). W wyniku tych badań określono podobieństwa zachodzące w opisach sytuacji u obu grup badanych. Zob. E. Kübler-Ross, *Death and Dying*, New York 1969; R. Moody, *Życie po życiu*, Bydgoszcz 1992; M. Sabom, *Recollections of Death: A Medical Investigation*, New York 1982; Kenneth Ring, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near Death Experience*, New York 1980.

od ciała, ciemny tunel zakończony światłem, a także życzliwe istoty, które przysły, aby przeprowadzić zmarłych do nieba.

W analizowanym przeze mnie świadectwie było jednak inaczej. W trakcie rozmowy przeprowadzonej w konwencji wywiadu swobodnego³⁰⁸ respondent traktował swoje doświadczenie jako przeżycie stanu śmierci klinicznej, jednak po przestudiowaniu przedstawionej karty szpitalnej nie można stwierdzić, czy jego doznaniom towarzyszyły charakterystyczne dla tego stanu objawy, takie jak zanik widocznych oznak życia (zatrzymanie akcji serca i zanik oddechu przy nieprzerwanej aktywności mózgu). Na skutek tych wątpliwości przypadek ten postanowiłem zaklasyfikować do dziedziny przeżyć na granicy śmierci (NDE)³⁰⁹. Abstrahując od pytań, czy świadomość jest jedynie emergentnym epifenomenem towarzyszącym wyładowaniom neuronalnym, można powiedzieć, iż na tego rodzaju doświadczenia składają się elementy odpowiadające postulatowi zawartemu w opisie cech konstytutywnych doświadczenia mistycznego przyjętych w tej książce. Przytoczone relacje opisują również nacechowane intensywnymi emocjami przeżycie komunikacji z Bogiem, które wyjaśnia doświadczającym osobom rzeczywistość, w jakiej się znajdują zarówno w trakcie doświadczenia, jak i w życiu codziennym. Przeżycia oddziałują na ludzką psychikę i świadomość do tego stopnia, że potrafią wewnątrznie przemienić człowieka. Takie stanowisko potwierdza Stanisław Grof, który twierdzi, że istotną konsekwencją emocjonalnej i fizycznej konfrontacji ze zjawiskiem śmierci jest rozwój głębokich uczuć religijnych i duchowych. Grof pisał:

Jak wynika z mojego doświadczenia, u każdego, kto skonfrontował się z tym obszarem nieświadomości, rozwinął się przekonujący wgląd w najwyższe znaczenie wymiarów religijnych w uniwersalnym porządku rzeczy. Nawet zagorzali materialści, pozytywistycznie nastawieni naukowcy, sceptycy i cynicy, bezkompromisowi ateści i przedstawiciele wojującego marksizmu, nawołujący do antyreligijnej krucjaty, po przejściu przez konfrontację z tym poziomem zaczęli się nagle interesować poszukiwaniami religijnymi³¹⁰.

³⁰⁸ Wywiad z P.M., lat 36, przeprowadzony został 20 kwietnia 2006 roku w Krynicy. Relacjonowane doświadczenie miało miejsce 31 grudnia 1991 roku. Odpowiedzi zostały zredagowane na podstawie korespondencji i notatek z rozmowy. Całość została autoryzowana przez respondenta.

³⁰⁹ A. Migda, *Zmiana w duchowości...*, op.cit.

³¹⁰ S. Grof, *Badania nad rolą halucynogenów w badaniach ekstazy-wizyjnych*, [w:] *Psychologia religii*, red. H. Grzymała-Moszczyńska, Kraków 1986, s. 88.

Mój respondent wychowywał się w rodzinie katolickiej. We wczesnym dzieciństwie cierpiał z powodu braku relacji z ojcem przebywającym na kontrakcie budowlanym na Bliskim Wschodzie. Ten brak relacji ciągnął się w jego opinii przez wiele lat. Respondent nie pamięta, by ojciec brał go na kolana czy w jakikolwiek inny sposób okazywał mu czułość. Przechodząc normalną w swoim środowisku formację religijną, zaczął poszukiwać czegoś, co – jak twierdzi – „zapchałoby jego wewnętrzną pustkę”. W bardzo młodym wieku zaczął praktykować aikido oraz inne techniki walki wręcz. Interesowały go szczególnie duchowe eksperymenty związane z postrzeganiem pozazmysłowym, a sukcesy osiągane na tej niwie budowały jego poczucie wartości, które nie powstało w relacji z ojcem. W roku 1985 w życiu respondenta nastąpiły radykalne zmiany, które tak opisuje:

W wieku 15 lat spotkałem na mojej drodze osobę³¹¹, która powiedziała mi, że jest ktoś, kto akceptuje mnie takim, jakim jestem. To było jak piorun z jasnego nieba. Zawsze starałem się zasłużyć na szacunek i akceptację, jeżeli nie przez to, co robię dobrze, to przez strach przed moimi pięściami. Nagle okazało się, że już nie muszę tego robić. Tak rozpoczęła się moja droga porzucania katolicyzmu i wchodzenia w protestancką społeczność³¹².

Uczęszczając na nabożeństwa do zboru zielonoświątkowego, odczuwał nadal mocno brak wartości. Próbuąc dostosować się do nowych norm społecznych, zaczął intensywnie zmieniać swoje zachowanie tak, by na tle innych członków zboru prezentować się jako ten, w którego życiu wszystko stało się nowe:

budowałem poczucie mojej wartości na porównywaniu się z innymi ludźmi. Wiedziałem, że to jest złe, ale nie mogłem przestać o tym myśleć. Wydawało mi się, że nie można mnie polubić po prostu za to, że jestem, jaki jestem. Cały czas chciałem na to zapracować. Dziś rozumiem, że była to próba przezwyciężenia odrzucenia, jakie przeżywałem ze strony ojca. [...] Na rok przed śmiercią ojca nasze relacje nabrały w miarę normalnych wymiarów, a w jego ostatnie święta Bożego Narodzenia udało mi się nawet wykrztusić, że go kocham. Nie masz pojęcia, z jakim trudem mi to przyszło. Nie dlatego żebym

³¹¹ W rozmowie przeprowadzonej po zakończeniu wywiadu dowiedziałem się od respondenta, że chodzi tu o jego przyjaciela z dzieciństwa, Janusza P., który kilka miesięcy wcześniej doświadczył chrztu w Duchu Świętym. Relacjonowane wydarzenie miało miejsce w czasie „prywatki” zorganizowanej w domu rodzinnym Janusza P.

³¹² Wywiad z P.M., lat 36, op.cit.

tego nie czuł w sobie, ale po prostu nie potrafiłem tego powiedzieć. Czas mijał, a ja stawałem się przykładowym zielonoświątkowcem. W porównaniu z ludźmi z tzw. „świata” wypadałem na moralnego, uczciwego młodego człowieka. To fałszywe uczucie okazałoby się dla mnie zgnębne.

Doświadczenie NDE miało miejsce w czasie odbywania zasadniczej służby wojskowej respondenta. Opisując okoliczności towarzyszące temu wydarzeniu, twierdzi on, że był w doskonałej formie fizycznej i świetnym humorze wynikającym z faktu otrzymania przepustki na święta Bożego Narodzenia:

Gdyby ktoś powiedział mi, że za kilka godzin nie będę żył – nie uwierzyłbym mu. Byłem pewny życia i tego, że Bóg jest po mojej stronie. Wydawało mi się, że „chwyciłem Pana Boga za nogi”. Po powrocie do domu wszedłem do gorącej kąpieli. Nagle wszystko się skończyło, jakby ktoś zgasił światło. Po chwili zacząłem odczuwać przenikliwe zimno i rozumiałem, że nie żyję. Widziałem migające we mgle białe światła oraz słyszałem stłumione dźwięki, których nie potrafiłem zidentyfikować. Nie było żadnych tuneli ze światłem ani świetlistych istot czy Jezusa w pięknej szacie stąpającego po łące. Była tylko zdziwiona świadomość. To uczucie pamiętam bardzo dobrze. Byłem zdziwiony, że to już, i przerażony, że wygląda to wszystko inaczej, niż sobie wyobrażałem. Moja teologia uczyła w dużym uproszczeniu, że kiedy kiedyś zamknę oczy, zobaczę Jezusa i pobiegnę w Jego ramiona. Byłem pewien swojego zbawienia. Niestety, okazało się, że owszem mam świadomość obecności Jezusa, ale nie mogę odwrócić się do Niego, by spojrzeć w Jego twarz. Odczuwałem bardzo mocno realną obecność Jezusa, a pomiędzy nami wywiązała się rozmowa. To było bardzo dziwne, ponieważ odbywała się ona bez używania słów. Nie potrafię tego opisać, po prostu nagle objawiło mi się, że tak naprawdę nie rozumiałem sedna akceptacji płynącej z odkupieńczej ofiary Jezusa na krzyżu. Doświadczyłem też odczucia ogromnej podświadomej pychy i dumy, jaka towarzyszyła mojemu odrzuceniu przez ojca. Nawet, jeśli chodzi o moją relację z Bogiem, starałem się spłacić mój dług za jego krew na krzyżu. Swoje poczucie wartości chrześcijańskiej budowałem porównując się z innymi ludźmi, kiedy jednak zostałem skonfrontowany z boską świętością, zobaczyłem, jak wiele mnie od Niego oddziela i że grzech jest po prostu grzechem bez względu na to, czy mały, czy duży. Zacząłem rozpaczliwie się modlić i wołać o szansę. Po chwili odzyskałem pokój ducha, wiedziałem, że mi wybaczone i że czegoś się nauczyłem. Miałem jakąś taką ciepłą pewność, że wszystko będzie dobrze i że wrócę do życia. W tym momencie usłyszałem głos „proszę połykać”, to lekarz wprowadzał mi przez nos sondę żołądkową. W życiu bym czegoś takiego nie połknął, a pamiętam, że wtedy łykałem posłuszny jak dziecko wskazaniom głosu. Po chwili otworzyłem oczy i rozumiałem, że jestem w szpitalu na sali Intensywnej Terapii zupełnie nagi, podpięty do jakichś

czujników i monitorów. Chciałem wstać z łóżka, gdyż czułem się zupełnie zdrowy. Niestety, okazało się, że moje ręce są do niego przywiązane z powodu schodzących kroplówek. Prosiłem, żeby mnie wypuszczono na własne żądanie, ale z powodu obrzęku mózgu lekarz nie mógł tego zrobić bez zgody rodziny. Na IT pozostałem do 31 grudnia. To było kilka dni, w czasie których dokładnie mogłem przemyśleć, co się stało³¹³.

W przytoczonej relacji można odnaleźć niektóre cechy doświadczenia mistycznego. Czytamy o gwałtownym owładnięciu świadomości respondenta towarzyszącym reakcji organizmu na intoksykację tlenkiem węgla³¹⁴. W rozmowie respondent wspomina również intensywne psychosomatyczne reakcje jego ciała, które obserwował jakby z zewnątrz. W trakcie doświadczenia towarzyszyło mu poczucie zdziwienia i jednocześnie przerażenia całą sytuacją, a trauma po tym przeżyciu utrzymywała się przez okres blisko dwóch lat. W czasie „niewypowiedzianej” rozmowy z Bogiem (respondent twierdzi, że komunikacja odbywała się niewerbalnie, co nawiązuje do zjawiska niewypowiedzalności doświadczenia mistycznego) otrzymał nowe objawienie Bożej miłości, które zdaniem respondenta transformowało jego duchowość, zmieniając jednocześnie jego stosunek do siebie oraz do innych osób. W wyniku opisywanego doświadczenia nastąpiła konfrontacja z ekstremum ludzkiej egzystencji i przemiana duchowości młodego człowieka, która zaowocowała zaświadczanym w rozmowie poczuciem wewnętrznej spójności i pełni. Według respondenta zaakceptował on własną drogę życiową oraz nadał nowe znaczenie miłości do rodziców³¹⁵, co jest charakterystyczne dla stadium tzw. późnej dojrzałości. Według Erika Eriksona cnotą tego okresu życia jest mądrość, która przyjmuje życie w sposób aktywny i bezstronny, wraz z jego ograniczeniem w postaci śmierci³¹⁶. Jednym z aspektów konfrontacji ze śmiercią jest walka o odrodzenie. Po sekwencjach ekstremalnego, emocjonalnego i fizycznego cierpienia następuje wyzwolenie połączone z odczuciem od-

³¹³ Przytoczone fragmenty świadectwa cytuję za: A. Migda, *Zmiana w duchowości...*, op.cit.

³¹⁴ W trakcie wywiadu respondent okazał autorowi oryginał karty wypisu ze szpitala służący respondentowi jako zakładka do Biblii.

³¹⁵ Analiza psychologiczna relacjonowanego przypadku w: A. Migda, *Zmiana w duchowości...*, op.cit.

³¹⁶ M. Sękowska, *Neops psychoanalityczna koncepcja rozwoju psychospołecznego Erika H. Eriksona*, [w:] *Duchowy rozwój człowieka*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 123.

rodzenia. W trakcie doświadczenia mistycznego opisanego w powyższym świadectwie respondent przeżywa proces umierania, podczas którego nastąpiła destrukcja starej osobowości i narodziny nowej duchowości³¹⁷.

Wiedziałem, że walka o akceptację nie ma sensu, gdyż tam po drugiej stronie spotkałem kogoś, kto mnie zaakceptował i wybaczył. Jeżeli On miał do mnie cierpliwość, to dlaczego ja nie miałbym mieć jej dla innych. Przestałem też być dogmatyczny doktrynalnie. Zobaczyłem, że w innych tradycjach chrześcijańskich żyją ludzie, którzy mogą być dużo bliżej Boga niż ja. Pozbyłem się zielonoświątkowej „jedynobawczości”. Stałem się bardziej refleksyjny, bardziej doceniam każdy dzień i wszystko, co mogę w nim zrobić. Jestem właściwie wdzięczny za wszystko, co mnie spotyka. Życie ma dla mnie nową wartość i jakość. Wiem, że śmierć jest czymś bardzo realnym, ale teraz jest ona dla mnie konsekwencją i przedłużeniem życia. Wydaje mi się, że to przeżycie uwolniło mnie od noszenia maski faceta bez uczuć, którego nic nie rusza i który realizuje swój plan. Teraz nie mam problemu, aby powiedzieć „kocham” mojej żonie czy dzieciom. Kiedy idę na cmentarz na grób mojego ojca, jestem mu tak bardzo wdzięczny za wszystko, co dla mnie zrobił. Teraz wiem, że mnie kochał, i wiem, że ja go kocham. Staram się też budować w moich dzieciach pozytywne wspomnienia. Często je przytulałam i biorę na kolana, żeby miały co wspominać, kiedy mnie już nie będzie³¹⁸.

W polskich zborach zielonoświątkowych często wykorzystuje się w trakcie ewangelizacji i kazań świadectwa o pozytywnym doświadczeniu towarzyszącym zagrożeniu życia. Wykorzystywane są one również w publikacjach ewangelizacyjnych³¹⁹. Mają budzić wiarę zielonoświątkowców w możliwość doświadczenia takich przeżyć. W ciągu ostatnich kilku lat pojawiły się na polskim rynku wydawnictw zielonoświątkowych publikacje opisujące w przerażający sposób negatywne przeżycia towarzyszące doświadczeniom NDE³²⁰. Relacje te mogą, moim zdaniem, stanowić nieuświadomioną próbę reakcji na obserwowane współcześnie przez zielonoświątkowców obniżenie standardów moralnych, które towa-

³¹⁷ S. Grof, *Badania nad rolą halucynogenów...*, op.cit., s. 77.

³¹⁸ Szerzej na temat psychologicznego profilu opisywanego przypadku w: A. Migda, *Zmiana w duchowości...*, op.cit.

³¹⁹ Świadectwo Agnieszki Walickiej, *Wyrwana z rąk śmierci*, <http://www.wiatr.media.pl/zycie/agnieszka.html>, dostęp 23.02.2011.

³²⁰ Wymienić można np: *Po drugiej stronie życia*, red. A. Marzycka, Wrocław 2009; *Do piekła i z powrotem*, film DVD, Wrocław 2009; J. Perez, *Pieć jest realne, byłam tam!*, http://www.insightsofgod.com/downloads/Jennifer_Perez_PolishPdf.pdf, dostęp 25.06.2010.

rzyszyły wcześniejszym pokoleniom fundamentalnych zielonoświątkowców. Wizje piekła, spotkania z grupą ludzi gnijących w jakimś strasznym brudnym i ciemnym miejscu oraz wizje dusz skazanych na wieczne męki są udziałem osób przyznających się do świadomego uczestnictwa w życiu zboru³²¹.

Większość przypadków negatywnych doznań podczas stanów NDE budzi w wierzących osobach przerażenie, gdyż zgodnie z wyznawaną wiarą spodziewały się one wejścia w rajską rzeczywistość zbawienia. Doświadczenia te nasycone są intensywnym uczuciem strachu, któremu towarzyszą początkowo wizje rozgniewanych albo przerażonych stworzeń pochodzących ze świata duchowego. Jednak w pewnym momencie następuje spotkanie z sacrum oraz objawienie, które przekształca wizję w doświadczenie pozytywne, w którym wszelka negatywność zanika, a człowieka ogarnia pokój. Lektura wspomnianych powyżej świadectw oraz materiałów audio-video pozwala na przybliżone określenie struktury narracyjnej towarzyszącej tego typu doświadczeniom. W swojej ocenie wierzący był zwykle dobrym chrześcijaninem, natomiast w czasie NDE w nagły, traumatyczny i pełen psychosomatycznych manifestacji sposób uświadamia sobie, że sprawy związane z jego pewnością zbawienia mają się inaczej, niż przypuszczał (odwiedziny piekła). Objawiający się miłosierny Jezus okazuje jednak łaskę (tu następuje cały szereg doświadczeń noetycznych, objawienie, przekazanie misji) i przywraca do życia „na świadectwo o prawdziwości Ewangelii”. Wspomniana struktura narracyjna, powtarzająca się w świadectwach zielonoświątkowców, zawiera cztery cechy konstytutywne doświadczenia mistycznego.

Konfrontacja ze śmiercią na ogół ściśle splata się z całym szeregiem zjawisk, które są zbliżone do procesu porodowego, opisanych w pracach Stanisława Grofa. Czerpiąc z dorobku psychoanalizy i psychologii humanistycznej, Grof podkreślał znaczenie odmiennych stanów świadomości w ciągłym for-

³²¹ Maurice Rawlings przytacza liczne przypadki negatywnego NDE, opisując sceny piekielne oraz historie pacjentów, którzy błagali lekarzy, aby asystowali im podczas stanu śmierci klinicznej i nie pozwolili im znaleźć się w strasznym miejscu, które nazywali piekłem. Amerykański kardiolog Maurice Rawlings był jednym z pierwszych naukowców podejmujących temat badania negatywnego NDE. Szerzej w: M. Rawlings, *Beyond Death's Door*, Nashville 1978. Zob. M. Cahill, *Za ostatnim uderzeniem serca*, tłum. M. Balon, Wrocław 2008; I. McCormack, *Przebłyśk wieczności*, tłum. P. Zaremba, Wrocław 2008.

mowaniu ludzkiej psychiki³²². Głębokim doświadczeniom chwili narodzin i śmierci towarzyszy z reguły kryzys egzystencjalny o niespotykanych rozmiarach. Kryzys ten można rozwiązać tylko dzięki łączności z wewnętrznymi wymiarami duchowymi psychiki i z elementami nieświadomości zbiorowej. Zachodząca przemiana osobowości wydaje się porównywalna do zmian, które opisywano jako wynik udziału w starożytnych misteriach świątynnych, rytach inicjacyjnych albo rytuałach przejścia³²³.

3.7. Elementy szamanizmu w mistycyzmie pentekostalnym – przypadek Todda Bentleya

W latach 90. ubiegłego stulecia antropolog Piers Vitebsky zauważył, że dla wielu osób z kręgów związanych z „nową duchowością” szamanizm stanowi dostępny dla każdego sposób odejścia od „zinstytucjonalizowanych form religijności”³²⁴ na rzecz „bezpośredniego i osobistego kontaktu z samym sobą i otoczeniem”. Usiłując wprowadzić systematyczny ład w opisywane zjawisko, Michael Harner przyjął podział na szamanizm rdzeniowy oraz etniczny. Pierwszy jest próbą odszukania „rdzenia” najbardziej uniwersalnych, archaicznych technik pracy ze świadomością odartych z należnych etnicznemu szamanizmowi kulturowych naleciało-

³²² Szerzej na temat zagadnienia śmierci w kontekście dawnych i współczesnych mitologii, rytuałów, praktyk religijnych i magicznych, a także eksperymentów psychodelicznych z ludźmi umierającymi przeczytać można w: S. Grof, *Najdalsza podróż*, tłum. M. Lorenc i D. Misiuna, Warszawa 2010.

³²³ S. Grof, *Spotkanie z narodzinami i śmiercią: dynamika matryc perinatalnych*, <http://integra.xtr.pl/stanislaw-grof-spotkanie-z-narodzinami-i-smiercia-dynamika-matryc-perinatalnych/941>, dostęp 25.06.2010.

³²⁴ Ogólną dostępność szamanizmu w epoce ponowoczesnej dobrze ilustrują końcowe partie *Przyszłości rytuału*, w których Richard Schechner podaje przykłady organizowanych przez żyjących współcześnie potomków północnoamerykańskich Indian zlotów typu: „zostań szamanem w trzy dni – teraz tylko 150 dolarów”. R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, tłum. T. Kubikowski, Warszawa 2000. Owoce poszukiwań Michaela Harnera czy Mircei Eliadego, badaczy zajmujących się pierwotnymi formami kontaktu z sacrum, szybko zostały wykorzystane przez środowiska związane z tzw. nową duchowością. Szerzej na temat badań M. Harnera w witrynie internetowej należącej do Foundation for Shamanic Studies, <http://www.shamanism.org/>, dostęp 10.08.2010. Zob. M. Harner, *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford 1973; idem, *Droga Szamana*, tłum. D. Chojnacka, Wrocław 2006. Por. M. Eliade, *Szamanizm...*, op.cit.

ści³²⁵. Chociaż „miejski szaman” jest dziś szamanem jedynie dla siebie, to dla osób związanych z kontrkulturą i nową duchowością ważne pozostaje samo doświadczenie wizyjne korelujące z określonym nastawieniem wobec ziemskiej egzystencji. W ujęciu Harnera rdzeniem szamanizmu jest umiejętność wolicjonalnego wchodzenia w szamański stan świadomości. Jego zdaniem szamanizm należałoby wobec tego rozumieć jako technologię magiczną umożliwiającą kontakt ze światem duchów lub – jak on to nazywa – niecodzienną rzeczywistością³²⁶.

Taki „niezwyčajny” stan rzeczywistości, nacechowany rozbudzonymi emocjami oraz mistycznym uniesieniem, pozostaje w opozycji do codziennego stanu świadomości „rzeczywistości zwyczajnej”, w której większość z nas przebywa. Szamańska ekstaza postrzegana jest zatem na Zachodzie jako niezinstytucjonalizowana i niepoddana ciśnieniu dogmatów forma duchowości, pozostawiająca sporo miejsca dla indywidualnej kreatywności. Doświadczenia tego typu postrzegane są przez wiele osób jako najwyższa forma indywidualnej wolności³²⁷. Postrzegane w taki subiektywny sposób doświadczenie transu i ekstazy, pozbawione swej funkcji przywracającej porządek świata, stało się obecnie popularnym zjawiskiem towarzyszącym „nowej duchowości”³²⁸. Wiele wskazuje na to, że w parze z globalizacją idzie także tęsknota za magiczną interpretacją wszechświata oraz za sprzeciwem wobec współczesnego porządku MacLuhanowskiej „globalnej wioski”. Warto zauważyć, iż doświadczenia religijne Todda Bentleya można rozpatrywać również we wspomnianych powyżej kategoriach.

W trakcie nabożeństw organizowanych w czasie przebudzenia w Lake-land na Florydzie można było zaobserwować wachlarz zachowań stanowiących bezpośrednią kontynuację znanych z historii ruchu zielonoświątkowego rytuałów mających doprowadzić wiernych do przeżycia jedności z Jezusem. „Odmienne stany świadomości” mogą być rezultatem takich czynników, jak deprywacja sensoryczna bądź nadstymulacja sensoryczna wywołująca głębo-

³²⁵ M. Harner, *Science, Spirits, and Core Shamanism*, <http://www.shamanism.org/articles/article10.html>, dostęp 11.09.2010. Por. M. Lorenc, *Technoszamanizm – ekstaza w pigułkach*, <http://www.taraka.pl/index.php?id=technoszamanizm>, dostęp 18.05.2010.

³²⁶ M. Harner, *Droga Szamana*, op.cit., s. 6.

³²⁷ P. Vitebsky, *Szaman*, tłum. Z. Dalewski, Warszawa 1996, s. 150.

³²⁸ Szerzej w: Z. Pasek, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013.

kie podniecenie emocjonalne³²⁹. Takiego rodzaju przebudzowanie ułatwia przeżywanie uzdrowień, konwersji religijnych, glosolalii, a także stanów mistycznych występujących w społecznościach pentekostalnych³³⁰. Todd Bentley uważał, że wspomniane przebudzenie w Lakeland jest największym zielonoświątkowym wylaniem Ducha Świętego od czasów Azusa Street³³¹.

Wypadki w Lakeland miały też znaczący wpływ na polskie zbory. Pastor Wiesław Ziemia z Kościoła Bożego w Chrystusie w Legnicy zachęca członków zboru do oglądania przekazów telewizyjnych z przebudzenia w Lakeland. Todd Bentley przedstawiany był jako „mąż Boży” działający w „pełni mocy Ducha Świętego”. W trakcie kazania wygłoszonego 22 lutego 2009 roku w Legnicy powiedział: „Musimy słyszeć Boga, aby zostać przemienieni, [...] musimy szukać możliwości przeniesienia w duchu w inną rzeczywistość”. Jego zdaniem życie chrześcijanina powinno być wykorzystane nie na „bujanie w obłokach”, lecz na codzienne „chodzenie z Chrystusem” w „duchowej rzeczywistości”³³². Pastor krakowskiego zboru Kościoła Bożego w Chrystusie złożył w 2008 roku świadectwo dotyczące polskich wypadków uzdrowień i przemian w życiu wiernych pod wpływem oglądania transmisji telewizyjnych z Florydy³³³. Idee głoszone

³²⁹ Szerzej na temat badania takich stanów w: M. Urbański, *O metodzie badawczej odmiennych stanów świadomości*, [w:] *Wybrane zagadnienia duchowości...*, op.cit., s. 273-323.

³³⁰ Mamy tu do czynienia z tym samym psychologicznym mechanizmem, który umożliwia transy szamańskie, stąpanie po rozżarzonych węglach czy tańce derwiszów.

³³¹ J.L. Grady, *Życie po Lakeland – porządkowanie zamieszania*, <http://pastor.pl/zycie-po-lakeland-porzadkowanie-zamieszania/>, dostęp 10.10.2010.

³³² W. Ziemia – Kazania: Bujanie w obłokach czy Duchowa rzeczywistość – 22.02.2009; Wykorzystać czas-życie poddane Bogu – 14.01.2010; Codziennie z Chrystusem – 12.04.2009. Wszystkie wygłoszone zostały w legnickim zborze „Anastasis” należącym do Kościoła Bożego w Chrystusie. Pliki audio w archiwum autora. Doświadczenie realnego przeniesienia się zielonoświątkowców w „rzeczywistość duchową” opisują wydawane w Polsce publikacje budujące. Trans, ekstaza, przebywanie poza ciałem oraz wizytacje niebiańskie w wizjach pentekostalnych opisuje James Goll. Zob. J. Goll, *Widzieć niewidzialne*, op.cit., s. 175-198, 231-240. Podobne doświadczenie wizyjne prowadzące do spotkania z Jezusem opisuje Kenneth Hagin. Zob. K. Hagin, *Wierzę w wizje*, tłum. M. Piszczek, Szczecin 2009, s. 73-75. Wizja podróży po niebie przenosząca Mahesha Chawdę w inny wymiar, prowadząc do spotkania z osobą rozpoznaną jako Jezus, zrelacjonowana została w: M. Chavda, *Tylko miłość sprawia cuda...*, op.cit., s. 40-45.

³³³ Rozmowa przeprowadzona w konwencji wywiadu swobodnego z pastorem P.S. w Krakowie 20 listopada 2008 roku. By zilustrować przykładowe, pozytywne reakcje polskiego środowiska zielonoświątkowego, przytoczę jeszcze dwie wypowiedzi pochodzące z chrześcijańskich blogów: „Sam z żoną oglądam przebudzenie prawie od początku i mam

przez Bentleya propagowane były również przez polskich pastorów należących do środowisk związanych z ruchem Polska dla Jezusa. Andrzej Nędzusiak, zwierzchnik i Prezbiter Naczelny Kościoła Bożego w Chrystusie³³⁴, a jednocześnie jeden z liderów ruchu Polska dla Jezusa, napisał, że wyjazd na Florydę był „bardzo błogosławionym wydarzeniem w jego życiu duchowym”. W jego opinii spotkał się tam z „mocą Bożą”, która po jego powrocie do Polski „zaowocowała w odwiedzanych przez niego polskich zborach szczególnym błogosławieństwem i uzdrowieniami”³³⁵. Pastor Marek Ciesiołka z warszawskiego Kościoła „Droga Sprawiedliwych”, zachęcając polskich zielonoświątkowców, napisał, że

Bóg robi coś niesamowitego w Lakeland na Florydzie. Można spędzić kilka wspaniałych godzin podczas przekazu (telewizyjnego) z Lakeland. Potwierdzono uzdrowienia osób, które osobiście nie były na miejscu, lecz oglądały przekaz w domu.[...] Zaczynij wierzyć i te same rzeczy mogą się dziać w twoim życiu, w twoim Kościele i naszym kraju. [...] Dziwne zachowanie ludzi nie jest żadnym powodem, aby ich odrzucić;[...] to jest ważne na przyszłość, ponieważ zarówno Biblia jak i historia Kościoła są pełne sytuacji, w których ludzie posłani od Boga zostali odrzuceni tylko dlatego, że nie zachowywali się według przyzwyczajeń i oczekiwań ludzi³³⁶.

bardzo pozytywne wrażenia. Widziałem wiele osób uzdrowionych z najgorszych chorób (oczywiście to jeszcze o niczym nie świadczy, bo przecież to mogą być oszustwa, a poza tym diabeł też potrafi przyciągać ludzi poprzez fałszywe uzdrowienia). To, co mnie najbardziej przekonuje, to atmosfera Ducha Świętego na tych spotkaniach. Tego nie da się podrobić. Niestety, nie wszyscy to rozumieją”. <http://zbawieni.blox.pl/2008/07/PRZEBUDZENIE-NA-FLORYDZIE-OD-BOGA-CZY-NIE.html>, dostęp 10.10.2010. „Obecnie żyjemy w sezonie duchowej rewolucji, wydaje się jakby wszystko bardzo intensywnie narastało, pojawia się wiele dobrych rzeczy, ale i wiele prześladowań i opozycji i musimy mieć nasze oczy zwrócone na Pana, by rozumieć, co się dzieje. Ostatnio Bóg ubłogosławił nas przebudzeniem w Lakeland i było to wspaniałe, każdego wieczora można było oglądać moc Bożą w naszych domach, pierwszy raz w historii w tak krótkim czasie dostaliśmy tyle wskrzeszeń i uzdrowień, napelnień Duchem, ludzie nawracali się na ulicach w Lakeland i działo się to na naszych oczach. [...] Dodatkowo smutne jest to, że padło dużo słów osądu odnośnie Todda. Jakbyśmy, jako wierzący, nie pojmowali tego, co to może uczynić z człowiekiem”. <http://koloryzycia.org/blog/category/bez-kategorii/>, dostęp 10.10.2010.

³³⁴ Jako Prezbiter Naczelny pastor Andrzej Nędzusiak ma obecnie wpływ na 62 autonomiczne zbory znajdujące się w strukturach Kościoła Bożego w Chrystusie w Polsce.

³³⁵ Internetowa konferencja – prezbiter Andrzej Nędzusiak, <http://www.chrzescijanin24.pl/component/contact/86-internetowa-konferencja/10-internetowa-konferencja-prezbiter-andrzej-ndzusiak.html>, dostęp 01.10.2010.

³³⁶ M. Ciesiołka, *To się dzieje teraz*, <http://pasto.bloog.pl/id,3296046,title,To-sie-dzieje-TERAZ,index.html>, dostęp 1.10.2010.

Publikacje na ten temat ukazywały się w niezależnych witrynach informacyjnych³³⁷ oraz w chrześcijańskich czasopismach i portalach internetowych, a ich celem miało być pokazanie polskim wiernym nowych prądów i możliwości duchowych doświadczeń. Redaktor magazynu „Cel” Marta Wróbel napisała w 2008 roku:

prezentujemy aktualne przebudzenie uzdrowieńcze na Florydzie, prowadzone przez pastora Todda Bentleya. Wiemy, że Bóg za każdym razem działa w odmienny i zaskakujący dla człowieka sposób – nie oczekujemy, że któreś z dawnych przebudzeń w dokładnie tej samej formie wydarzy się i u nas. Chcemy jednak poprzez te artykuły pobudzać wierzących do przemiany mentalności na „przebudzeniowy tryb” myślenia i działania, w którym oczekuje się od Boga potężnych przełomów – spodziewa się tego, co najlepsze³³⁸.

Kilka dni po swoim udziale w nabożeństwach w Lakeland Bentley oświadczył swemu zespołowi, że jego małżeństwo się rozpada. Ta wiadomość zszokowała zwolenników Bentleya³³⁹. W obronie kaznodziei³⁴⁰ wystąpił program telewizyjny GOD TV ogłaszając, że „wszelka krytyka Todda Bentleya jest demoniczna”.³⁴¹ Prowadzący sieć telewizyjną ostrzegał również słuchaczy, że jeśli będą słuchać krytyków Bentleya, to stracą swoje uzdrowienie. Skandal z Lakeland odbił się szerokim echem wśród polskich zielonoświątkowców próbujących znaleźć wyważone stanowisko na temat postępowania Bentleya oraz przebudzenia w Lakeland³⁴².

³³⁷ J.P. Ziółkowski, *Globalne przebudzenie z Ameryki*, Portal informacyjny Wiadomości24.pl, artykuł opublikowany 12 maja 2008 roku, http://www.wiadomosci24.pl/artykul/globalne_przebudzenie_z_ameryki_66281.html, dostęp 23.02.2011.

³³⁸ M. Wróbel, *Od redakcji*, „Cel. Magazyn Chrześcijański” 2008, nr 2 (13). s. 3.

³³⁹ J.L. Grady, *Życie po Lakeland...*, op.cit..

³⁴⁰ Problemem w środowisku pentekostalnym nie był sam rozwód, lecz chęć ponownego związku z kobietą towarzyszącą Bentleyowi w trakcie prowadzenia nabożeństw przebudzeniowych.

³⁴¹ J.L. Grady, *Życie po Lakeland...*, op.cit. Por. J.L. Grady, *Life after Lakeland: Sorting Out the Confusion*, <http://fireinmybones.com/index.php?col=081308~Life%20After%20Lakeland:%20Sorting%20Out%20the%20Confusion>, dostęp 5.08.2010.

³⁴² Paweł, członek zboru zielonoświątkowego w Zielonej Górze, komentuje taką sytuację w ten sposób: „Rick Joyner, razem z dwoma innymi pastorami, zaczął «proces odnawiania» Todda Bentleya, który ma zakończyć się jego powrotem do służby. Bentley ma podobno wielki dar wiary, bierze na siebie odpowiedzialność za rozwód i razem z nową partnerką jest obecnie «odnawiany». W międzyczasie Rick Joyner prosi o wpłacanie pieniędzy na działalność Fresh Fire Ministries w USA. Uzasadnienie – przypadek króla Dawida

W celu przeprowadzenia analizy dotyczącej obecności elementów szamanizmu w „posłudze duchowej” Todda Bentleya opieram się na popularnym wśród polskich zielonoświątkowców świadectwie *Pillar of Fire*³⁴³.

W opowieści Bentleya pojawia się postać anioła mającego twarz słońca oraz aureolę z tęczy. Postać ta, stanowiąca odpowiednik ducha opiekuńczego, nawiedza go parokrotnie:

[Todd B.]: Kocham ten fragment! Jest on dla mnie taki żywy, ze względu na wiele doświadczeń, jakie przeżyłem. Objawienie 10:1 „I widziałem innego potężnego anioła zstępującego z nieba” – więc potężnego anioła zstępującego z nieba – „odzianego w obłok, z tęczą wokoło Głowy, którego oblicze jaśniało jak słońce, nogi zaś jego” – patrzcie na to – „były jak słupy ognia”. Ten anioł, mający nogi jak słupy ognia, przychodził do mnie parokrotnie³⁴⁴.

W narracji opisującej sam moment porwania zaznaczony jest czytelnie kierunek pionowy, kojarzący się z drogą inicjowanego szamana do „górnego” świata. Sam Bentley ma pewne problemy z interpretacją swojej wizji, jednak przeważa u niego interpretacja według klucza jego własnej tradycji i kultury chrześcijańskiej:

oczywiście... Innymi słowy – możesz zostawić wierzącą żonę z trójką dzieci, ożenić się po raz drugi i znowu brać kasę, występować publicznie itd. Dwie ciekawostki z frontu proroczego”, http://emaus.zgora.pl/index.php?strona=61&id_temat=2884, dostęp 5.08.2010. Komentarz Pawła (autor komentarza nie podaje nazwiska) zamieszczony na stronie zielonogórskiego zboru powstał na podstawie lektury: R. Joyner, *Todd Bentley Begins Restoration Process*, <http://www.morningstarministries.org/Publisher/Article.aspx?ID=1000045589>, dostęp 5.08.2010. Reakcję członków zboru na brak jednoznacznego stanowiska ze strony polskich pastorów ilustruje wpis pochodzący ze zborowego forum dyskusyjnego: „Popieranie Bentleya teraz to nic innego jak rozpaczliwa próba niepoddawania się wstydomi. [...] Krytyka zaś pojmowana jest jako grzech przeciw liderom i bardzo potępiana. O liderów i pastorów można się tylko modlić i im wybaczać, oczywiście bez słowa. Bez względu na to, jakie by oni grzechy nie popełniali. Nauczanie zrównujące «pastora» z «Mojżeszem» sprawiło, że liderzy mają glejt na nieomylność i władzę nieograniczoną. Jeśli lider/pastor popełnia błąd, grzech, nie przestaje cieszyć się względami wiernych, ponieważ «nieodwołalne są dary Pana»”. Zob. *Przebudzenie i cuda w Lakeland Florida*, http://emaus.zgora.pl/index.php?strona=61&id_temat=2884, dostęp 10.10.2010

³⁴³ T. Bentley, *Pillar of Fire*, <http://www.youtube.com/watch?v=9zMRChoojZo>, dostęp 18.05.2010. Tłumaczenie pliku dźwiękowego cytuję za witryną internetową zboru zielonoświątkowego w Zielonej Górze.

³⁴⁴ *Todd Bentley: Boży wysłannik?*, http://www.emaus.zgora.pl/index.php?strona=61&id_temat=2884, dostęp 7.08.2010.

[Todd B.]: Nie wiem, czy to był ten anioł, ale mówię wam, że są w niebie anioły mające nogi jak słupy ognia. To nie musiał być anioł, właściwie mógł to być Jezus, Anioł Pański. Więc może nie przyszedł anioł, tylko Jezus. [...] Byłem w Seattle w stanie Waszyngton na spotkaniu publicznym i kiedy mówca przemawiał, ja siedziałem w pierwszym rzędzie, mówię wam prawdę, wszystko, co mówię, jest prawdą. To ważne, słuchajcie. Więc siedzę w pierwszym rzędzie i cała atmosfera dookoła mnie zaczyna się zmieniać. Zaczyna być jakby elektryczna, wydaje mi się jakby jakiś anioł kręcił się w pobliżu mnie... Mieiliście kiedyś wrażenie, że coś się dzieje, nie możecie tego zobaczyć, jest niewidzialne, ale jesteście o tej obecności zupełnie przekonani? [...] siedziałem starając się słuchać mówcy, ale jednocześnie będąc świadomym „elektrycznej obecności”. Elektrycznej. To było jak prąd. To było dwie, trzy stopy przede mną. Tuż przed moim krzesłem. To było jak wiatr. Trąba powietrzna. Elektryczna Trąba powietrzna. Więc siedzę tam i słyszę jak Pan mówi: „Wyciągnij swoje ręce”. I myślę: „Boże! Słuchamy głoszącego!” Ale Pan mówi do mnie: „Wyciągnij swoje ręce!” Więc wyciągnąłem swoje ręce i oto, co się zdarzyło: (dźwięki). Nie słyszałem tego hałasu, to dla was. To było jak wkładanie rąk w pole elektryczne. Za każdym razem, kiedy wyciągałem ręce, atmosfera wydawała taki dźwięk: (dźwięk). Pomyślałem: „co to jest?!”. I Bóg powiedział: „To jest portal i otwarte niebo”³⁴⁵.

Pojawia się tutaj sposób opowiadania charakterystyczny dla środowisk związanych z nową duchowością, chodzi mianowicie o relację o doświadczeniu mistycznym opowiedzianą w kategoriach naukowych. Mistyk, mówiąc o swoim doświadczeniu, posługuje się kodem, dzięki któremu może przekazać najwięcej treści swojego przeżycia. Taki kod musi być społecznie możliwy do zdeszyfrowania. Dziś scjentyzm jako pole semantyczne dla mistycznej leksyki nie używa określeń właściwych dla języka religijnego. Używa natomiast terminów, które każdy łatwo może zdefiniować, sięgając do encyklopedii³⁴⁶. Z takimi określeniami człowiek spotyka się na co dzień, więc doświadczenie zrelacjonowane w ten sposób łatwo jest zinternalizować odbiorcom³⁴⁷.

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ Prywatny i publiczny język mistyki analizuje S. Sztajer w: *Prywatny i publiczny język mistyki, Mistyka jako stan świadomości...*, Filozofia Religii, t. 5, op.cit., s. 109-124.

³⁴⁷ Wnioski na temat technologizacji języka opisującego nową duchowość referuję na podstawie dyskusji przeprowadzonej w trakcie seminarium prof. Zbigniewa Paska „Nowa Duchowość w mediach” na Uniwersytecie Jagiellońskim w 2010 roku. Zob. Z. Pasek, *Terminologia nauk ścisłych w tekstach wyznaniowych Nowych Ruchów Religijnych*, [w:] *Nie*

[Todd B.]: Powiedziałem: „dobrze...” I wiecie, co wtedy zobaczyłem? Słup ognia. Tak jak Bóg prowadził Izraela poprzez słup... Ja zobaczyłem ten trzy-, czterostopowy słup, nie wiem, nie znam wszystkich wymiarów, słup ognia idący aż po dach kościoła. Okragły słup żywego ognia – niebieski, czerwony, iskry... To był słup ruszającego się ognia. Aż po dach kościoła. Patrzę na mówiącego Billa Johnsa i mam tu słup ognia, a Bóg mi mówi, że to portal. Był jak krzak – płonął, ale nie parzył, nie myślałem, że mi się to przytrafi – przeżyłem doświadczenie Mojżesza w Seattle! Miałem słup ognia przed sobą, a Pan mówi: „włóż w niego ręce”. Pierwsza myśl: „Spalę sobie ręce!” Wkładam ręce (dźwięk) i to był prawdziwy słup ognia! Zapytałem: „co chcesz, abym zrobił, Boże?” Odpowiedział: „Wchodź!” A ja: „chcesz abym wszedł w słup ognia? Po pierwsze: nikt oprócz mnie go nie widzi. Po drugie: jeśli w niego wejść, każdy patrzący zobaczy mnie tylko leżącego na podłodze, a nie słup ognia i będę wyglądał jak głupek”. Spierałem się z Bogiem, aż powiedział: „wchodź!” Więc wszedłem, a kiedy wszedłem, moje ciało zaczęło (dźwięki) i poleciałem w górę, w stronę dachu kościoła. Zostałem transportowany w słupie ognia, przeszedłem przez dach kościoła³⁴⁸.

W narracji można zauważyć próbę uwierzytelnienia referowanej wizji poprzez porównanie własnego doświadczenia z doświadczeniem postaci biblijnych. W ten sposób Bentley chce przekonać słuchaczy o swoim bezpośrednim kontakcie z Bogiem. Kaznodzieja opowiada wszak, że nie tylko kontaktuje się z sacrum, ale że spiera się z Bogiem. Widzimy, jak Bentley wzbrania się przed doświadczeniem, przeczuwając groźbę fizycznego unicestwienia. Posłuszeństwo Bożemu głosowi bierze jednak górę i Bentley zostaje „przetransportowany” (nie wniebowzięty) przez „moc ducha”. Mamy tu do czynienia z kolejną próbą technologizacji języka mistyki poprzez opis przypominający teleportację rodem z filmów science fiction. Kojarzy się z tym również kolejny element inicjacji szamańskiej związany z nagłym i niespodziewanym przeniesieniem w inny świat oraz rozpięciem kandydata na ołtarzu. W świadectwie pojawia się świadomość obecności własnego fizycznego ciała. Kontynuując opowieść, Bentley twierdzi: „i wylądowałem. Właściwie upadłem na stół operacyjny w niebie. To jest prorocze doświadczenie – w razie gdybyście nie wiedzieli”³⁴⁹.

tylko Internet. Nowe media, przyroda i „technologie społeczne” a praktyki kulturowe, red. J. Mucha, Kraków 2010, s. 309-319.

³⁴⁸ Todd Bentley: *Boży wysłannik?*, op.cit. Zob. Świadectwo o słupie ognia widzianym w trakcie modlitwy przez Jamesa Golla w: J. Goll, *Widzieć niewidzialne*, op.cit., s. 136.

³⁴⁹ Todd Bentley: *Boży wysłannik?*, op.cit.

Utożsamienie z rolą biblijnego proroka ma wzmocnić w słuchających poczucie wybrania i szczególnego namaszczenia mistyka:

[Todd B.]: Więc... Nie ma mnie. Jestem w niebie na stole operacyjnym i pierwsza rzecz, o której pomyślałem: „nie chcę tego, co dzieje się w C.S.I.”³⁵⁰, dopiero zacząłem... To interesujące. Pierwsza myśl – jestem w kostnicy, leżę na jednym z tych stołów. W pokoju występuje czterech aniołów. Wyglądają jak ludzie, nie martwcie się, nie są jak wspaniałe żywe stworzenia, są jak ludzie w białych płaszczach. Te cztery anioły mnie przygwoździły. Szczerze nie wiem, co to było, ale przypięły do stołu moje ręce i kostki. Myślę: „chcę mnie operować, a jestem przytomny!” To była moja pierwsza myśl – „operacja, będę operowany przez te anioły!” I oto, co się stało. Myślałem, że wyciągną skalpel i mnie rozetną. Ale w tym wszystkim nagle słyszę dźwięk jakby młota pneumatycznego...[dźwięk] jakby jednej z tych rzeczy przed operacją mózgu [dźwięk], wiecie dotykają waszej czaszki... Wyciągają tą rzecz, pomyślałem – dosłownie: „AAA!!!”, i wbijają mi ją o tu – prosto w szyję. To nie bolało. Ale co się stało? Rozcięli mnie aż do dołu³⁵¹.

Mystyk doświadcza w tym momencie śmierci za życia³⁵². Podobnie jak w inicjacji szamańskiej Bentley obserwuje w pełni świadomie przebieg przeprowadzanej na jego ciele operacji. Następuje też zmiana w sposobie postrzegania siebie samego. Rejestruje on cały proces, będąc jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz swojego ciała. W bezsilny sposób obserwuje śmierć swojego ciała, nie będąc jednocześnie świadomym, po co ten proces przebiega:

[Todd B.]: Moje wnętrzości się rozlały i wszystko, co mam w środku, wyskoczyło na zewnątrz, na stół – moje serce, moja wątroba, wszystko! Leżę na stole i chcę krzyczeć, bo wydaje się, że powinno to boleć, ale nie boli. Leżysz i krzyczysz: „A!A!” Bo wszystko masz na zewnątrz. Anioły zaczęły brać białe pudełka, które były jak małe świąteczne prezenty, i zaczęły... czy ktoś z was kiedyś faszerował indyka? I zaczęły wpychać te rzeczy we mnie, te pudełeczka do środka mnie... I usłyszałem werset: „Oczekuję prawdy, szczerości w czynach, a nie w słowach?”³⁵³.

³⁵⁰ Chodzi tu prawdopodobnie o serial telewizyjny z gatunku *crime scene investigation*.

³⁵¹ Todd Bentley: *Boży wysłannik?*, op.cit.

³⁵² Inicjację szamana jako „zranionego uzdrowiciela” opisuje: A. Szyjewski, *Etnologia religii*, op.cit., s. 321-343.

³⁵³ Todd Bentley: *Boży wysłannik?*, op.cit.

Takie komponenty wizji Bentleya, jak skalpel czy stół operacyjny stanowią jedynie kulturowy wariant jednego, archetypowego wzorca typowego dla rdzennych, uniwersalnych zasad organizujących narrację szamańskiej wizji inicjacyjnej, takich jak pokawałkowanie, wymiana wnętrzości, spotkanie duchów lub ducha opiekuńczego, wtajemniczenie w wiedzę co do istoty społeczno-kulturowych i biologicznych aspektów rzeczywistości. Trudno uciec w tym miejscu od innych kulturowych podobieństw, np. podobieństwa do obecnego w kulturze popularnej motywu uprowadzeń przez UFO. Wśród osób wierzących w odwiedziny przybyszów z innych wymiarów powszechne są opowieści o prowadzonych przez te istoty eksperymentach medycznych³⁵⁴. Umieszczają one na stole operacyjnym swego statku zahipnotyzowaną uprzednio przez siebie osobę, na jaką właśnie przyszła kolej do uprowadzenia i do eksplantacji biologicznej. Po czym poddają ją różnorodnym zabiegom eksplantacyjnym, o których przebiegu ciągle niewiele jeszcze wiemy³⁵⁵.

W przypadku Todda Bentleya następuje zamiana serca i wątroby. Po wyjęciu wnętrzości aniołowie wypełnili wnętrze jego ciała małymi białymi pudełkami. Jak się dowiadujemy, był to symboliczny sposób uświęcenia, uzdalniający go do dalszej posługi. Co ciekawe, serce i wątroba należą do najczęściej udoskonalanych organów. Dzięki ulepszonemu w ten sposób ciału napełnionemu substancją świętą, np. kryształem górskim, szaman ma moc, aby leczyć oraz wyganiać złe duchy. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że przebudzenie w Lakeland zainicjowane przez Bentleya ma taki właśnie ozdrowieńczy charakter, a leczenie i uzdrowienie są głównymi (obok religijnych) celami zielonoświątkowych pielgrzymek:

[Todd B.]: Pytam się Boga, o co chodzi? Odpowiedział mi: „Todd, to jest coś, co robię dziś z Kościołem. To przyspieszenie. Ponadnaturalnie przydaję Kościołowi charakteru, objawienia i wiedzy, którą Kościół musi mieć, aby czynili to, co chcę, aby czynili, ponieważ niewielu jest robotników”. Powiedział: „nie mam trzydziestu, czterdziestu lat, by wyposażyć w to wszystko. Mojżesz – czterdzieści lat, osiemdziesiąt lat – nie mam tyle. Robię to szybko. Będą ludzie, których stworzę i ponadnaturalnie włożę w nich dziesięć lat wiedzy i mądrości, a nawet charakteru – ponieważ są to owoce Ducha. Te pudełka przedstawiają charakter, jakim powinien być”. Powiedziałem – „to niesamo-

³⁵⁴ Szerzej w: J.R. Lewis, *UFOs and Popular Culture – An Encyclopedia of Contemporary Myth*, Santa Barbara 2000.

³⁵⁵ J. Pająk, *Uprowadzenia ludzi do UFO*, <http://uprowadzenia.cba.pl/>, dostęp 18.05.2010.

wite!” Wtedy wróciłem na spotkanie – nie tyle wróciłem, co się obudziłem znowu na spotkaniu. Wtedy Pan powiedział – „podnieś się i wracaj do hotelu. Teraz! Nawiedzę cię swoją mocą za godzinę!” Pomyślałem – „WOW! Co się dzieje?” Powiedziałem: „Tomy! Szybko! Pan kazał mi wracać do hotelu, gdzie nawiedzi mnie swoją mocą! Chcesz iść? Bierz swojego syna! Randy!” (Randy był ze mną). Zabrałem też kilku jego stażystów. Mój ojciec był ze mną... Powiedziałem: „Chodźmy!” Wróciliśmy do hotelu, weszliśmy do pokoju Charliego, w hotelu w Seattle, popatrzyłem na zegarek – była 10:45. Otworzyliśmy drzwi hotelu, popatrzyliśmy na zegarek – za piętnaście 11. Nawet nie musieliśmy się modlić – w momencie, kiedy drzwi się zamknęły, a ja powiedziałem godzinę, natychmiast, bez niczyjej modlitwy – BUM! W pokoju pojawiła się boża obecność. Każdemu z nas ukazały się wizje. Wszyscy się trzęśli, a jedyne, co można było słyszeć, to krzyki. [...] Mieliśmy otwarte wizje – Charlie na górze Pana jeździł na nartach, ja krzychałem: „ogień! Ogień mnie pożera! Ogień!” Syn Charliego miał wizję, mój ojciec miał wizję. Wszyscy w tym samym czasie! To było fajne³⁵⁶.

Bentley jak większość zielonoświątkowych pastorów składających wiernym świadectwa o swoich duchowych doświadczeniach musi dokonać ich waloryzacji, by dać członkom zboru czytelny przykład do naśladowania. Mówi więc „to było fajne”, co członkowie zborów mają rozumieć jako potwierdzenie, że relacjonowane wydarzenia były dobre, biblijne, pochodzące od Boga. Widać też wyraźnie, że jego doświadczenie przynosi się na towarzyszące mu osoby, które zaczynają mieć podobne doświadczenia mistyczne.

Analizowane świadectwo Bentleya stanowi w wielu miejscach dość dokładne odzwierciedlenie doświadczeń inicjacyjnych szamana. W cytowanych fragmentach mamy mieszaną słów pochodzących z języka religijnego oraz paranaukowego. Pojawiają się pojęcia „portali” stawiących przejście do nieba, „elektryzującej mocy” w formie trąby powietrznej oraz „ognistego słupa” przesyczonego elektrycznością. Doświadczenie relacjonowane jest językiem kultury popularnej, znanym z seriali *Star Trek*, *Gwiezdne wrota* czy *Matrix* (np. główny bohater filmu *Matrix* nosi czarny długi płaszcz, a anioły występujące w wizji Bentleya noszą długie białe płaszcze). Elementem łączącym całość wizji Bentleya jest symbolika ognia. Poza oczywistymi dla chrześcijańskiego mistycyzmu skojarzeniami z ognistym słupem towarzyszącym narodowi wybranemu, krzewem gorejącym czy ognistym rydwanem unoszącym Eliasza do nieba

³⁵⁶ Todd Bentley: *Boży wysłannik?*, op.cit.

można przywołać też archetypiczne ognisko rozpalane w trakcie inicjacji szamańskiej. Jednak we współczesnej kulturze Zachodu symbolika mocy Bożej, przepływającej jak energia elektryczna, bliższa jest odbiorcy niż rozpalanie rzeczywistego ognia.

Funkcja pastora lub lidera we wspólnocie polega m.in. na weryfikacji relacjonowanych w świadectwach doświadczeń religijnych, a co za tym idzie na potwierdzaniu lub zaprzeczaniu ich prawdziwości. Podobnie składnikiem szamańskiego posłannictwa jest jego funkcja społeczna. To on jest odpowiedzialny za „filtrowanie” doświadczeń mistycznych członków jego społeczności w celu zachowania z doświadczeń tego, co przystaje do szamańskiej wizji świata, oraz odrzucenia tego, co odstaje od mitologicznego światopoglądu podzielanego przez grupę. Z przytoczonych powyżej wypowiedzi Bentleya wynika, iż doświadcza on w całej pełni uczucia „radykalnego owładnięcia”, będąc świadomym, że bez jego woli, a nawet przy pewnego rodzaju ostrożnym sprzeciwie zostaje przez sacrum przeniesiony do innej rzeczywistości oraz całkowicie przemieniony. W trakcie bezpośredniego kontaktu z Bogiem dociera do prawdy wyjaśniającej mu sens tego, czego doświadczył, oraz cel misji, w której ma wziąć udział, co razem z silnym elementem afektywnym obecnym w jego relacji spełnia założenia przyjętej w tej książce definicji mistycyzmu. W relacjonowanym świadectwie można wskazać cechy transformujące świadomość Bentleya, określone jako „idea całości” oraz „całkowita przemiana”. Całemu doświadczeniu towarzyszą też relacjonowane w przytoczonych cytatach objawy psychosomatyczne, świadczące o przeżywaniu odmiennego stanu świadomości.

Doświadczenie mistyczne opisane przez Bentleya zawiera elementy kojarzące się z relacjami osób uprowadzonych przez UFO. Oczywiście sam Bentley oraz zwolennicy przebudzenia w Lakeland wierzą, że opisane przez niego doświadczenia są związane z biblijnym pierwowzorem Mojżesza i Eliasza i o żadnym porwaniu przez UFO nie może być mowy. Jednak w analizowanym przypadku łatwo można dostrzec narracyjno-strukturalne podobieństwa pomiędzy wspomnianymi wyżej relacjami. Udało się również wskazać analogie pomiędzy doświadczeniem religijnym Todda Bentleya a doświadczeniami inicjacji szamańskich opisywanych w literaturze przedmiotu. Wydaje się, że w opisywanym przypadku możemy zobaczyć, w jaki sposób szamanizm funkcjonuje na płaszczyźnie mistycyzmu pentekostalnego, wykorzystując funkcjonujące w kulturze

popularnej elementy związane z UFO oraz filmami z gatunku science fiction. Przeżycia tego typu stanowią silny komponent religijności ludowej stale obecny w ruchu zielonoświątkowym. Na przełomie XX i XXI wieku przejawiają się one w nowych formach. Język takiej mistyki nasycony realizmem i sensualizmem oddala się od protestanckiego pierwowzoru. Sięga głęboko do korzeni doświadczenia religijnego, odwołując się zarówno do szamańskich schematów narracyjnych, jak i wizji spokrewnionych z popkulturową fantastyką.

Aktywność wspólnoty a mistycyzm pentekostalny

Zdaniem Mieczysława Gogacza poszukiwanie przeżyć mistycznych należy uznać za ważny i aktualny czynnik w profilu kultury naszych czasów¹. Mikołaj Bierdiajew twierdził, że w XX wieku nastąpiło nie tylko odrodzenie, lecz także umasowienie mistyki. Jego zdaniem zapanowała nawet moda na mistykę, do której on sam odnosił się bardzo krytycznie². Odwołując się do myśli Durkheima, można powiedzieć, że wspólne uczestnictwo w rytuałach religijnych wpływa na integrację całej grupy³. W rytuale zielonoświątkowym epizody mistyczne pełnią funkcję inicjacyjną (chrzest w Duchu) i są również ostoją w chwilach kryzysu. Osobiste doświadczenia mistyczne, stany ekstatyczne, jednostkowe doznania i objawienia, a w szczególności wizje, mają wpływ na życie całej wspólnoty. Wierni przykładają duże znaczenie do przekazywanej w nich treści. Doświadczenia takie, zwiększając atrakcyjność „wybranej” jednostki, pobudzają wiarę wśród zebranych oraz dodają atrakcyjności uczestnictwu w oczach potencjalnych wyznawców, utrwalając przekonanie o duchowym misjonarstwie zapewniającym zbawienie. Jak twierdzi Karl Albert, „w kulturze popularnej, naruszającej wszelkie tabu, zachęcającej do poszerzania gra-

¹ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, op.cit., s. 5.

² M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 247.

³ Szerzej w: E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.

nie ludzkiego poznania i doznawania wrażeń [...] mistycyzm ulega zmianie i w nowych formach dostępny jest prawie każdemu potrzebującemu lub zainteresowanemu”⁴.

Według Marka Krajewskiego zmiana ta polega na tym, że jednostka może dziś nie tylko doświadczać wszystkiego (również tego, co nie istnieje i co jest zmysłowo, kulturalnie i społecznie niedostępne), ale też decyduje o tym, co widzi i postrzega. Percypowanie staje się nie tyle poznawaniem, ile raczej ekspresją tego, kim jest ten, który poznaje⁵. To, co było wirtualne, staje się dla wielu osób bardziej realne od rzeczywistości, sama zaś rzeczywistość tworzona jest w odniesieniu do tego, o czym się rzecz⁶, towarzysząc procesowi „materializacji idei”. Według Leszka Kołakowskiego, co jest dla nas rzeczywiste, a co nierzeczywiste, jest sprawą raczej praktycznego niż filozoficznego zaangażowania; rzeczywiste jest to, czego ludzie rzeczywiście pragną⁷.

Jednym z biblijnych pierwowzorów grupowych doświadczeń mistycznych jest opis sytuacji, kiedy 70 starszych Izraela pod wodzą Mojżesza, Aarona, Nadaba i Abihu przeżywa najpierw objawienie chwały

⁴ Szerzej w: K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.

⁵ M. Krajewski, *Społeczne jako wirtualne. O starym i nowym typie symulowania rzeczywistości*, [w:] *Człowiek między rzeczywistością realną a wirtualną*, red. J. Węglarz, Poznań 2006, s. 77-91.

⁶ Rzeczywistość, zgodnie z powszechnym mniemaniem, oznacza ogół rzeczy oglądanych wokół nas. Jednak *Słownik etymologiczny języka polskiego* A. Brücknera podaje, iż rzeczywistość pochodzi od słowa „rzecz”, lecz równocześnie zauważa, że „rzecz” w języku staropolskim to tyle co słowo lub mowa. Stąd obecność w polszczyźnie wyrażen: by tak rzec, rzeczony, rzekłszy. Łacińskie słowo „res” (rzeczy) pochodzi od czasownika „reri”, czyli myśleć. W związku z powyższym rzeczywistość to przede wszystkim to, o czym się myśli i mówi. Szerzej w: K. Mudyń, *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych*, Kraków 2007, s. 15-19. We wspomnianej publikacji Krzysztof Mudyń referuje również wyniki badań związanych z pytaniem: czy wirtualne jest realne, czy (subiektywne) rzeczywiste znaczy ważne oraz kiedy ważne staje się rzeczywiste? Według Philipa Zimbardo: „twoja osobista konstrukcja rzeczywistości – to twoja, jedyna w swoim rodzaju, interpretacja aktualnej sytuacji, oparta na szerszym schemacie czy modelu, który zawiera twoją wiedzę ogólną, pamięć przeszłych doświadczeń, aktualne potrzeby, wartości, przekonania oraz przyszłe cele. Każda osoba zwraca większą uwagę na pewne cechy środowiska bodźcowanego niż na inne, właśnie dlatego, że jej osobista konstrukcja rzeczywistości została uformowana ze zbioru wybranych, specyficznych informacji”. P. Zimbardo, *Psychologia...*, op.cit., s. 120.

⁷ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, op.cit., s. 249.

Bożej, by w konsekwencji tego doświadczenia przeżyć grupową teofanię i spożyć z Bogiem wspólny posiłek (Wj 24, 9-11). Podobne teofaniczne doświadczenia wspomniane są również w Nowym Testamencie (Mk 9, 2-8). Fenomeny te budzą w zborowych środowiskach, odczytujących Biblię w dosłowny sposób, wiele pytań i kontrowersji. Zielonoświątkowcy uważają zazwyczaj, że Biblia nie może być w żaden sposób wewnętrznie sprzeczna. Niektórym wiernym trudno jest pogodzić wspomniany fragment z przeświadczeniem, iż „Boga nikt nigdy nie widział”. Respondenci pytani o interpretację wspomnianych powyżej fragmentów udzielali w wywiadach mglistych odpowiedzi, starając się uciec od wyjaśniania tego zagadnienia. W paru wypadkach reakcją na tak postawione pytanie była gwałtowna negacja takiej możliwości, wskazanie zaś cytowanego tekstu w Biblii było dla obecnych na spotkaniu kaznodziejów sporym zaskoczeniem i budziło ich zdziwienie⁸.

W teologii katolickiej mistycyzm kojarzony jest zwykle z indywidualnym doświadczeniem. Jednak w mistyce pentekostalnej mamy do czynienia z doświadczeniem bardzo silnie zakorzenionym we wspólnotowym przeżywaniu wiary. Zdaniem Andrzeja Siemieniewskiego taki rodzaj mistycyzmu ma charakter „demokratyczny”, gdyż nikt nie jest wykluczony z takiej samej partycypacji w oczekiwanym przeżyciu⁹. W trakcie nabożeństw zielonoświątkowych pojawiają się grupowe fenomeny mistyczne, które w nomenklaturze religijnej nazywane są bardzo różnie. Czasem używa się nazwy doświadczenie Pięćdziesiątnicy, czasem opisuje się je jako odczucie „niezwykłej i realnej obecności Boga”. Często pojawia się podmiot grupowy: „Nagle odczuliśmy obecność Boga. Była ona tak potężna, że czuliśmy się jakby to był dzień Zielonych Świąt”. Mówiąc o grupowym mistycyzmie, mam na myśli wspólne uczestnictwo pewnej liczby osób w spójnie opisywanym przez uczestników doświadczeniu religijnym, które możemy zaklasyfikować jako mistyczne. Bywa, że relacjonowane przez zielonoświątkowców przeżycia układają się harmonijnie w narrację prezentującą całość otrzymanego objawienia. Bywa również, że ich świadectwa zawierają opisy indywidualnych objawień otrzymanych podczas

⁸ Pytanie o możliwość bezpośredniego grupowego doświadczenia obecności Bożej zadałem w trakcie swobodnych rozmów z pastorami w czasie XIII Kongresu Zborów Okręgu Południowego w Krakowie, 3 czerwca 2010 roku.

⁹ A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu...*, op.cit., s. 73-74.

uczestnictwa w zbiorowym ekstatycznym rytuale, w czasie którego „realna obecność Boga” odczuwana była i poświadczana przez ogół zgromadzonych wiernych. Jak zauważa Siemieniowski, wspólne doświadczanie padania w Duchu nie oznacza wspólnego doświadczenia zjednoczenia z Bogiem¹⁰. Doświadczenie mistyczne, choć przeżywane podczas grupowych spotkań, w każdym przypadku jest postrzegane i interpretowane poprzez subiektywną świadomość poszczególnych wierzących obecnych w trakcie jego trwania.

Pentekostalna literatura budująca zawiera liczne opisy tego typu wydarzeń, prowadzących do indywidualnego zjednoczenia z Bogiem, poprzedzonego grupowym doświadczeniem mistycznym. Wzorce płynące z rozpowszechnianych w Polsce zagranicznych świadectw tego typu doświadczeń działają zapładniająco i powodują, że manifestacje „realnej obecności Boga” podczas nabożeństw są oczekiwane przez wierzących w polskich zborach. Zielonoświątkowcy są również zachęceni i pouczeni, w jaki sposób należy przygotować się do tego rodzaju doświadczeń, np. w kazaniach Wiesława Ziembę¹¹. Biskup Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce Marek Kamiński reklamuje zbor w Koszalinie w słowach: „Szukamy i doświadczamy realnej obecności Jezusa Chrystusa”¹².

By dać czytelny przykład struktury oraz przebiegu tego typu manifestacji, odwołam się ponownie do świadectwa Bernady Fernandez:

Zobaczyłam jasne światło zalewające mój dom. Moi bracia również zauważyli to światło i wszyscy uklękli przed Prawdziwym i Wiernym Bogiem. Nie wiedziałam, co robić, stałam nieruchomo. Światło stawało się coraz jaśniejsze i przybrało ludzką postać. Przede mną stał Pan Jezus Chrystus. Jego spojrzenie było piękne i pełne miłości. Nigdzie na ziemi nie widziałam takiego piękna na twarzy człowieka. [...] Pan zbliżył się do mnie. Gdy na mnie patrzył, mój duch opuścił ciało. Znajdowałam się w powietrzu i widziałam wszystko, co działo się w naszym domu. [...] Nagle wraz z Jezusem opuściliśmy to miejsce udając się do pierwszego, a potem drugiego Nieba. Gdy dotarliśmy do trzeciego Nieba, widziałam aniołów biegających z jednej na drugą stro-

¹⁰ A. Siemieniowski, *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu jako przedmiot zainteresowań teologii pentekostalnej*, [w:] idem, *Ochrzczeni w jednym Duchu*, op.cit., s. 190-191.

¹¹ W. Ziembę – Kazanie „Codziennie z Chrystusem”, Legnica 4.12.2009. Pliki audio w archiwum autora.

¹² Kościół Zielonoświątkowy w Koszalinie, *O nas*, http://kzkoszalin.pl/?page_id=15, dostęp 23.02.2011.

nę. Zapytałam Pana: „Dlaczego ci aniołowie są w takim ruchu?” Jezus opowiedział: „To prawda, że moi aniołowie tutaj są w ruchu. Pokażę ci jednak, jak również Ziemia jest w ruchu. Bądź ostrożna, ponieważ wiele demonów natarło na ziemię. Diabeł jest wściekły na chrześcijan, ponieważ zostało mu niewiele czasu”¹³.

Przekazane objawienie zawierało w swej treści szereg ostrzeżeń i proroczych znaków dotyczących całego kraju (piętnowanie nagminnie występujących czarów i bałwochwalstwa), ale również bardzo osobiste przesłanie dotyczące członka rodziny, który jeśli się nie nawróci, wkrótce umrze. W przytoczonej relacji doświadczenie miało miejsce równolegle u około 20 osób uczestniczących we wspólnym uwielbieniu: „Podczas gdy trwali w uwielbieniu i chwaleniu Pana, odczułam, że coś wielkiego będzie miało miejsce”.

Bardzo często miejscem, w którym dochodzi do tego typu doświadczeń w Polsce, są nabożeństwa uwielbiające. Uwielbienie towarzyszy zwykle modlitwom o chrzest Duchem. W trakcie prowadzenia badań terenowych obserwowałam niejednokrotnie, jak wieloosobowa grupa otrzymywała ze sceny instruktaż, jak przyjąć Ducha Świętego, po czym występowały zbiorowe manifestacje opisanych wcześniej darów Ducha. Podobnie, w trakcie konferencji zorganizowanej przez zbór Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej „Brama Nadziei” w Lublinie w 1996 roku, Derek Prince wezwał wszystkich pragnących doświadczyć dotknięcia przez Ducha Świętego przed sceną (zgromadziło się tam kilkaset osób z Polski oraz państw byłego Związku Radzieckiego), gdzie przy dźwiękach uwielbienia, po bardzo krótkiej modlitwie, można było zaobserwować cały wachlarz kratofanicznych manifestacji¹⁴. Byłam świadkiem, jak zebrani przed sceną relacjonowali później publicznie swoje przeżycia, ujmując je w kategoriach bezpośredniego spotkania z Bogiem. Doświadczeniom tym towarzyszyły liczne przypadki „padania w Duchu”, drgawki oraz spazmatyczny śmiech interpretowany w świadectwach jako przejaw „radości Bożej”. W kilkunastu relacjach zielonoświątkowcy twierdzili, że przeżyli doświadczenia identyfikowane przez nich jako „uwolnienie od demonów”. W kilku wypadkach doświadczeniom tym towarzyszyły jęki osób przyjmujących na ziemi po-

¹³ Świadectwo B. Fernandez, http://krolestwoboze.pl/Derek_Prince.htm, dostęp 29.06.2010.

¹⁴ Dokumentacja video w archiwum autora.

zycję embrionalną. Jeden z zielonoświątkowców pod rzekomym wpływem „złego ducha” usiłował wysypać na kazalnicę zawartość kosza na śmieci. Osoby najintensywniej przeżywające dotknięcie Ducha Świętego wyprawiane były do osobnych pomieszczeń.

Podobna sytuacja miała miejsce podczas XIII Kongresu Zborów Okręgu Południowego Kościoła Zielonoświątkowego w Krakowie (3 czerwca 2010 roku w hali sportowej Uniwersytetu Ekonomicznego), gdzie przebiter Michał Hydzik wraz z gościem Kongresu pastorem R.W. Abrahamem (Prezbiterem Naczelnym New India Church of God) prowadzili zaplanowaną w programie konferencji modlitwę o chrzest Duchem Świętym. W trakcie uwielbienia tłumnie zgromadzeni przed sceną wierzący manifestowali otrzymane dary duchowe, niektórzy doświadczali „dywanikowania”¹⁵ oraz stanów wizyjnych, które przemieniły gruntownie ich duchowość oraz sposób myślenia na temat Kościoła: „musiałem zadać sobie pytanie, kim jestem i w jakiej rzeczywistości ja chcę funkcjonować, [...] gdy miałem wizję na Kongresie, nagle zrozumiałem rzeczy, o których wcześniej nie miałem pojęcia”¹⁶.

„Dywanikowanie”, zwane czasem „padaniem w Duchu”, polega na tym, że dana osoba w czasie wspólnotowej modlitwy doświadcza nagłej utraty równowagi, co skutkuje zwykle upadkiem na podłogę. Dochodzi do tego często po modlitwie lub nałożeniu rąk na wiernego przez prowadzącego nabożeństwo. Podczas tych spotkań pojawia się służba „łapaczy”, czyli tych, którzy przechadzają się wśród wiernych, aby kiedy to konieczne, złapać upadających, by nie uderzyli o jakąś twardą krawędź i nie doznali obrażeń. Biblijnych pierwowzorów tego typu zachowań zielonoświątkowcy dopatrują się np. w upadku towarzyszącym teofanii doświadczonej przez Szawła z Tarsu, opisaney w *Dziejach Apostolskich* (9, 3-5). Katolicka wersja dywanikowania opisywana jest często jako „zaśnięcie w Panu”.

¹⁵ Szerzej w: G. Strzelczyk, *Modlitwa charyzmatyczna. Wybrane zagadnienia*, http://www.franciszek.archidiecezja.wroc.pl/wzon/artykuly/czytelnia_odnowa_modlitwa_charyzmatyczna.pdf, dostęp 21.04.2010. Por. z: P. Męczyński, *W trosce o duchowość chrześcijańską – uwagi dotyczące zjawiska tzw. spoczynku w Duchu Świętym*, http://www.obory.com.pl/?a=aktualnosc&typ=17&id_item=496, dostęp 21.04.2010. L. Suenens, *Spoczynek w Duchu – kontrowersyjne zjawisko*, Kraków 2005.

¹⁶ Świadection pastora Kościoła Zielonoświątkowego referującego swoje doświadczenie religijne w trakcie Kongresu, relacja 16.06.2010, w archiwum autora.

Według Grzegorza Strzelczyka „zaśnięcie w Panu” jest współczesną formą dwóch pojawiających się w całej historii chrześcijaństwa darów – zachwycenia i ekstazy¹⁷. W obu wypadkach mamy, jego zdaniem, do czynienia z utratą kontroli nad sferą somatyczno-zmysłową, która może być całkowita (człowiek nie jest w stanie w żaden sposób kierować swoimi ruchami, zwykle jednak pozostaje świadomy otaczającej go rzeczywistości) lub częściowa (występuje tutaj niewrażliwość niektórych zmysłów na bodźce z zewnątrz, czasem może przypominać omdlenie). Owocem takiego stanu są świadectwa o przeżywaniu głębokiego pokoju (kojarzące się z doświadczeniem uczucia oceanicznego), radości oraz obecności Boga. Często taki stan jest związany z uzdrowieniem wewnętrznym, przekazaniem proroctwa lub słowa poznania. Doświadczenia takie mają różny czas trwania¹⁸. Zwykle są to kilku- czasem kilkunastominutowe manifestacje, zdarzają się jednak świadectwa o kilkugodzinnych, a nawet wiele dni trwających doświadczeniach podobnego typu. Norman Grubb opisuje świadectwo grupowego „nawiedzenia Ducha Świętego”, trwającego na nabożeństwach przez sześć tygodni¹⁹. Warto przypomnieć, że tego typu zjawiska znane są z historii mistyki zarówno Wschodu, jak i Zachodu.

4.1. Muzyka a duchowość pentekostalna

Można powiedzieć, że reformacji od samych jej początków prawie nieodłącznie towarzyszył wspólny śpiew²⁰. Szczególnie pentekostalna duchowość jest duchowością śpiewaną. Zielonoświątkowcy wpisują się tu w protestancką tradycję pierwszych wspólnot luterzańskich, które zgromadzone wokół Słowa nie ograniczały się do słuchania go, lecz je wyśpiewywały. Sam Luter komponował liczne hymny, a muzyka zajmowała zawsze

¹⁷ G. Strzelczyk, *Modlitwa charyzmatyczna. Wybrane zagadnienia*, op.cit.

¹⁸ Wspomniane fenomeny opisuje w optyce mistycznej Margaret Poloma w: *Main Street Mystics*, op.cit., s. 28.

¹⁹ N. Grubb, *Rees Howells – Wstawiennik*, op.cit., s. 202-206.

²⁰ Szerzej na temat rozwoju pieśni w protestantyzmie w: Z. Pasek, *Topika zbawienia*, op.cit., s. 35-39. Warto tu zaznaczyć, że Konrad Grebel, organizator pierwszych grup anabaptystów w latach 20. wieku XVI, doszedł do wniosku wraz ze swoimi towarzyszami, że skoro w Nowym Testamencie nie ma nigdzie zalecenia wspólnego śpiewu, to śpiewanie jest praktyką niebiblijną i bezbożną.

ważne miejsce w obrzędowości protestanckiej, podkreślając wspólnotowy charakter celebracji²¹. Muzyka stanowiła tu, zdaniem Siemienińskiego, narzędzie do przekazywania duchowości. Od czasów Charlesa Wesleya (1707-1788) uważano hymny za „niezrównane przykłady zrozumiałej teologii”²². Płodnym autorem był również Nikolaus Zinzendorf, który pod wpływem estetyki sentymentalizmu stworzył ponad dwa tysiące hymnów²³. Jednym z ważnych motywów w protestanckich pieśniach jest krew Jezusa. Teksty hymnów zawierają wersy opisujące moc, obmycie, pokropienie oraz „pozostawianie pod przykryciem krwi Jezusa”. Podobną stylistykę można, według Zbigniewa Paska, odnaleźć w twórczości XVIII-wiecznego reformowanego mistyka Gerharda Tersteegena²⁴. Motyw ten sięga swymi korzeniami do twórczości św. Katarzyny z Sieny, która pisała: „Gdzież to dusza poznała tę godność, że jest zjednoczona i zmieszana z krwią Baranka, przyjmując chrzest święty z mocą krwi? W boku Syna mego, gdzie poznaję ogień boskiej miłości”²⁵. O kolejnych wylaniach krwi Jezusa pisał również Bonawentura²⁶.

Motywy związane z krwią Jezusa Chrystusa występują również w licznych ewangelikalnych pieśniach pochodzących z kręgów twórców literatury przebudzeniowej XIX wieku²⁷, w których „moc krwi” Boga staje się niejako zmaterializowaną kratofanią sacrum. Autorzy tych pieśni korzystali nie tylko z wzorców biblijnych, ale czerpali również z bogatej tradycji piśmiennictwa mistycznego²⁸. Jak zauważa Pasek, w pieśniach ewangelikalnych pojawiają się zwroty o „święceniu zmysłów”, „ogarniającej światłości” czy „ogłądaniu Bożego tronu”. Jego zdaniem protestanckiej wyobraźni bliższa jest ideowo mistyka niesensualistyczna, mówiąca o „wyniszczeniu siebie”, jednak we współczesnej duchowości zielo-

²¹ L. Mezzadri, C. Broveto i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska...*, op.cit., s. 415-416.

²² Por. z: J.M. Gordon, *Evangelical Spirituality. From the Wesleys to John Stott*, London 1991, s. 17. Cytuję za: A. Siemieniński, *Ochrzczeni w jednym Duchu*, op.cit., s. 75.

²³ Z. Pasek, *Topika zbawienia*, op.cit., s. 36.

²⁴ Ibidem, s. 79.

²⁵ Św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej nauki*, tłum. L. Staff, Poznań 1987, s. 128.

²⁶ Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 182-186.

²⁷ Z. Pasek, *Topika zbawienia*, op.cit., s. 83.

²⁸ Ibidem, s. 96.

noświątkowej przeważa nupcjalny model mistyki, co widać w opisach przytoczonych wcześniej fragmentach relacji i świadectw. Pieśni wyrażające chwałę i emocje towarzyszące nupcjalnej mistyce zdominowały w ostatniej dekadzie XX wieku obrazowanie soteriologiczne, które jeszcze w pierwszej połowie XX wieku wiązało się przede wszystkim z motywy krwi Chrystusa. Ewangelikalne pieśni zielonoświątkowe, działając perswazyjnie na słuchaczy, wywołują silne inklinacje performatywne²⁹. Język oraz mocny czas terażniejszy użyty w pieśniach podkreśla aktualność tego, o czym się śpiewa.

By właściwie zrozumieć rolę muzyki i muzyków w pentekostalnym mistycyzmie trzeba przybliżyć rozumienie jednego z podstawowych terminów zielonoświątkowych, jakim jest uwielbienie. Tak jak wynalezienie druku znacznie ułatwiło rozpowszechnianie idei XVI-wiecznej reformacji, tak rozwojowi zielonoświątkowej muzyki obrzędowej, jaką jest muzyczne uwielbienie, przysłużyło się wynalezienie i wprowadzenie na rynek w 1962 roku kasety magnetofonowej opatentowanej przez firmę Philips. Szybko i łatwo można było wykonać kopię materiału zawartego na tym nośniku, co dało nieograniczonej liczbie chętnych możliwość słuchania zarejestrowanego w ten sposób uwielbienia. W roku 1976 firma JVC opracowała standard VHS, który zrewolucjonizował domowe wideo. Umożliwiło to nagrywanie i rozpowszechnianie zarejestrowanych na video koncertów. W latach 80. ubiegłego stulecia wśród amerykańskich muzyków związanych ideowo z tzw. muzyką chrześcijańską zrodził się pomysł powołania dużej organizacji mającej za zadanie promowanie chrześcijańskich nagrań audio-video z gatunku określanego jako Praise & Worship. W wyniku tych działań w 1987 roku powstała organizacja Integrity Media oraz kolejne, związane z nią bezpośrednio, chrześcijańskie firmy muzyczne, takie jak Integrity Music, Hosanna! Music, Integrity Gospel, Vertical Music czy INO Records. W roku 2010 organizacje wydające się z Integrity Media miały swoje agendy w 160 krajach świata.³⁰

²⁹ Z. Pasek, *Topika zbawienia*, op.cit., s. 26. Szerzej na temat performatywności języka religijnego w kontekście teorii aktów mowy w: E. Grodziński, *Wypowiedzi performatywne*, Wrocław 1983; R. Lohmann, *Akty mowy a definicja literatury*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, s. 249-267.

³⁰ Zob. L. Eskridge, *The „Praise and Worship” Revolution*, „Christianity Today”, <http://www.christianitytoday.com/ch/thepastinthepresent/storybehind/praiseworshiprevolution.html>, dostęp 23.02.2011.

Pod koniec lat 80. XX wieku do Polski zaczęły docierać nagrania nabożeństw uwielbiających zarejestrowanych w Christ for the Nations Institute, znajdującym się w Dallas w Teksasie³¹. Jednocześnie pojawiły się nieliczne nagrania koncertów muzyki Praise & Worship spod znaku Integrity. W polskich zborach i wspólnotach charyzmatycznych powstawały tłumaczenia pieśni nagranych na video, śpiewanych m.in. przez Dona Moena, Jimmy'ego Swaggarta, Michaela Carda czy Gartha Hewitta. Na początku lat 90. gwałtownie zwiększyła się dostępność muzyki Praise & Worship na tworzącym się powoli w Polsce rynku muzyki chrześcijańskiej³². Pojawiły się importowane płyty i koncerty na video takich wykonawców, jak Graham Kendrick, Bob Fitts, Andy Park, Ron Kenoly, Rich Mullins, Kevin Prosh, Paul Baloche, Matt Redman czy – popularny zwłaszcza w katolickich wspólnotach – John Michael Talbot. W połowie lat 90. do Polski zaczęły docierać nagrania koncertów zrealizowane przez australijską wytwórnię Hillsong Music. Szczególnym uznaniem cieszyły się kompozycje australijskiej wokalistki Darlene Zschech, a tłumaczenie jej hymnu *Shout to the Lord* biło rekordy popularności na niedzielnych pentekostalnych nabożeństwach w Polsce. Ze względu na objętość tej książki nie mogę wymienić wszystkich „Worship leaderów” mających wpływ na polskie zielonoświątkowe środowiska muzyczne. Muszę jednak podkreślić, że zainspirowali oni „nowo narodzonych” muzyków do zakładania polskich profesjonalnych zespołów grających utwory muzyki chrześcijańskiej, takich jak New Life M, Trzecia Godzina Dnia, Deus Meus, Mate.O czy zespół 2 Tm. 2:3. Obecnie muzykę z chrześcijańskim ewangelicznym przesłaniem grają m.in.: Jan Budziaszek (Skaldowie),

³¹ Kasety VHS oraz płyty CD przywozili z zagranicy członkowie zborów i wspólnot. Uzyskane w trakcie prowadzenia badań terenowych kopie reprezentatywnych przykładów poszczególnych typów wydawnictw muzycznych z lat 1985-2010 w archiwum autora.

³² Używane w tekście sformułowanie „muzyka chrześcijańska” pochodzi z języka religijnego i stanowi pewien skrót myślowy. W rozumieniu osób związanych z ruchem zielonoświątkowym jest to muzyka niosąca w warstwie tekstowej jednoznacznie chrześcijańskie przesłanie. Według muzyków związanych z tym kręgiem kulturowym jest to określenie dość niezręczne, ponieważ muzyka jako sztuka, której tworzywo stanowią wszystkie zjawiska akustyczne, jakie jesteśmy zdolni usłyszeć, uporządkowane zgodnie z koncepcją artystyczną twórcy, jest tylko jedna. Nie istnieje więc muzyka chrześcijańska, buddyjska czy satanistyczna, a przymiotniki te wyrażają tylko ideowe zaangażowanie jej autora. Por. z: B. Rytting, *Music*, [w:] *Encyklopedia of Religion. Communication and Media*, red. D.A. Stout, New York 2006.

Antonina Krzysztוף, Jacek Wąsowski, Mieczysław Szcześniak, Marcin Pospieszalski, Joachim Mencil, Piotr Jankowski, Ewa Uryga, Tomasz Szukalski, OWEYO, Sega Band. Świadczenie swojego nawrócenia dają: Tomasz Budzyński, Robert Friedrich (Litza), Darek Malejonek (Maleo), Piotr Żyżelewicz oraz wielu innych wykonawców³³.

Muzyka spod znaku Praise & Worship to nowoczesna odmiana muzyki wywodząca się z gatunku gospel i spirituals. Współcześnie wykorzystuje również takie gatunki muzyczne, jak rock, pop, jazz czy reggae i stanowi niejednokrotnie melanz wszystkich wymienionych wyżej stylów. Tak przygotowana warstwa muzyczna uzupełniona tekstem, będącym bardzo często parafrazą tekstów biblijnych lub wyrażającym osobiste świadectwa i przeżycia bliskości sacrum, stanowi rodzaj chrześcijańskiej muzyki obrzędowej, wykorzystywanej w czasie nabożeństw zwanych w języku religijnym właśnie uwielbieniem³⁴. Jak twierdzi Siemieniowski:

uwielbienie to także coraz częściej muzyka bez słów, pozwalająca wejść w ekstatyczny kontakt z Bogiem bez pośrednictwa pojęć, a często nawet w ogóle bez słów. Wychwalanie i wysławianie Boga przez śpiewanie i granie w konwencji popularnej i lubianej muzyki uchodzi za kulminacyjny moment chrześcijańskiej pobożności, za szczyt modlitwy zgromadzonych wiernych, a niekiedy nawet za cel istnienia Kościoła³⁵.

Zazwyczaj modlitewne refreny zawierają takie zwroty, jak „uwielbiam Cię, Panie”, „wywyższam Ciebie” oraz cały szereg podobnych określeń, mających wyrazić oddanie wiernych, ich miłość i adorację Boga. W trakcie „uwielbienia” wierni bardzo często wznoszą głośne indywidualne modlitwy chwalcące Boga, dając tym samym świadectwo doznawania wspaniałych uczuć towarzyszących napełnieniu obecnością Bożą.

Pentekostalny termin „uwielbienie” na wiele znaczeń, których zrozumienie prowadzi do wniosku, że praktyka uwielbienia leży w sercu duchowości i liturgii zielonoświątkowej. Zwykle termin ten posiada dla

³³ W. Kot, *Jeźdźcy Ewangelii*, „Wprost” 1997, nr 20, s. 99; zob. też: A. Hlebowicz, *Rock buntu czy dobrej nowiny?*, „Nie z tej ziemi” 1998, nr 3, s. 21; R. Chromiński, *Mój rock z Jezusem*, „Słowo” 1996, 7–9.06, s. 5.

³⁴ Szerzej na temat protestanckiej opowieści o zbawieniu zawartej w pieśniach w: Z. Pasek, *Topika zbawienia...*, op.cit.

³⁵ A. Siemieniowski, *Prorocze uwielbienie*, <http://apologetyka.katolik.net.pl/content/view/923/62/>, dostęp 6.01.2007.

wiernych trzy konotacje. Pierwsza to uwielbienie jako styl chrześcijańskiego, codziennego życia. Chodzi tutaj zwłaszcza o wydarzenia dotyczące podejmowania prywatnych decyzji, wywiązywania się ze zobowiązań, a także reakcji na wypadki losowe. Wierni starają się więc realizować nowotestamentowe zalecenie: „Zawsze się radujcie, nieustannie się módlcie! W każdym położeniu dziękujcie, taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was”, zawarte w Pierwszym Liście do Tesaloniczan (5, 16-18 – BT). Druga konotacja to zrozumienie uwielbienia jako całości pentekostalnego nabożeństwa. W tekstach i wywiadach z wiernymi często można spotkać zwrot „idziemy na uwielbienie”, „byłem na uwielbieniu”. W tym znaczeniu bywa ono używane jako synonim nabożeństwa. Wydaje się, że jest najczęściej obecne w języku zielonoświątkowych neofitów pochodzących z katolickich grup formacyjnych. W katolickich grupach charyzmatycznych występowała pewna formalna trudność z nazywaniem „nabożeństwami” dużych wspólnych spotkań odbywanych często bez opieki duchownego. W ten sposób spotkanie uwielbieniowe zastąpiło termin spotkanie modlitewne, by z czasem ulec transformacji w „uwielbienie”. Trzecią i jednocześnie najistotniejszą z punktu widzenia tematu tej książki konotacją jest uwielbienie jako hierofaniczne spotkanie³⁶.

Według Katarzyny Piłat „uwielbienie toruje drogę i otwiera niebo nad nami – Jego obecność przychodzi. Przez uwielbienie my możemy przyjść do Pana. Uwielbienie zmienia rzeczywistość i atmosferę na ziemi i w naszych okolicznościach. Początek przełomów ma często miejsca w uwielbieniu i modlitwie”³⁷. Krister Stendahl, opisując uwielbienie, twierdzi, że „dla niektórych ludzi i w niektórych sytuacjach doświadczenie Boga jest tak przytłaczające, że charyzmatyczne przejawy są tego naturalnym wyrazem. W uwielbieniu jest miejsce również dla ekstazy”³⁸. Zielonoświątkowcy wierzą, iż w trakcie ich spotkań modlitewnych przejawia się realna obecność osoby Boga przyobiecana, ich zdaniem, w Ewangelii według św. Mateusza (18, 20). W myśl wersetu z Ewangelii uwielbienie jest rozu-

³⁶ Hierofanię rozumiem tutaj jako odczucie *mysterium tremendum*, świętości, obecności Boga lub jego mocy. Szerzej w: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Warszawa 2000.

³⁷ K. Piłat, *Zespół uwielbienia*, <http://www.wieczernik.pl/poslugi/zespol-uwielbienia/>, dostęp 15.09.2010.

³⁸ K. Stendahl, *The New Testament Evidence*, [w:] *The Charismatic Movement*, red. M.P. Hamilton, Grand Rapids 1975, s. 56.

miane jako spotkanie³⁹, w trakcie którego oczekuje się odczucia Boskiej obecności⁴⁰. Uwielbienie wprowadza wierzących w doświadczenie „nowej rzeczywistości duchowej”. Wierzą oni i mówią, że stanowi ono pewnego rodzaju „kanał przerzutowy” w sferę bezpośredniej obecności Ducha Świętego pouczającego wiernych o ich powinnościach i przeznaczeniu⁴¹. Stanowi też pewnego rodzaju skrót, przez który uczestnicy nabożeństwa mogą wejrzeć i doświadczyć rzeczywistości sacrum. Można ów mechanizm porównać do funkcji ikony. Tak jak w prawosławiu ikona była emanacją bóstwa, które prowadziło rękę twórcy, tak w pentekostalizmie lider uwielbienia prowadzi je w taki sposób, aby pomóc uczestnikom w zaangażowanej osobistej modlitwie, pogłębieniu życia duchowego, a w wyniku tego zapewnić im łączność z Bogiem. Taką funkcję pełni, zdaniem Leonida Uspienskiego, prawosławna ikona. Dzięki jej obecności osobie wstępującej do Cerkwi łatwiej jest uzmysłwić sobie potrzebę wnikania w przestrzeń nieskończoności, gdyż ikona to „środek przekazu określonej rzeczywistości duchowej”⁴².

Liderzy uwielbienia starają się przez różnego rodzaju modlitwy, posty i konferencje uczyć się, w jaki sposób „odbierać” od Ducha Świętego „osobiste prowadzenie”. Wierzą, że będzie ono pomocne np. we właściwym doborze pieśni i ich dynamiki⁴³. Dla niezaangażowanego w kult obserwatora

³⁹ Trudno uciec tutaj od skojarzeń z dialogiczną myślą Martina Bubera, którego praca *Ja i Ty* zawiera wykwit mistyki i poezji. Wpływ na kształtowanie się jego dialogicznych koncepcji mieli Mistrz Eckhart, Angelus Silesius, Paracelsus i św. Jan od Krzyża. Doktorat Bubera poświęcony był zgłębianiu mistycyzmu Mikołaja z Kuzy i Jakuba Boehme. Wynikiem jego badań nad mistycyzmem była książka *Ekstatische Konfessionen*, Leipzig 1921.

⁴⁰ Tego rodzaju przeżycie mistyczne może dotyczyć obecności przedmiotu doświadczenia albo jedności z nim. Są to treści poznawcze, w większym lub mniejszym stopniu uświadomione przez człowieka, oraz treści emocjonalne, którym towarzyszy często intensywne przeżywanie radości i szczęścia. Szerzej w: J. Król i S. Głaz, *Typy przeżyć mistycznych*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2009, s. 212.

⁴¹ D.E. Miller i T. Yamamori, *Global Pentecostalism...*, op.cit., s. 221-222.

⁴² L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 134.

⁴³ Wywiady z liderami uwielbienia w Polsce (P.P., P.N., M.O.), przeprowadzone w konwencji wywiadów swobodnych od 22 do 28 sierpnia 2010 roku w Zakościelu. Zdaniem respondentów Bóg chce w trakcie uwielbienia w szczególnie intymny sposób reagować na indywidualne potrzeby zgromadzonych osób. Lider nie jest w stanie przewidzieć, kto i z jakimi obciążeniami będzie uczestniczył w nabożeństwie, w związku z tym liderzy potrzebują odnaleźć w sobie „szczególną wrażliwość na prowadzenie duchowe” i kontakt z sacrum podczas sprawowania kultu. Tego typu poglądy prezentowane były zgromadzonym liderom uwielbienia w trakcie Letniej Szkoły Chwały w Zakościelu, która odbywała

uwielbienie może wydać się dramatem, którego aktorami są uczestniczący w nim ludzie, zaś Bóg stanowi widownię, która zwabiona „miłą wonią żertwy obrzędu”, angażuje się w jego przebieg, przyjmując „ofiara uwielbienia” oraz manifestując swoją obecność⁴⁴. W trakcie warsztatów muzycznych w Gródku nad Dunajcem Ronan Johnston twierdził, że uwielbienie to wręcz „wbieganie w Bożą obecność” ze słowami: objaw mi się, Kochaj mnie. „Tu nie ma miejsca na puste emocje [...] jest konkret. Spotkanie z Bogiem. Uwielbienie oznacza: przybliżyć się, aby pocałować. Przypomnij sobie Twój pierwszy pocałunek. Tak Bóg chce dziś przyjść do Ciebie”⁴⁵.

Zielonoświątkowcy wierzą, że Bóg pragnie spotykać się z nimi jak „ojciec ze swoimi dziećmi”. W Polsce działa witryna internetowa *Uwielbiam Jezusa*⁴⁶, która dla wielu polskich liderów uwielbienia stanowi platformę wymiany doświadczeń i informacji związanych z szeroko rozumianą służbą muzyczną. Strona zawiera oprócz forum dyskusyjnego cały szereg wskazówek, praktycznych porad oraz artykułów mających pomóc w efektywnym rozwijaniu takiej działalności w lokalnych zborach i społecznościach wiernych. W jednym z takich zachęcająco-instruktażowych

się od 22 do 28 sierpnia 2010 roku. Głównym wykładowcą byli Don i Christine Potter. Zdaniem Piotra Plechy, mimo iż Potter jest jednym z najbardziej cenionych i szanowanych gitarzystów studyjnych w Nashville, a lista osób, z którymi współpracował, obejmuje sławy współczesnej muzyki rozrywkowej, jego przekaz jest niezwykle praktyczny i oparty na wieloletnim doświadczeniu życia z Bogiem i służby w różnych miejscach i okolicznościach. Wiele cennych wskazówek dla wszystkich, którzy są związani z uwielbieniem, zawarł w swojej książce *Twarzą do ściany*. W uwielbieniu łączy spontaniczną muzykę uwielbienia z wstawienictwem i duchową walką, w czym pomaga mu jego żona, Christine. Nie będąc wykształconym wokalistą, muzykiem ani tancerzem, Christine wyraża swoim ciałem oraz głosem to, o czym w danej chwili mówi i co robi Duch Święty przez muzykę. Jednocześnie modli się za muzyków w czasie uwielbienia.

⁴⁴ Szerzej na temat siatki jawnych i ukrytych reguł kierujących interakcjami ludzi w obrębie „spotkań”, „zgromadzeń”, „sytuacji” i „okazji społecznych” w: E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Sulżycka, Warszawa 2006. Por. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981.

⁴⁵ Wykłady Ronana Johnstona wygłoszone w trakcie warsztatów uwielbieniowych „Strefa Chwały”. 16. edycja imprezy odbyła się od 12 do 17 lipca 2007 roku w Gródku nad Dunajcem. Pisemna wersja wykładów w archiwum autora. Por. z: K. Cudzych, *Poza światem?*, „RUaH” 2007, nr 44, [http://www.ruah.pl/index.php?opt=ruah&task=edit&ids\[\]=134](http://www.ruah.pl/index.php?opt=ruah&task=edit&ids[]=134), dostęp 21.04.2010. Pierwsze edycje imprezy miały otwarty ekumeniczny charakter, w chwili obecnej jest to wydarzenie adresowane do członków Kościoła katolickiego.

⁴⁶ Witryna internetowa *Uwielbiam Jezusa*, <http://uwielbienie.kdm.pl/start.htm>, dostęp 22.10.2010.

tekstów Dave Fellingham twierdzi, że uwielbienie jest to wyznaczanie drogi dla „namacalnej manifestacji Bożej obecności wśród Jego ludu”. Opisuując odczucie takiej manifestacji, wspomina:

Pewnego wieczora siedzieliśmy w wielkim namiocie, popijając gorącą czekoladę i modląc się, kiedy nagle Duch Święty zstąpił na jedną z dziewcząt. Od tego momentu aż do 3 nad ranem Duch Święty zstępował na kolejne osoby. Dwie dziewczyny, Jane i Christine, stały obok siebie. Kiedy Duch natchnął Jane, ta zaczęła mówić w różnych językach. Christine nie uwierzyła w ten dar, ale rozpoznała język jako Grekę, ponieważ była w trakcie przygotowywania się do matury z języka greckiego! Wiele podobnych rzeczy miało wtedy miejsce, [...] Zadziwiającą rzeczą było to, że zaraz po odejściu z tego miejsca traściło się poczucie Bożej obecności. A kiedy się wracało, poczucie Bożej obecności pojawiał się ponownie⁴⁷.

Fellingham radzi również liderom uwielbienia:

Przechodź zawsze na spotkanie modlitewne, oczekując, że coś się wydarzy. Jeśli przyjdiesz przeżywając w sercu porażkę, nie wzbudisz wiele pewności wśród ludzi. Lecz jeśli pozwolisz im odczuć, że spotkają się z Bogiem, efekt powinien być dość dynamiczny [...] On jest święty – musimy o tym pamiętać i przychodzić do niego z poczuciem szacunku połączonym z podziwem i lękiem⁴⁸.

Tego typu przekonania modelują polski styl i strukturę prowadzonego rytuału⁴⁹ w kierunku hierofanicznych manifestacji. Jak twierdzi Siemieniowski, w ten sposób w języku symbolu przestrzennego wyraża się dziś wiara w nową, centralną, dominującą rolę muzyki wyrażającej uwielbienie Boga. Na pytanie: „gdzie mieszka Bóg”, pada zwykle jednoznaczna

⁴⁷ G. Kendrick, D. Fellingham i Ch. Bohater, *Praktyczne Uwielbienie*, <http://uwielbienie.kdm.pl/rtf/Praktyczne%20uwielbienie.rtf>, dostęp 16.04.2010.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Słowo „rytuał” nie występuje w religijnym zielonoświątkowym słownictwie. Traktowane jest często jako określenie martwego obrządku, czegoś nieduchowego, wręcz niebiblijnego. Nie zmienia to jednak faktu, iż opisywana praktyka duchowa tworzy rozpoznawalne specyficzne symbole, wzorce i wartości, które noszą wszelkie znamiona rytuału wykonywanego w celu osiągnięcia pożądanego skutku. Rytuał jest dla zielonoświątkowców nie tylko wyrazem „bycia razem” w chwilach istotnych dla człowieka, ale pozwala im odnaleźć ład poznawczy, emocjonalny i etyczny w chaosie dnia codziennego.

odpowiedź: „Bóg mieszka w chwałach Izraela” (Ps 22,4)⁵⁰, zaś Izrael rozumiany jest tutaj przez zielonoświątkowców w symboliczny sposób jako współczesna społeczność „nowo narodzonych”. Znany i ceniony wśród wielu polskich liderów uwielbienia prezes Vineyard Music Global, Jeremy Cook, twierdzi, że chrześcijanie stworzeni zostali do oddawania czci i do tego, aby uwielbieniem odpowiadać Bogu⁵¹. Zdaniem pastora Davida Yonggi Cho należy więc oddawać Bogu „chwałę”, by można było doświadczyć jego obecności i wejść do duchowego domu Ojca⁵². Modlitwę trzeba prowadzić w myśl zasady „Wejdźcie w bramy Jego z dziękczynieniem, w przedsionki Jego z pieśnią chwały” (Ps 100, 4 – BW)⁵³.

W witrynie internetowej zboru Kościoła zielonoświątkowego w Brzegu czytamy, że uwielbienie jest reakcją na to, w co zielonoświątkowcy wierzą, co widzą i czego doświadczają⁵⁴. W tekście zamieszczonym przez

⁵⁰ A. Siemieniowski, *Prorocze uwielbienie*, <http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzcijanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/181/923-prorocze-uwielbienie>, dostęp 15.04.2010. Cytat nawiązuje do tłumaczenia tzw. Biblii Warszawskiej, będącej do niedawna najczęściej spotykanym a wręcz obowiązującym tłumaczeniem w zborach ewangelicznych. W wymienionym Psalmie czytamy: „Przebywasz w chwałach Izraela”. Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia jest tutaj odmienne i brzmi: „A przecież Ty mieszkasz w świątyni, Chwalo Izraela!” Charyzmatyczne zrozumienie obecności Boga przeniosło Go z tabernakulum w świat indywidualnych doświadczeń wiernych.

⁵¹ J. Cook, *Fakt czy uczucie*, <http://uwielbienie.kdm.pl/rtf/Fakt%20czy%20uczucie.rtf>, dostęp 16.04.2010.

⁵² Zielonoświątkowcy oczekują w trakcie uwielbienia odczucia przejścia ze sfery profanum do sfery sacrum. Pragną przeniesienia w rzeczywistość duchową, wyrażając to w pieśniach o jednoznacznym przesłaniu: „zabierz mnie tam, gdzie miejsce najświętsze, zabierz mnie przed baranka tron”. Bardzo popularny wśród liderów uwielbienia wykonawca Ron Kenoly śpiewa pieśń *Seek Your Face* autorstwa Clinty Browna oraz Davida Biniona. Wydaje się, iż tekst tej pieśni dobrze ilustruje opisywany fenomen. Polskie tłumaczenie brzmi: „Oblicze Twe odnaleźć chcę, przychodzę w miejsce święte, by wielbić, wielbić Cię. W miejsce, gdzie chwała otacza i odnawia mnie. Gdzie Twa obecność uświęca, pragnę z Tobą zawsze tu być. Gdy jestem z Tobą, napelniam się. Mój świat się nie wali, gdy Ty trzymasz mnie. Moim pragnieniem w obecności Twej trwać. Więc biegnę do Ciebie, by znów dotknąć nieba”. Ważna jest tu specjalna rola muzyków będących w pewnym sensie przewodnikami do bardzo intensywnego doświadczenia świętości. Ta manifestacja Bożej miłości i wszechogarniającej obecności – zdaniem Piotra Plechy – ma moc, aby zmieniać życie zgromadzonych osób. P. Plecha, *Podążać za Bogiem*, „Ruah” 2004, nr 25, s. 43.

⁵³ D.Y. Cho, *Modł się w ten sposób*, <http://www.cai.org/pl/studia-biblijne/modl-sie-w-ten-sposob>, dostęp 15.04.2010.

⁵⁴ *Uwielbienie Boga*, <http://www.kz-brzeg.pl/index.php/czytelnia/artykuly/325-uwielbienie-boga>, dostęp 24.02.2011.

administratora tego portalu znajduje się wskazówka, że jeśli uwielbienie jest ugruntowane w prawdzie i w relacji z Bogiem, to wierzący mogą doświadczać obecności Pana. Uczucia pochodzą od Boga i dlatego same w sobie nie są złe. Uwielbienie jest, zdaniem zielonoświątkowców z Brzegu, uczuciem respektu, admiracji i miłości do Boga, a także demonstracją tych uczuć⁵⁵. Autor tekstu przekonuje, że uwielbiać powinno się również, a może przede wszystkim, w czasie, kiedy sytuacja emocjonalna jest bardzo trudna. Pomimo obniżonego nastroju wierzący powinien podjąć decyzję o odbyciu praktyki duchowej, spodziewając się interwencji ze strony Boga⁵⁶. Uwielbienie przybiera wówczas postać walki duchowej, której towarzyszą odpowiednio dobrane pieśni. Pieśni te mają specjalnie dobrany do sytuacji tekst, a także stosowną formę. Często słyszy się tutaj dźwięk werbla i kotłów perkusji zagrzewających duchowych wojowników do walki. Paweł Zarecki twierdzi, że muzycy rozumieją swoje zadanie jako misję na „pierwszej linii frontu”, wierząc, że uwielbienie „płynące z ich serc ma moc kruszyć fundamenty zniewolenia, przynosząc wierzącym realne uwolnienie”⁵⁷. W polskich środowiskach związanych z muzyką uwielbiającą krąży żartobliwe, ale wyjaśniające ten aspekt porównanie. W języku angielskim terminem określającym taki rodzaj muzykowania jest *Worship*, zaś bardzo podobnie brzmiące słowo *Warship* oznacza okręt wojenny. Zielonoświątkowcy żartują czasem, że kiedy diabeł ich atakuje, w odpowiedzi wysyłają mu na spotkanie wojenne uwielbienie⁵⁸.

Jako ilustrację bitewnej mocy uwielbienia przytacza się zburzenie biblijnego Jerycha symbolizującego dla zielonoświątkowców trudności i opresje demoniczne⁵⁹. Twierdza Jerycho zburzona została przez ka-

⁵⁵ Ibidem. Por. z: *Uwielbienie charyzmatyczne pełne czci czy hałasu*, [w:] G.D. Kinaman, *Pytania, które zadajesz*, op.cit., s. 100-105.

⁵⁶ S. Torgrimson, *Czym jest uwielbienie?*, <http://uwielbienie.kdm.pl/rtf/Czym%20jest%20uwielbienie.rtf>, dostęp 15.04.2010.

⁵⁷ Paweł Zarecki, muzyk z zespołu Trzecia Godzina Dnia, pisze: „Wierzmy, że Bóg postawił nas na jakiś czas na pierwszej linii frontu, aby Go uwielbiać i zachęcać was do bycia blisko Niego.[...] Nie chcemy «robić muzy», ale uwielbić Boga, jak najlepiej potrafimy. Jestem zawsze pod wielkim wrażeniem, jak Bóg zmienia ludzi przez muzykę”. <http://ksiegi.emix.net.pl/wyswietl.php?user=tgd&lang=pl>, dostęp 23.02.2011.

⁵⁸ Wywiady z liderami uwielbienia w Polsce (P.P., P.N., M.O.), op.cit.

⁵⁹ Cykl kazań dotyczących uwielbienia jako walki duchowej wygłoszonych przez S. Waleta w krakowskim Kościele Chrystus Królem (zapis audio bez roku wydania znajduje się w archiwum autora).

planów grających na trąbach oraz przez wierny lud wznoszący okrzyki uwielbiające Boga obecnego w Arce Przymierza (Joz 6, 8-16). Uwielbienie jako duchowa walka było jednym z często poruszanych w Polsce tematów konferencji i kazań⁶⁰. Wśród osób zainteresowanych uwielbieniem wykorzystującym dary duchowe krążyły kopiowane taśmy audio zawierające nagrane sesje wykładowe dotyczące wspomnianej tematyki⁶¹.

Według zielonoświątkowców właściwa relacja z Bogiem w czasie uwielbienia powinna obudzić w wiernych świadomość potrzeb innych ludzi. Takie empatyczne nastawienie jest natchnieniem do manifestowania się darów duchowych⁶². Korzystając z „duchowego obdarowania”, wierni wygłaszają indywidualne prorocтва, „słowa wiedzy” lub świadczą innego rodzaju posługę. W ten sposób jest budowane wśród wiernych przekonanie, że Bóg jest faktycznie obecny w trakcie uwielbienia i jest „osobiście zainteresowany” ich personalnymi problemami. W zależności od charakteru danej społeczności przejawy uznawanego przez wspólnotę duchowego prowadzenia różnią się stylem, różny też jest ich wpływ na wiernych.

Objawienia przybierają najczęściej formę zachęty i inspiracji. Mogą zostać przekazane w trakcie indywidualnego spotkania po nabożeństwie, mogą też zostać dynamicznie obwieszczone całemu zgromadzeniu w słowach zaczynających się nierzadko od stwierdzenia: „tak mówi Pan!” Bywa, że w czasie prowadzenia uwielbienia członkowie zespołu muzycznego wygłaszają ze sceny spersonalizowane wezwania dotyczące uzdrowienia obecnych tam osób cierpiących z powodu różnego rodzaju chorób. Niekiedy wierni przyzywają wprost Bożej obecności. Wyznając głośno swoją wiarę, powołują się na 15. werset Psalmu 50: „I wzywaj Mnie w dniu utra-

⁶⁰ Kopie wymienionych wykładów znajdują się w archiwum autora.

⁶¹ W celu zilustrowania przytaczam tutaj jedynie nieliczne przykłady nagrań: C. Chandler, *Uwielbienie*, cykl wykładów wygłoszonych w trakcie konferencji „Złap Ducha”, Kielce 1993; D. Prince, *Doświadczanie darów Ducha Świętego*, cz. 1-3, Lublin b.r.w.; S. Walleit, *Uwielbienie stylem życia*, IV Chrześcijańskie Warsztaty Muzyczne i Teatralne, Wrocław 1996; I. Bednarz, *Uwielbienie*, IV Chrześcijańskie Warsztaty Muzyczne i Teatralne, Wrocław 1996; J. Hess, *Uwielbienie – Walka duchowa*, wykład wygłoszony w trakcie konferencji YWAM, Gdynia 1991; D. Prince, *Niezwykłe manifestacje Ducha Świętego w obecnym Kościele*, seria Aktualności, Lublin 1996 (nagrany wykład jest reakcją na wydarzenia związane z przebudzeniem w Toronto oraz próbą teologicznego ich ujęcia); J.N. Chacha, *Dary duchowe dzisiaj – zasady praktycznego wykorzystania darów Ducha Świętego*, Gdańsk 1994.

⁶² Chodzi tu o dary duchowe wymienione w Pierwszym Liście do Koryntian (12, 4-11).

pienia: uwolnię cię, a ty mnie uwielbisz” (BW)⁶³. Uwielbienie traktowane jest przez zielonoświątkowców jako czas „duchowego odpoczynku”, a głośne wezwania oraz ogłaszanie „zwycięstwa i mocy Chrystusa” uważają za środek do uwolnienia od natrętnych myśli oraz element rozładowujący stres. Według Prince’a owocem prawdziwego uwielbienia jest poczucie odpoczynku i zrelaksowania, które w czasach obecnych jest, jego zdaniem, artykułem prawdziwie luksusowym⁶⁴. Prowadzący rytuał często odwołują się do symboliki orłów opisanych w prorocztwach Izajasza⁶⁵.

Uczestnicząc w tego typu spotkaniach, niejednokrotnie słyszałem wygłaszane ze sceny zachęcenie: „kiedy orły milkną, odzywają się wrony”⁶⁶. W innym kodzie językowym miało to znaczyć, że jeśli kongregacja zajmie swoje miejsce w „przestrzeni duchowego uwielbienia”, to diabeł nie będzie mógł ich „oskarżać przed tronem Bożym”. Zdaniem Evelyn Underhill, wchodząc w trakcie uwielbienia w „najświętsze miejsce” spotkania „obecności Bożej”, zielonoświątkowcy uczestniczą, w dużej mierze w nieświadomy sposób, w bogatym dziedzictwie chrześcijańskiego mistycyzmu. Swą praktykę, wiarę oraz postępowanie wiążą z pozyskaniem osobistego objawienia⁶⁷. W takim wspólnotowym, a zarazem osobistym doświadczaniu epifanii sacrum pomaga właściwie poprowadzony rytuał uwielbienia, który ma utwierdzić wiernych w przekonaniu o obecności Boga na zgromadzeniu. Kiedy osoba prowadząca nabożeństwo wzywa „wejdźmy do obecności Pana”, nie jest to rozumiane jako zwrot retoryczny, ale zachęcenie

⁶³ W taki sposób zielonoświątkowcy interpretują teologicznie zastępczą ofiarę Jezusa na krzyżu. Ich zdaniem poniósł On: cały ból i cierpienie, aby oni mogli odebrać uzdrowienie; odrzucenie, aby obdarzyć wiernych akceptacją; śmierć, aby dać życie itd. – według takiego klucza. W trakcie rytuału uwielbienia często słyszy się deklaracje złożenia u „stóp Jezusa” wszelkich trosk i odbierania w zamian radości i pokoju ducha: „Błogosławiony niech będzie Pan! Codziennie dźwiga ciężary nasze Bóg, zbawienie nasze” (Ps 68, 20 – BW). Indywidualne uczestnictwo w uwielbieniu jest nierzadko decyzją o radykalnej zmianie myślenia. Uwielbienie jest też stosowane jako lekarstwo w stanach depresyjnych i posesyjnych. Pierwowzorem biblijnym jest tutaj kojący wpływ uwielbienia Dawida: „A kiedy zły duch zesłany przez Boga napadał na Saula, brał Dawid cytę i grał. Wtedy Saul doznawał ulgi, czuł się lepiej, a zły duch odstępował od niego” (1 Sm 16, 23 – BT).

⁶⁴ D. Prince, *Sedno uwielbienia*, <http://namaszczenie.blox.pl/html/1310721,262146,21.html?510373>, dostęp 19.04.2010.

⁶⁵ „Lecz ci, co zaufali Panu, odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły: biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą” (Iz 40, 31 – BT).

⁶⁶ Warsztaty Uwielbienia – Misja 22:22, Warszawa 19-20.03.2009.

⁶⁷ E. Underhill, *Mystics of the Church*, Cambridge 1975, s. 10.

do wykonania duchowej podróży⁶⁸. By wzmocnić taki komunikat, zebrani śpiewają refreny zawierające podobne przesłanie, np. „Przyjdźmy tam, gdzie miejsce Najświętsze, przez Baranka Krew wejdźmy tam, przyjdźmy doń śpiewaniem Go wielbiąc, wywyższając Boży tron”. Kiedy czytamy relacje z uwielbienia, znajdujemy w nich liczne paralele i nawiązania do dziedzictwa chrześcijańskiej mistyki. Używając wspomnianego wcześniej porównania uwielbienia do ikony, można powiedzieć, że zielonoświątkowcy nie tylko „zaglądają” przez „ikonę uwielbienia” w świat duchowy, ale przekraczają swoje świadome ograniczenia tak, by w mistycznym doświadczeniu uczestniczyć w bezpośredniej relacji z Bogiem.

Zielonoświątkowcy podkreślają w rozmowach na temat uwielbienia słowo „obecność”. Członkowie grupy uwielbienia warszawskiego zboru „Spichlerz” akcentują przemieniającą ich w trakcie uwielbienia obecność Jezusa:

Noc chwały to cudowny czas, [...] Tak jak każde osobiste spotkanie z Bogiem jest niezwykle, tak i każda Noc chwały jest inna i wyjątkowa. Za każdym razem Duch Święty w inny sposób prowadzi nasze spotkania, dlatego są one niepowtarzalne, pełne namaszczenia i Bożej mocy. Za każdym razem Jezus objawia się w wyjątkowy sposób przemieniając nasze życie.[...] Wiemy, że całonocne uwielbienie Jezusa ma ogromny wpływ na świat duchowy w naszym kraju. Dlatego jeśli chcesz doświadczyć przełomów w swoim życiu, zmian w swoim kraju, a nade wszystko pragniesz uwielbić Naszego Boga – Jezusa Chrystusa – nie przepag takiej okazji!⁶⁹

Dla wielu zielonoświątkowców uwielbienie nie jest wstępem do kazania lub czasem modlitwy, lecz „realnym przebywaniem w obecności Boga”. Uczucie radości wyzwalone w trakcie uwielbienia, zdaniem Marghanity Laski, ma towarzyszyć przeżywanej ekstazie, nasyconej uczuciem odrodzenia i jedności⁷⁰. Wydaje się, że takie przeżycie stanowi jeden

⁶⁸ Wniosek autora na podstawie wysłuchanych zapisów audio kazań dotyczących walek duchowej i uwielbienia. Kopie kaset audio w archiwum autora.

⁶⁹ Grupa Uwielbienia „Spichlerz”, *Noc chwały*, <http://www.spichlerz.org/pl/show-news,282.html>, dostęp 23.02.2011.

⁷⁰ Badania psychologiczne M. Laski skupione były wokół analizy wypowiedzi respondentów odpowiadających na pytanie: „Czy doznałeś kiedykolwiek transcendentnej ekstazy?” „Co rozumiesz przez ekstazę?” Przeprowadzona analiza zebranych materiałów doprowadziła ją do wniosku, że transcendentna ekstaza, będąca, jej zdaniem, zdolnością przeżycia radości własnego bytu, towarzyszyła nieodłącznie doświadczeniu mistycznemu. Szerzej w: M. Laski, *Ecstasy: A Study of Some Secular and Religious Experiences*, Bloomington 1961, s. 51-171.

z podstawowych składników pentekostalnej duchowości; zielonoświątkowcy wierzą, ponieważ doświadczają tego, w co wierzą.

Pentekostalny rytuał, a szczególnie uwielbienie nastawione jest na wywołanie wrażenia, że uczestnicy spotykają się z Bogiem rzeczywiście. To, co w historii mistycyzmu zarezerwowane było jedynie dla wybranych, w mistycyzmie zielonoświątkowym staje się masowe i dostępne dla każdego. Linia podziału pomiędzy duchowym a „cielesnym” porządkiem rzeczy jest jasno zarysowana, jednak dość łatwo przekraczalna w obu kierunkach. Rytuał uwielbienia ma doprowadzić uczestników do miejsca, w którym doświadczenie modlitwy prowadzi do „przeniesienia wierzącego w przestrzeń duchową”. Doświadczeniom tego typu towarzyszą często psychosomatyczne manifestacje, typowe dla opisywanych wcześniej fenomenów związanych z ideą całości, całkowitą przemianą, bezpośrednim doświadczeniem Boga oraz dotarciem do najwyższych prawd. Fakt, że wspólnota generuje sytuacje, w których może „masowo” zaistnieć doświadczenie, jest – zdaniem Donalda Millera – jednym z powodów ekspansji ruchu zielonoświątkowego na świecie⁷¹. Oczekiwanie obecności działającego w bardzo konkretny sposób Boga przenoszone jest ze sfery wspólnego nabożeństwa do sfery codziennego życia. Jednym z decydujących powodów członkostwa w danej społeczności wymienianych przez zielonoświątkowców było to, że „mają tam dobre uwielbienie”⁷².

Na koniec warto wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie rozwoju uwielbienia w polskich Kościołach zielonoświątkowych. Chodzi mi tutaj o przeżywanie jedności i ekumenizmu. W trakcie organizowanych w Polsce dużych koncertów uwielbiających – takich jak zorganizowany 24 marca 2001 roku w kościele Świętej Trójcy w Warszawie koncert chóru Trzecia Godzina Dnia „Wierzyć to znaczy chodzić po wodzie”, funkcjonujące od 2003 roku rzeszowskie koncerty „Jednego Serca Jednego Ducha” lub zre-

⁷¹ D.E. Miller i T. Yamamori, *Global Pentecostalism...*, op.cit., s. 221.

⁷² Obserwując zachowanie osób uczestniczących w rytuale uwielbienia, zauważyłem, że pewna grupa wiernych po zakończeniu uwielbienia udaje się do przedsionka, pije kawę, a czasem wymienia swoje uwagi co do doświadczeń odebranych w trakcie modlitwy, starając się weryfikować je przez osobiste zrozumienie Biblii. Trzeba zauważyć, iż w tym samym czasie zwykle wygłaszane jest kazanie. Pomijając fakt, że uwielbienie trwa około godziny i osoby te mogą być po prostu zmęczone intensywnym dźwiękiem, może to świadczyć o tym, iż zaspokoili one swoje potrzeby duchowe w indywidualnym kontakcie z sacrum, zaś teologiczna formacja prowadzona przez człowieka nie jest już dla nich tak atrakcyjna.

alizowany przez TVN Religia w sierpniu 2010 roku kielecki koncert TGD pt. „Liczy się każdy dzień” – zacierały się granice denominacyjne między uczestnikami. Muzycy prowadzący razem uwielbienie na scenie pochodzili z różnych Kościołów chrześcijańskich; podobnie zebrani wierzący biorący udział w uwielbieniu przyjeżdżali na nie z różnych wspólnot kościelnych w Polsce. Pomysłodawcą rzeszowskich koncertów „Jednego Serca Jednego Ducha” był Jan Budziaszek⁷³. Organizatorzy opisywali to wydarzenie tak:

Od 2003 roku gromadzimy się wieczorem w Uroczystość Bożego Ciała w Rzeszowie, na osiedlu Baranówka, przy WŚliZ, w parku Sybiraków. Pragniemy pokazać, jak piękna może być muzyka inspirowana duchem, jak można przy niej bawić się i odnaleźć swoją godność i miejsce w Bożym ogrodzie. Wielbimy Boga za Jego obecność wśród nas. Chcemy budować wspólnotę, śpiewając razem najpiękniejsze piosenki religijne. Dziękujemy za Jana Budziaszka – inspiratora Koncertu, za Marcina Pospieszalskiego – kierownika muzycznego, za artystów z całej Polski, za muzyków Filharmonii Rzeszowskiej i szkoły muzycznej, za połączone chóry młodzieżowe, za wszystkich uczestników i dobroczyńców Koncertu „Jednego Serca Jednego Ducha”⁷⁴.

Według Siemieniewskiego pojęcie jedności w Duchu Świętym jest w tym wypadku rozumiane przez uczestników jako jedność w przeżywaniu odczuwalnych manifestacji Ducha Świętego⁷⁵. Protestanci i katolicy dzielą się świadectwami i zachęcają wzajemnie do otwarcia się na rzeczywiste spotkanie z Duchem Świętym. W tego rodzaju zgromadzeniu przestają mieć znaczenie różnice doktrynalne macierzystych Kościołów, co ilustrują zamieszczone poniżej wypowiedzi uczestników:

Gdy cały kościół uwielbiał Boga z wielkim oddaniem i mocą, to wielu ludzi czuło się wręcz wewnętrznie przymuszonymi do wejścia do tego kościoła i przyłączenia się do uwielbienia Boga [...] Powrót do zagubionej jedności to niezwykle dar. Wypada już tylko na zakończenie oczekiwać, aby ci wszyscy,

⁷³ Jeden z nich odbył się w Rzeszowie 3 czerwca 2010 roku. W koncertach uczestniczyło najpierw około 8 tys. osób. W ostatnich edycjach liczba uczestników wzrosła do blisko 30 tys., co świadczy o rosnącej popularności tego rodzaju imprez. Szerzej na stronie: <http://www.jednegoserca.pl/informacje/w-mediach/>, dostęp 25.02.2011.

⁷⁴ Szerzej na temat tej inicjatywy muzycznej w witrynie internetowej: <http://www.jednegoserca.pl/>, dostęp 5.07.2010.

⁷⁵ A. Siemieniewski, *Prorocze uwielbienie*, <http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzcijanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/181/923-prorocze-uwielbienie>, dostęp 5.07.2010.

którzy zostali odnowieni w darze jedności, potrafili przekazać go czy też go uprosić wszystkim zwaśnionym środowiskom w Polsce⁷⁶.

Pragniemy, aby uwielbienie, które organizujemy, było znakiem jedności chrześcijan – zostawiamy różnice i to, co nas dzieli, a łączymy się w śpiewie i w uwielbieniu. Uwielbienie Pana to najlepsza droga do ekumenizmu, jedności. Żadnych trudnych teologicznych tematów. Naszym wspólnym „mianownikiem” jest miłość Boża⁷⁷.

4.2. Prorocze uwielbienie

W wywiadach pastorzy zielonoświątkowi w Polsce zgodnie podkreślają wzrost popularności nabożeństw zawierających tzw. prorocze uwielbienie. Pieśń prorocza rozumiana jest przez zielonoświątkowców jako rodzaj „chwaly dla Ojca wyśpiewywanej w Kościele przez Jezusa”. Jezus ma, ich zadaniem, śpiewać, uwalniając swoje działanie w śpiewakach wyrażających oralnie udzielone im natchnienie. Zdaniem Mike’a Bickle’a ludzie coraz częściej składają świadectwa o słyszeniu chórów anielskich śpiewających w trakcie nabożeństw⁷⁸. Według pastora Jacka Sierki z Kielc obecna popularność muzycznego uwielbienia połączonego ze wstawianictwem jest „znakiem czasu” związanym z proroctwami, które właśnie mają zostać wyśpiewane w czasach ostatecznych⁷⁹. Duch proroctwa zgodnie z obietnicami biblijnymi ma być udzielany wszystkim wierzącym: „W ostatnich dniach – mówi Bóg – wyleję Ducha mego na wszelkie ciało, i będą prorokowali synowie wasi i córki wasze, młodzieńcy wasi widzenia mieć będą, a starcy – sny. Nawet na niewolników i niewolnice moje wyleję w owych dniach Ducha mego, i będą prorokowali” (Dz 2, 17-20 – BT).

Według Emilii Kowalczyk prorokowanie stanowi obecnie niezwykle ważny aspekt uwielbienia w zielonoświątkowych zborach. Uważa ona, że

⁷⁶ M. Zalewska, *Tekst na temat spotkania w Rytychbłotach*, „RUaH” 2002, nr 20, s. 12. Cytuję za: A. Siemieniowski, *Prorocze...*, op.cit.

⁷⁷ T. Nowak, *Pospolite ruszenie ku chwale Bożej*, „RUaH” 2003, nr 23, s. 23. Cytuję za: A. Siemieniowski, *Prorocze...*, op.cit.

⁷⁸ M. Bickle, *Rozwój sfery proroctwej*, op.cit., s. 213-223.

⁷⁹ J. Sierka, *Pozytywne duchowe trendy*, <http://www.zarazwracam.org/nawosci/pozytywne-duchowe-trendy/>, dostęp 21.04.2010.

pierwszym warunkiem prorokowania jest przemienione serce i umysł. Sądzi, że aby muzycy oraz uczestnicy rytuału mogli wejść w „nową duchową rzeczywistość”, muszą najpierw sami „dać się przemienić”⁸⁰. Tekstem biblijnym, do którego wierzący często odwołują się w takiej sytuacji, jest opis transformacji Saula podany w Księdze Samuela. Kiedy Saul spotyka na swojej drodze proroków będących w ekstatycznym uniesieniu, doświadcza podobnej ekstazy: „Ciebie też opanuje duch Pański i będziesz prorokował wraz z nimi, i staniesz się innym człowiekiem” (1 Sm 10, 6 – BT). Według Kowalczyk, kiedy Saul spotyka ekstatyczną gromadę muzykujących proroków, przeżywa doświadczenie, które go zupełnie przemienia⁸¹. Doświadczenie to odpowiada założeniom jednej z cech doświadczenia mistycznego opisanego wcześniej jako „radykalne owładnięcie”. Interpretację powyższego wersetu przez polskich muzyków dobrze oddają słowa Dona Pottera zawarte w rozdziale jego książki o prorocznych muzykach:

Powinniśmy dobrze wiedzieć, jakie miejsce Pismo przypisuje muzyce. Muzyka była narzędziem, które zostało użyte, aby poprowadzić Saula do miejsca, w którym jeszcze nigdy nie był. Gdyby jednak Pan nie dotknął wpraw jego serca, Duch Święty nie mógłby w pełni się objawić. Gdyby serce Saula nie było przemienione, muzyka stanowiłaby zaledwie miłe tło. [...] Jeśli serce jest przemienione, muzyka może stać się nośnikiem proroctwa, uwielbienia, uzdrowienia, ochrony i mnóstwa innych darów pochodzących od Pana⁸².

W roku 2011 trudno było sobie już wyobrazić w Polsce jakiegokolwiek zielonoświątkowe nabożeństwo uwielbiające bez instrumentów, co było dość częste przed rokiem 1989. W latach 80. ubiegłego stulecia byłem świadkiem trwających blisko dwie godziny spotkań grup domowych, podczas których zebrani śpiewali spontaniczne i modlili się głośno bez instrumentów, prowadząc w bardzo ekspresyjny sposób modlitwy uwielbienia, wypowiadając proroctwa i referując zebranym swoje stany wizyjne⁸³. W chwili obecnej można w środowisku zielonoświątkowym spotkać się

⁸⁰ E. Kowalczyk, *Prorokowanie w uwielbieniu*, http://kzszczecinek.forjesus.eu/multimedia/czytelnia/2007-1103_prorokowanie_w_uwielbieniu.pdf, dostęp 30.06.2010.

⁸¹ Ibidem.

⁸² D. Potter, *Twarzą do ściany*, tłum. M. Kwiecień, Kielce 2004.

⁸³ W opisywanym okresie niejednokrotnie byłem zapraszany na spotkania grup domowych Kościoła Zielonoświątkowego w Nowym Sączu.

z opinią, że dość duże nagłośnień na nabożeństwach może być powodem, iż wierni przestają śpiewać i angażować się w modlitwę, natomiast słuchają zespołu uwielbiającego, wtórując mu jedynie w pieśniach wyświetlanych na projektorze.

Od lat 90. XX wieku rośnie tendencja do wprowadzania w uwielbienie – na szeroką skalę – nowych technologii akustycznych i efektów multimedialnych⁸⁴:

Mamy swój program. Jest to spektakl, można powiedzieć, muzyczno-taneczno-światlny, ale wszystko, tj. warstwa tekstowa, muzyczna i taneczna, jest poddane Duchowi Świętemu w spontanicznej, proroczej improwizacji. [...] Właściwie nigdy nie wiadomo, jak piosenka się zakończy. Szukamy, wierzymy w to, że Bóg ma coś świeżego i aktualnego na konkretny dzień dla konkretnej grupy osób, dlatego największą uwagę zwracamy na to, co On chciałby uczynić danego dnia. To wymaga od nas odwagi, jakby chodzenia po wodzie, nasłuchując ciągle z uwagą głosu, muzyki Bożej w sercu.

W tym fragmencie Piotr Plecha składa świadectwo o poszukiwaniu nowych form religijnego doświadczenia, co jest zbieżne z wyrażoną już wcześniej moją uwagą dotyczącą idei poszukiwania nowości, wpisanej w pentekostalną retorykę i duchowość. Pastorzy, zachęcając wiernych do tego typu aktywności, często używają w swych kazaniach sformułowań typu: „Bóg ma dla was coś więcej”. Pogoń za świeżością i nowością form codziennie objawiającej się łaski podkreślają również teksty pieśni, np. „Niewyczerpane są łaski Twe Panie, bez końca wielka jest miłość Twa. Ciągłe świeża i nowa, świeża i nowa, wielka jest Panie dobroć Twa...”⁸⁵. Świadectwa zielonoświątkowców są nasycone zwrotami świadczącymi o pragnieniu przeżywania z Bogiem „nowych rzeczy”: Waldemar Rynkowski – „radykalne zwiastowanie [...] daje mi przeżywać nowe i głębsze objawienie Jego osoby oraz dzieł, które czyni i których mogę być świadkiem i uczestnikiem”. Paweł Kłaskała – „Szkoła Jezusa pozwoliła mi spojrzeć na

⁸⁴ Fragment wywiadu z Piotrem Plechą, jednym z kluczowych liderów uwielbienia w Polsce, pochodzi z magazynu muzycznego „RUaH” 2002, nr 18.

⁸⁵ Tekst pieśni został przeze mnie przepisany w trakcie prowadzenia badań terenowych ze slajdu wyświetlanego podczas jednego z nabożeństw uwielbiających. W chwili obecnej większość drukowanych śpiewników i kancjonałów została zastąpiona w zbiorach zielonoświątkowych przez multimedialne prezentacje zawierające tekst aktualnie wykonywanego przez zespół utworu.

słowo Boże z innej nowej perspektywy. Rozpaliła na nowo pasję życia dla Chrystusa”. Joanna Kowalska opowiada o przeżywanych momentach fascynacji nowym wymiarem modlitwy. Longina Kłaskała relacjonuje: „Bóg wskazał mi na rzeczy dobre, które jednak przesłaniają rzeczy najlepsze, jakie On ma dla mnie. Dotknęło mnie to, iż Pan nie chce, abym działała dla Niego, ale z Nim, abym była w Nim. Na nowo rozkochuję się w Bogu”⁸⁶.

Według Piotra Płechy muzyka nie jest tylko sztuką dla sztuki, a dźwięki to coś więcej niż tylko drganie powietrza⁸⁷. Przemienione „serce osoby uwielbiającej posłużyć się może nawet najprostszym perkusyjnym instrumentem” w taki sposób, że „obecność Boża objawi się na nabożeństwie, uwalniając od zniewoleń duchowych i chorób fizycznych”. Kiedy wierzący osiągają jedność w duchu, Bóg reaguje, przybywając na takie zgromadzenie⁸⁸.

Warto w tym miejscu poświęcić kilka słów terminowi „Chwała Boga”, często powracającemu w pieśniach uwielbienia. Zielonoświątkowcy używają go, by określić „wypełniającą zbór obecność Bożą”. Protestantkie, a co za tym idzie również zielonoświątkowe rozumienie tego terminu nawiązuje do motywów zawartych w Starym Testamencie⁸⁹. Według Zbigniewa Paska protestantyzm w swym nastawieniu do mistyki jest bardzo podobny do judaizmu. Jest to sytuacja analogiczna do protestanckiej postawy wobec ikonoklazmu, która zdaniem Paska dziedziczyła starotestamentową, semicką, niechęć do plastycznych przedstawień obrazowych. Jego zdaniem duchowość przebudzeniowa, a więc również zielonoświątkowa, ma także mocno ikonoklastyczny charakter. Pasek pisze, że można

⁸⁶ Świadectwa uczestników Szkoły Chrystusa, http://www.szkola-chrystusa.pl/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=1&Itemid=8, dostęp 25.02.2011.

⁸⁷ Chodzić tu może o rozumienie dźwięków „chwały”; według teorii strun podstawowym budulcem materii nie są cząstki w postaci punktu, lecz struny wielkości 10⁻³¹ metra. Zdaniem Davida Herzoga świat materialny zbudowany jest i nieustannie przenikany przez „dźwięki chwały”. Szerzej w: D. Herzog, *Inwazja chwały*, tłum. K. Styczyńska, Wrocław 2012.

⁸⁸ Piotr Płecha – lider uwielbienia, muzyk, wokalista, mówca. Zaangażowany w służbę Bogu od 1986 roku. W ostatnich 10 latach współpracował z wieloma liderami uwielbienia cenionymi na świecie, takimi jak: Don Potter, Suzy Wills Yaraey (USA), Evan Schoombie (RPA), Peter Helms (Holandia, Kanada), John de Jong (Anglia). W latach 80. współpracował z Budką Suflera, a potem z New Life M oraz TGD, grając na gitarze basowej.

⁸⁹ *Chwała Boża w Biblii i tradycji chrześcijańskiej*, [w:] Z. Pasek, *Topika zbawienia...*, op.cit., s. 143-168.

w niej jednak „zaobserwować wyraźne ciążenie ku «fizycznemu» przedstawieniu chwały, które jest przejawem wyobraźni realistycznej będącej konsekwencją ewangelikalnych postaw wobec Biblii powodujących odrodzenie obrazowości, gdzie obraz wraca w tej materii, która jest podstawą protestanckiego przekazu religijnego – w słowie”⁹⁰.

Imię Boga jest dla protestantów pewnego rodzaju personifikacją, której doświadczać można zmysłowo. Opisując proces sensualizacji boskiego imienia, Pasek pisze o przymiotnikach stawianych przy imieniu, budujących obraz najwyższej, również zmysłowej i duchowej przyjemności⁹¹. Pojawiają się również zwroty opisujące „świecenie imienia”, a także „promieniowanie imienia”. Obok wizualizacji imienia występują zwroty o jego „słyszeniu” i smaku. Mateusz Otręba, muzyk popularny w kręgach proroczego uwielbienia, śpiewa w bardzo popularnej w polskich zborach pieśni o smaku imienia Jezus: „Słodkie imię Jezus, nie wyrazi tego nic, jak wspaniały jesteś Ty, drogocenny mi”. W podobnie sensualnym tonie brzmią wersy innej jego pieśni opisującej spotkanie z Bogiem: „Całkiem niespodzianie dzisiaj Cię ujrzałem, Twego blasku promień serce me wypalił. Roztańczyłeś sobą całe moje ciało, skradłeś moje serce, by dla Ciebie grało. Ty płyniesz w moich żyłach, i śpiewasz w mojej głowie, i każde słowo Twoje we mnie jest”⁹².

Opisując znaczenie chwały w kategoriach „dotykalnego” synonimu sacrum i nieba, należy podkreślić, że zachowuje ono w pełni starotestamentową, epifanią symbolikę sakralną. Według Paska jest ona uprzedmiotowioną świętością, w której dominuje aspekt wielkości i majestatu Boga, będący z ludzkiej perspektywy przeciwieństwem tego, co doczesne⁹³. Termin „Chwała Boga” (hebr. *kabôt*) interpretowany był przez chrześcijańskich teologów jako pojawienie się samego Boga⁹⁴. W chrześcijańskiej tradycji kontynuowanej przez zielonoświątkowców określenie to posiada wiele nakładających się i przenikających wzajemnie znaczeń. Trzeba jednak podkreślić, iż w języku hebrajskim mieści ono w sobie wagę bytu w jego istnieniu, określa jego znaczenie oraz szacunek rodzący się

⁹⁰ Ibidem, s. 166.

⁹¹ Ibidem, s. 138.

⁹² M. Otręba, *Zapominam Siebie*, audio CD, Wrocław 2006.

⁹³ Z. Pasek, *Topika zbawienia*, op.cit., s. 159.

⁹⁴ Ibidem, s. 143.

z odczytania tego znaczenia⁹⁵. Pasek pisze, że za św. Tomaszem z Akwinu teologowie chrześcijańskiego Zachodu sądzili, że chwała to „sam Bóg, Słowo Ojca lub Duch Święty, który staje się jakby formą umysłu Świętych, przez którą widzą Boga, czyli że tym samym aktem, którym widzą siebie, widzą Święci Boga⁹⁶”.

Zrozumienie „Chwały Bożej” w interpretacji grających prorocznie muzyków jest właściwie identyczne. Według Płechy nie jest ona wyimaginowanym tworem związanym z eksplozją uczuć, lecz bardzo konkretną rzeczywistością opisaną w Drugiej Księdze Kronik (5, 11-14), gdzie obłok Chwały Pańskiej wypełnił Świątynię tak, że kapłani nie mogli tam pozostać, by pełnić swoje obowiązki. W relacjach, świadectwach i wypowiedziach zielonoświątkowców obecnych na prorocznie prowadzonych uwielbieniach powtarza się opowieść o bezpośrednim doświadczeniu Boga, które, ich zdaniem, transformuje ich, przemienia, objawia ukryte prawdy i informacje, a fenomenom tym towarzyszą nieraz bardzo gwałtowne reakcje organizmu⁹⁷.

Można powiedzieć, że lider prowadzący uwielbienie pełni w rytuale funkcję mediatora dostrzegającego działanie Boga i słyszącego Jego głos. By prowadzić uwielbienie w „proroczy sposób”, muzyk musi, zdaniem Płechy,

usłyszeć muzykę najlepszego kompozytora i aranżera – Ducha Świętego – będzie jakby Jego ustami i Jego rękami. Muzyk gra, a Bóg objawia w sercu słuchacza swoje tajemnice, przemawiając wprost do serca. Muzyk nie wyśpiewuje jednak czegokolwiek, ale to, co śpiewa Duch Święty – uwielbienie dla Ojca i Syna. Kiedy w zgromadzeniu unosi się uwielbienie, Bóg chętnie przychodzi i zaczyna przemawiać do swojego ludu⁹⁸.

Oczekuje się, że muzyk będzie w bezpośrednim, mistycznym kontakcie z Bogiem, by spełnić powyższe wymogi. Ma on nie tylko słyszeć głos Boga,

⁹⁵ Szerzej na ten temat w: A.M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, New York 1949. Por. B. Ramm, *Them He Glorified. A Systematic Study of the Doctrine of Glorification*, Grand Rapids 1963.

⁹⁶ Z. Pasek, *Topika zbawienia*, op.cit., s. 146. Por. M. Sieniatycki, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 1993, t. 1, s. 74-75.

⁹⁷ Doświadczenie chwały Bożej oraz ekstatycznego uwielbienia przenoszącego członków zespołu muzycznego do „trzeciego nieba”, a także sfery i portale objawienia prowadzące do nieba znajdujące się na planie fizycznym w konkretnych lokalizacjach geograficznych w: D. Herzog *Inwazja chwały*, op.cit., s. 57-67.

⁹⁸ P. Płecha, *Serce Dawida czyli teologia rocka*, <http://www.katolik.pl/index1.php?st=artykuly&id=1225>, dostęp 30.06.2010.

musi też działać w taki sposób, aby objawienie przekazane przez Boga mogło się dokonać w sercach osób słuchających jego muzyki. Przekaznikiem inicjującym taki przekaz jest w tym wypadku dźwięk zagrany lub wyśpiewany pod wpływem przeżywanego doświadczenia. Proroctwo i muzyka mają się, według Płechy, wzajemnie inspirować, a prorocy, by usłyszeć głos Ducha Świętego, mają potrzebować pomocy muzyków, czego przykładem ma być zachowanie proroka Elizeusza, który potrzebuje muzyka, by wejść w kontakt z Bogiem: „«Teraz jednak przyprowadźcie mi harfiarza». Kiedy zaś harfiarz grał na strunach, spoczęła na nim ręka Pańska” (2 Krl 3, 15 – BT)⁹⁹.

Przykłady starotestamentowych proroków oraz odwołania do ich symbolicznego zachowania są bardzo chętnie wykorzystywane w pentekostalnej opowieści o proroczym uwielbieniu. Płecha twierdzi, że „kto chce posługiwać w takim namaszczeniu, musi być gotowy zapłacić swoim życiem”, tak jak Dawid, który grając na cytrze musiał uchylać się przed włóczyniami rzucanymi przez Saula (1 Sm 18, 10-11)¹⁰⁰. Podobnie jak w przypadku rytuałów przejścia, mamy tutaj do czynienia z decyzją podania się śmierci, by zyskać nową duchową jakość.

Najbardziej fascynującym wymiarem proroczego uwielbienia jest swoiście pojęta kontemplacja. Płecha pisze:

osobiście bardzo chciałbym usłyszeć, jak grał i śpiewał Dawid, jak wyśpiewywała swój Magnifikat Maryja Panna i – co najpiękniejsze – jak śpiewał Jezus, bo nie ulega wątpliwości, że On – najpiękniejszy z synów ludzkich, ukoronowanie wszelkiego stworzenia – również śpiewał. Chciałbym usłyszeć, jak śpiewał, bo serce kontemplacyjne, które śpiewa, jest fascynujące¹⁰¹.

Według Płechy kontemplować znaczy być całym sobą, duchem, duszą i ciałem, „tutaj i teraz”, w obecności Boga, by spokojnie słuchać Go i pa-

⁹⁹ W środowisku muzyków grających prorocze uwielbienie panuje przekonanie, że już sam dźwięk muzyki ma taką moc, iż gra na instrumencie może być wykorzystana jako broń duchowa (podczas obserwacji uczestniczącej prowadzonej 16 grudnia 2010 roku w trakcie „Nocy Uwielbienia” w Kościele Zielonoświątkowym w Nowym Sączu słyszałem świadectwo dotyczące gry trębacza Phila Driscolla, który samym dźwiękiem trąbki miał powodować uwolnienia od opresji demonicznych). Dźwięk może otwierać słuchającym drogę do wymiaru duchowego spotkania z Bogiem. Praktyka wchodzenia w zmienione stany świadomości przy użyciu gongów, mis oraz innych prostych instrumentów o szerokim paśmie dźwięku znana jest w wielu systemach religijnych.

¹⁰⁰ P. Płecha, *Serce Dawida czyli teologia rocka*, op.cit.

¹⁰¹ Ibidem.

trzeć. Kiedy dochodzi do spotkania z „pełną chwały obecnością Boga”, „wierzący zaczynają słuchać Jego uszami, patrzeć Jego oczami, odczuwać Jego sercem”¹⁰². Zdaniem Płechy jest to dar Boga – o wiele bardziej powszechny, niż można by się spodziewać, często ukryty, ale Bóg chce go udzielać. Jest to mistyczne doświadczenie niezwykle bogatej rzeczywistości poznania Boga poprzez miłość¹⁰³.

Josef Sudbrack opisuje kontemplację w kategoriach medytacji, która powinna postępować od zewnątrz do wewnątrz tak, by przekraczając wszelkie ograniczenia, wznieść się i dotrzeć do Boga. Zwraca też uwagę, że doświadczenie takie może być osiągane poprzez doświadczenie sensu życia w ciszy i spokoju albo w ruchu i spontaniczności nawiązującej, jego zdaniem, do charyzmatyki¹⁰⁴. Szerokie znaczenie terminu kontemplacja sprowadza się na ogół do *in medium ire* (łac. wchodzić w środek), albo do przezwyciężenia napięcia pomiędzy przedmiotem a podmiotem w celu zjednoczenia i ujednolicenia świadomości. Procesowi temu towarzyszy i sprzyja, zdaniem Sudbracka, „głód doświadczenia” towarzyszący upadkowi zachodniej kultury medytacji. Jego zdaniem rzadko podejmuje się problem medytacyjnej metodyki doświadczenia, ponieważ ośrodkiem zainteresowania jest to, co doświadczane, a nie samo doświadczenie.

Kontemplacja towarzysząca zdaniem Płechy prorocemu uwielbieniu ma prowadzić do zrozumienia i wyjaśnienia rzeczywistości, w której chrześcijanin się aktualnie znajduje. Tym samym doświadczenie takie spełnia wymagania stawiane w przyjętej definicji mistyki w aspekcie wyjaśniania rzeczywistości. Takie doświadczenie ma, zdaniem Derka Prince’a, wywoływać w wiernych trwałą zmianę i pragnienie dalszego uczestniczenia w tego rodzaju duchowości:

Takiemu chrześcijaninowi nie odpowiadają już zwykłe obrzędy uwielbienia czynione mocą człowieka. On był w niebiańskiej krainie. Poznał smak jej chwały i świętości Boga. Przyniósł stamtąd trochę tej świętej ziemi. Nieważne teraz, gdzie zawiodą go okoliczności, uwielbia on teraz nie na nieczystej ziemi, ale na ziemi prosto z nieba. Uwielbia w Duchu i prawdzie¹⁰⁵.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ J. Sudbrack, *Medytacja*, [w:] *Leksykon mistyki*, op.cit., s. 183-184.

¹⁰⁵ D. Prince, *Fundamenty...*, op.cit., s. 303.

4.3. „Służba harfy i czaszy”

W polskich społecznościach związanych z Międzynarodowym Domem Modlitwy w Kansas City (IHOP) „prorocze uwielbienie” stanowi dla wierzących środek przenoszący ich w sferę bezpośredniego spotkania z Bogiem. Nieustające spotkanie modlitewne IHOP zainaugurowano 19 września 1999 roku, i trwa ono do dzisiaj. Modlitwa, wstawiennictwo, posty i uwielbienie kontynuowane są 24 godziny na dobę, przez cały rok. Stały etat¹⁰⁶ w tzw. służbie ma tu obecnie ponad czterysta osób zaangażowanych we wstawiennictwo, uwielbienie i posty. Ma to bezpośredni związek z akcentowanym w IHOP „Namaszczeniem Anny”, odnoszącym się do biblijnej postaci prorokini, która „nie rozstawała się ze świątynią, służąc Bogu w postach i modlitwach dniem i nocą” (Łk 2,36-38 – BT). Uczestnicy tego nurtu zielonoświątkowej religijności wierzą, że odnosi się ono do szczególnej łaski danej na długie godziny modlitw i postów, mających trwać przez wiele lat. „Annami” nazywa się w IHOP mężczyźni i kobiety, ludzie młodych i dorosłych, którzy modlą się i poszczą w intencji dokonania zmian w „atmosferze duchowej” miast i narodów¹⁰⁷. Osoby zaangażowane w IHOP próbują również wzorem biblijnej bohaterki Anny rozwijać się w służbie prorockiej oraz ewangelizacyjnej¹⁰⁸.

Wszystkie spotkania prowadzone są przez zespoły uwielbieniowe złożone z pełnoetatowych muzyków i śpiewaków, którzy przeplatają pieśni modlitwami. Taki sposób prowadzenia spotkań nazywany jest w IHOP Modelem Harfy i Czaszy (Ap 5,8)¹⁰⁹. Prekursorem takiego modelu modlitwy uwielbienia połączonego z modlitwa wstawienniczą jest założyciel

¹⁰⁶ Etat oznacza tutaj pracę wykonywaną dla International House of Prayer (IHOP) w pełnym wymiarze godzin. Osoby takie traktują tego rodzaju aktywność jak pracę zawodową. Pieniądze na pokrycie ich utrzymania pochodzą najczęściej z prywatnych darowizn lub wypłacane są z kasy zboru, który „wysłał” wstawiennika do tego rodzaju służby.

¹⁰⁷ Trzeba tu zaznaczyć, iż długotrwałe techniki depriwacyjne sprzyjają występowaniu stanów zmienionej świadomości prowadzących do doświadczeń mistycznych.

¹⁰⁸ Cytuję informacje zawarte na polskojęzycznej stronie IHOP: <http://ihop-intl.org/Polish/Missions%20Base/Who%20We%20Are.html>, dostęp 16.03.2010. Szczególnie związki z ideami IHOP można odnaleźć w środowiskach skupionych wokół ruchu Polska dla Jezusa.

¹⁰⁹ *What is IHOP Missions Base?*, film DVD przedstawiający historię, strukturę organizacyjną, działalność oraz duchowość IHOP, Kansas 2005.

grupy Kansas City Prophets Mike Bickle¹¹⁰. Działanie IHOP nawiązuje do tekstu z Apokalipsy św. Jana:

kiedy wziął księgę, czworo Zwierząt i dwudziestu czterech Starców upadło przed Barankiem, każdy mając harfę i złote czasze pełne kadzideł, którymi są modlitwy świętych. I taką nową pieśń śpiewają: „Godzien jesteś wziąć księgę i jej pieczęcie otworzyć, bo zostałeś zabity i nabyłeś Bogu krwią twoją [ludzi] z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami, a będą królować na ziemi” (Ap 5, 8-10 – BT).

Główną ideą przyświecającą twórcom Modelu Harfy i Czaszy jest „duchowe odbudowanie przybytku Dawida”, mające się dokonać poprzez utworzenie w każdym mieście na świecie centrum modlitwy wstawienniczej i nieustannie trwającego uwielbienia¹¹¹. Założyciele IHOP tak wyjaśniają potrzebę odbudowania takiego przybytku:

Dawid zbudował Przybytek – miejsce fizyczne, w którym przebywała Boża chwała i dokąd ludzie mogli pójść, by spotkać się z Bogiem [...]. Salomon wybudował świątynię na wzór Przybytku swego ojca Dawida i dwukrotnie widzimy tam, jak wypełniła ją Boża chwała, gdy kapłani odprowadzali modły, uwielbiali i prorokowali [...] Bóg pragnie, abyśmy to samo czynili dzisiaj [...] Zarówno my, jak i całe stworzenie z utęsknieniem wyczekujemy na objawienie się Bożej chwały, a tymczasem Bóg czeka w niebie, aż czasu z modlitwami świętych zostanie wypełniona tak, że będzie mógł okazać swoją moc. Według Pisma Świętego, modlitwa wiąże się bezpośrednio z wyzwoleniem Bożej mocy¹¹².

Widać tu wyraźnie opisywany już wcześniej realizm oczekiwanego objawienia się na nabożeństwie „chwały Bożej”. Modlitwa wstawienników posiada, w ich przekonaniu, fizyczny wymiar, „wypełniając czasę” aż do osiągnięcia „masy krytycznej”, co wiązać się ma z wyzwoleniem „mocy Bożej”.

Według pomysłu C. Petera Wagnera nowy styl uwielbienia przyczyni się do złamania barier pomiędzy wyznaniem, co w efekcie spowoduje

¹¹⁰ Z Kansas City Prophets związani są m.in.: Mike Bickle, Paul Cain, Bob Jones, Rick Joyner oraz John Paul Jackson.

¹¹¹ Szerzej na temat idei odbudowy przybytku Dawida w: W. Czerniejewski, *Odbudowa przybytku Dawida*, wykład zarejestrowany podczas Konferencji w Woli Piotrowej 2008, <http://www.emaus.zgora.pl/index.php?strona=30>, dostęp 23.10.2010.

¹¹² Restoring David's Tabernacle, www.revivaltimes.faithweb.com/tabernacle.htm, tłumaczenie cytuję za http://www.ulicaprosta.net/nowastrona/tikiwiki24/tiki-read_article.php?articleId=38, dostęp 1.07.2010.

powstanie postdenominacyjnego Kościoła XXI wieku¹¹³. Podobnego zdania byli Rick Watkins i Mateusz Otremba, organizatorzy ponaddenominacyjnej Ogólnopolskiej Konferencji Młodzieżowej „Przełom 06/07”. Ich zdaniem w Kościele przejawiać się będą z niezwykłą mocą objawienia pochodzące od Ducha Świętego potwierdzone przez znaki i cuda¹¹⁴. Uważają też, że pojawią się w Polsce prorocy, by prowadzić Kościół oraz wprowadzać wierzących w „meandry służby uwolnienia od demonów, walki duchowej, uwielbienia i ewangelizacji”. Organizatorzy tego typu spotkań usiłują przygotować, szczególnie młode pokolenie polskich zielonoświątkowców, do budowania społeczności i zborów szczególnie „obfitujących w bezpośrednie doświadczenie Boga”, któremu towarzyszyć mają cechy charakteryzujące doświadczenia mistyczne. Taka sytuacja miała zostać zapowiedziana w prorocत्वach wygłaszanych przez członków Kansas City Prophets. Rick Joyner prorokował: „Odrodzenie prawdziwego chrześcijaństwa apostołskiego na świecie, które dla wielu wydawało się rzeczą niemożliwą, niebawem stanie się faktem”¹¹⁵.

Podobną wizję otrzymał John Paul Jackson:

Wchodzimy w okres, w którym Bóg pragnie obdarzyć nas potężnym wylaniem swojego Ducha i bezprecedensowym nawiedzeniem zastępów anielskich na całej Ziemi. Ta nowa fala Ducha Bożego popłynie z wielką mocą, przynosząc uzdrowienie i życie, jak to widział Ezechiel w wizji wody żywota. Nadchodząca fala Ducha Świętego będzie odbierana w takiej pełni mocy, że wyzwoli masowe przebudzenie o zasięgu ogólnoswiatowym. Wierzący będą namaszczeni i wyposażeni w moc czynienia cudów większych niż te, które dokonywał Jezus – będą uzdrawiać chorych, wypędzać demony, wskrzeszać martwych i ogłaszać, że oto Królestwo Boże zstąpiło na ziemię¹¹⁶.

Wtórując takim wizjom, wielkie zmiany w chrześcijaństwie na świecie wieszczyl też jeden z liderów ruchu prorockiego Paul Cain:

¹¹³ K. Dubis i E. Moen, *Nazwijmy rzeczy po imieniu – Nowa Reformacja*, http://www.ulicaprosta.net/pl/aa_nazwijmy_rzeczy_po_imieniu_1.php, dostęp 01.07.2010.

¹¹⁴ Konferencja miała miejsce w Warszawie od 30 grudnia 2006 do 1 stycznia 2007 roku. Kolejne konferencje propagujące tego typu poglądy miały miejsce w latach 2008 i 2009 w Warszawie.

¹¹⁵ Wypowiedź R. Joynera opublikowana została w witrynie internetowej należącej do C.P. Wagnera 14 września 2001 roku. Zob. <http://www.letusreason.org/Latrain17.htm>, dostęp 25.02.2011.

¹¹⁶ K. Dubis i E. Moen, *Nazwijmy rzeczy po imieniu – Nowa Reformacja*, op.cit.

Bóg podnosi nowy sztandar [...] i radykalnie zmienia rozumienie chrześcijaństwa w naszym pokoleniu. [...] Bóg zaprosił nas do udziału w ustanawianiu nowego porządku chrześcijaństwa. Bóg oferuje naszemu pokoleniu coś, czego nigdy wcześniej nie oferował żadnej generacji [...] Uważajcie, żeby bracia należący do starego porządku nie obrabowali was i nie ukradli wam tej nadziei¹¹⁷.

Podobne proroctwa i wizje motywują polskich wstawienników do szczególnego zintensyfikowania modlitw i postów mających przygotować wiernych do przeżywania tego typu doświadczeń. Zgodnie z przytaczaną już wcześniej obserwacją pentekostalnego poszukiwania „nowych i świeżych” objawień, zielonoświątkowcy przygotowani są na nadejście „nowej fali” mającej ustanowić „nowy porządek” duchowości chrześcijańskiej. Zdaniem wstawienników praktyka takiej duchowości ma się łączyć z intensywnym przeżywaniem rzeczywistej obecności Boga. Działanie Modelu Harfy i Czaszy na polskich zgromadzeniach modlitewnych referowane jest w Internecie przez założycieli Fundacji 24/7¹¹⁸. Coraz większym zainteresowaniem cieszą się również konferencje organizowane przez tę Fundację. W dniach od 31 grudnia 2010 do 2 stycznia 2011 roku odbyło się w Warszawie tzw. Święte Zgromadzenie 2011, które stanowiło kontynuację wspomnianych wcześniej konferencji „Przełom”. W trakcie konferencji „Rodziny, które kochają Boga” zorganizowanej od 28 do 30 stycznia 2011 roku, jeden z tematów brzmiał – „Jak mogę doświadczyć żywego Boga?” Planowane są również wakacyjne obozy i konferencje organizowane w Polsce przez zwolenników IHOP, podczas których uczestnicy będą mogli zapoznać się w praktyce, jak doświadczać takiej bezpośredniej komunikacji z Bogiem oraz jak wprowadzić w swojej praktyce modlitewnej Model Harfy i Czaszy.

30 listopada 1999 roku, w trakcie amerykańskiego zjazdu Apostolic Council of Prophetic Elders¹¹⁹, który odbył się w Światowym Centrum Modlitwy w Colorado Springs, przekazano wiernym objawienie takiej treści:

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Witryna internetowa Fundacji 24/7, <http://fundacja24-7.org/ihop/onehthing.nsf/0/75E8855FECFEB3E9C12573C90036BB20?Open&Count=-1&Lang=PL>, dostęp 23.10.2010.

¹¹⁹ W skład grupy proroków wysokiego poziomu (*high-level Prophets*) weszli: Chuck Pierce, Dutch Sheets, Mike i Cindy Jacobs, Mike Bickle, Barbara Wentroble, Jim i Michal Ann Goll, Tommy Tenney, Bart Pierce, Beth Alves i Hector Torres. Zgromadzeniu zorganizowanemu w Światowym Centrum Modlitwy w Colorado Springs przewodził Peter C. Wagner wraz z małżonką Doris.

Powstanie nowy ruch znaków i cudów, który będzie znacznie potężniejszy od tego, który miał miejsce w czasach uzdrowicieli i ewangelistów działających zaraz po II wojnie światowej. Jednym z owoców tego ruchu będzie zbudowanie ośrodków uzdrowienia na całym świecie. W tych ośrodkach będziemy się modlić za chorych i wypędzać demony. Jednym ze znaków szczególnych tego ruchu będzie wskrzeszanie umarłych. Spowoduje to złamanie jałowości Kościoła i zacznie on przynosić tak wielki owoc, że całe miasta będą się nawracać do Chrystusa i ulegać transformacji¹²⁰.

Działalność polskich środowisk związanych z IHOP zdecydowanie koreluje z wizjami głoszonymi przez cytowanych proroków. Jednym z głównych celów praktyki duchowej jest „zdetronizowanie zwierzchności i mocy diabelskich” nad danym regionem. W relacjach polskich muzyków, proroków oraz wstawienników związanych z IHOP powtarza się pogląd, że udzielone im zostało szczególne namaszczenie od Boga, by nieustannie „związywać szatana” działającego w danym mieście czy kraju. „Grając prorocze uwielbienie”, wygłaszają prorocze deklaracje i modlitwy. Według Cindy Jacobs:

Nadszedł czas, aby rozbrzmiały dźwięki Nowej Muzyki – mówi Pan. Namaszczam teraz moich kompozytorów pieśni, moich psalmistów, żeby wyzwolili nową rzecz w kręgach niebieskich. Nieprzyjacieli boi się tego i pragnie zwańczyć to, co zniszczy jego dzieła. Nastął nowy dzień i chcę, żebyście się wstawiali w modlitwie w nowy sposób. Połączenie służby uwielbienia i modlitwy wstawienniczej wytwarza święty rezonans, który łamie moc nieprzyjaciela. Nawołuję jak nigdy przedtem, aby armia czcicieli wspólnie stworzyła ten nowy dźwięk. Nadszedł czas, aby chóry Pana masowo zgromadziły się przed moim tronem. Kiedy setki ludzi śpiewają razem nową pieśń, na Ziemi wytwarza się namaszczenie, którego było brak podczas ostatniego poruszenia Bożego. Wołam ich, żeby się razem zgromadzili i wyzwalam teraz namaszczonych mistrzów muzycznych, którzy w mocy jedności dźwięku wyzwolą i zmienią narody¹²¹.

¹²⁰ Cytuję za: K. Dubis i E. Moen, *Nazwijmy rzeczy po imieniu – Nowa Reformacja*, op.cit. Najnowsze publikacje zawierające treść aktualnych objawień i wizji można znaleźć w: <http://www.generals.org/prophetic/prophetic-words-reports/>, dostęp 1.07.2010.

¹²¹ C. Jacobs, *The Time for The New Sound*, prorocтво otrzymane 16 kwietnia 2002 roku opublikowała witryna internetowa: <http://www.generals.org>. Cytuję za: http://www.ulicaprosta.net/nowastrona/tikiwiki24/tiki-read_article.php?articleId=38, dostęp 2.07.2010. Mike i Cindy Jacobs są założycielami sieci modlitwowej Generałowice Wstawiennictwa powstałej w 1985 roku. Ich głównym celem jest ustalenie skutecznych „strategii modlitwy wstawienniczej”, by dzięki temu „wyzwolić żniwo narodów świata”. Podróżują do wielu krajów i przekazują tam swoje wizje, nauki, prorocтва, pragną pomagać innym w uzyskaniu „duchowego przełomu” w danym regionie.

Warto zaznaczyć „realizm” oraz „fizyczność” w modlitwach i pieśniach, które używane w „nowy” sposób mają wytwarzać w wyniku „świętego rezonansu” siłę zmieniającą zarówno świat fizyczny, jak i duchowy. Wspólna działalność wstawienników i muzyków ma wyprodukować „nowy dźwięk”, wyzwalający aktywnie działającą moc Bożą. Warto zauważyć, iż działalność wstawienników wpływa najpierw na „okręgi niebieskie”, a dopiero w wyniku poczynionych tam zmian ma się wytworzyć na ziemi „nowy rodzaj namaszczenia”.

Codzienna gotowość do wchodzenia w transformującą obecność Bożą jawi się jako cecha charakterystyczna duchowości polskich zwolenników ideologii związanej z IHOP. W jednym ze świadectw znajdujemy opis:

Proroctwa były niesamowite. Wszystko, co tu usłyszałem, i co było do mnie prorokowane, a trochę tego było, składa się w jedną całość. Coś już przez mgłę widzę, ale wiem, żeby do tego dojść, muszę spędzić wiele godzin na modlitwie. Jeśli chcecie mi w tym pomóc, to biorę to! Wczorajsze proroctwo było podsumowaniem. Ale wizja była bardzo konkretna i nieowijana w bawełnę. Pół nocy spędziłem na modlitwie, rozmawiając z Bogiem na ten temat. Super czas. W nocy zawory niebiańskie są otwarte na rozcież. Pytasz i słyszysz odpowiedź¹²².

W relacjach telewizyjnych transmitowanych na żywo przez GOD.TV (program dostępny jest w Polsce na cyfrowych platformach telewizyjnych) zaobserwować można również cały szereg spontanicznych reakcji psychosomatycznych towarzyszących objawieniom, proroctwom, modlitwie oraz innym próbom „sprowokowania wyzwolenia Bożej mocy”¹²³. Polscy wstawiennicy, zachęcani świadectwami przebywania w takiej przemieniającej serce obecności oraz wykładami osób wyszkolonych w bazie IHOP, organizują polskie centra modlitewne. Modlący się usiłują wywierać wpływ na bardzo konkretne wydarzenia, również ze sfery polityki. W dniu 19 czerwca 2010 roku Fundacja 24/7 we Wrocławiu zorganizowała dzień modlitwy o wybory prezydenckie. Impreza poprzedzona była 21-dniowym postem (31.05.-20.06. 2010), w którym wstawiennicy inspirowani przez IHOP w Kansas starali się „przełamywać duchowe przeciwności” związane z „objawieniem się chwały Bożej w Polsce”.

¹²² Świadectwo Piotra z Polski o doświadczeniach z IHOP, http://www.namiodawida.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=129&Itemid=47, dostęp 9.07.2010.

¹²³ Bezpośrednia 24-godzinna transmisja z Domu Modlitwy IHOP dostępna w serwisie internetowym God.TV, <http://www.god.tv/liveevents>, dostęp 23.10.2010.

W świadectwie prezesa Fundacji 24/7 Marcina Widery zmarły tragicznie prezydent Lech Kaczyński oceniany był wysoko jako obrońca życia nienarodzonych dzieci, stojący na straży świętości małżeństwa¹²⁴. Widera wyraził swe modlitewne pragnienia w taki sposób:

Chciałbym mieć prezydenta, który będzie mnie godnie reprezentować przed Bogiem. On może się nie podobać światu, może nie umieć dobrze się ubrać czy wyraźnie wysławić, ale musi podobać się Bogu. Po co nam prezydent znający wiele języków, mający układy z całym światem, jeśli wprowadzi nam ustawę o aborcji lub zmieni definicję małżeństwa¹²⁵.

Jedną z głównych intencji wstawienników w 2010 roku było to, aby nowo wybrany prezydent przede wszystkim podobał się Bogu. Witryna internetowa Fundacji 24/7 zamieszcza sprawozdania video z poszczególnych dni postu zawierające świadectwa doświadczeń wierzących, przeżywanych w trakcie jego trwania. Trzeba tu nadmienić, iż niewiele wcześniej Fundacja zorganizowała 40-dniowy post, podczas którego wiele osób wstrzymywało się zupełnie od jedzenia, przyjmując jedynie płyny¹²⁶.

Wstawiennicy podkreślają, że obowiązkiem osób wierzących jest modlitwa o powodzenie w kraju, w tym szczególnie o rządzących. Podobny do wrocławskiego ośrodek modlitwy znajduje się w Warszawie¹²⁷. Oprócz organizowania działalności „pokojów proroczych”, nabożeństw i seminariów¹²⁸, na które przyjeżdżają wierni z całej Polski, Fundacja przygotowuje cykliczne wspólne wyjazdy do IHOP w Kansas City.

¹²⁴ *Wezwanie do 21-dniowego postu przed wyborami*, <http://www.fundacja24-7.pl/ihop/onehthing.nsf/0/7f1a0d55180dcdc2c12577040079eab3?open&count=1&lang=pl&restriictcategory=Post21>, dostęp 1.07.2010.

¹²⁵ *Przedwyborcze wsparcie*, <http://uczenchrystusa.blogspot.com/2010/06/przedwyborcze-wsparcie.html>. Por. z <http://www.polska24.info.pl/>, dostęp 1.07.2010.

¹²⁶ Wierni mają dużą dowolność co do wyboru formy postu. Zwyczajem pentekostalnym jest dążenie do całkowitego powstrzymania się od jedzenia w czasie trwania wyznaczonego postu.

¹²⁷ <http://warszawa24.org/warszawa24/>, dostęp 1.07.2010.

¹²⁸ Seminarium prorocze z Jeffem Eggersem (IHOP) odbyło się w Warszawie 10 lipca 2010 roku. J. Eggers jest w IHOP liderem Zespołów Proroczych, Zespołów Uzdrawienia i Zespołów Uwolnienia, nadzoruje również szkolenie w tych dziedzinach.

4.4. „Strażnicy duchowych bram”

Jak już wspomniałem, muzyczne uwielbienie pełni bardzo istotną rolę w tzw. służbie odbudowania „przybytku Dawida”. Odbudowa ta powstrzymywana jest, zdaniem wstawienników, przez moce demoniczne „kontrolujące przestrzeń” nad danym krajem. Według Tricii Tillin:

Już czas, by sobie w pełni zdać sprawę, że specjalnie przygotowani przez Boga słudzy (muzycy), będący zarazem apostołami i prorokami, mają za zadanie muzycznie stać na straży bram – dzięki temu, że zapłacili cenę i „umarli dla siebie” na pustyni [...]. Nie mówię tu o zwykłych liderach uwielbiania, ale o usługujących muzycznie, którzy wiedzą, jak prowadzić walkę z mocami w kręgach niebieskich, i mają namaszczenie, aby te moce pokonać – ich autorytet pochodzi zaś od samego Jezusa¹²⁹.

Jednym z głównych zadań modlitwy wstawienniczej oraz granego proroczo uwielbienia jest „otwarcie duchowych bram prowadzących do Polski”, by „błogosławieństwo Boże mogło się po niej rozprzestrzeniać bez przeszkód”¹³⁰.

Wstawiennicy „strzegący duchowych bram” zostali nazwani w swym środowisku „Odźwiernymi”¹³¹. Służba Odźwiernych, nazywanych też „trzymającymi klucze”, stanowi alegoryczną interpretację służby pełnionej przez starożytnych stróżów świątyni jerozolimskiej. Strzegli oni wszystkich wejść do świątyni, aby nikt nieczysty nie dostał się do wne-

¹²⁹ T. Tillin, *Keepers of The Keys. The Gates and Gatekeepers of the New Order*, <http://www.intotrueth.org/res/gatekeepers3.html>, dostęp 2.07.2010.

¹³⁰ Brama w Biblii była miejscem, gdzie gromadziły się rady sędownicze w czasach starożytnego Izraela. Reprezentowała więc najwyższy w mieście autorytet decydujący o tym, co w jego obrębie jest dopuszczalne (5 Mojż. 21:19). Por. Hasło *Brama*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 26.

¹³¹ Dusza, wznosząc się do nieba czy też zstępując do piekieł, przekracza zwykłe cały szereg bram i portali. Jest to motyw często spotykany w różnych tradycjach religijnych. Wydaje się, że korzeni tych przekonań należy szukać w micie mezopotamskim, opowiadającym o zstąpieniu do piekieł bogini Isztar. Przechodząc przez siedem bram, staje naga w królestwie bogini śmierci, Ereszkigal. Siedem bram wiedzie również do królestwa Ozyrysa. Na papirusie Senhotepa z Muzeum w Kairze znajdujemy przedstawienia siedmiu bram oraz strażników, zestawianych zwykle parami, po dwóch dla każdej bramy. Na papirusie Nu przedstawiono po trzech strażników przy każdej z bram, a więc jej odźwiernego, strażnika i herolda. Szerzej w: M. Barwik, *Tajemnica egipskiej księgi umarłych*, [w:] *Księga „Wychodzenia za dnia”*, Warszawa 2009.

trza. To kolejny przykład podejmowania biblijnych wzorów przez zielonoświątkowców. Nowymi „proroczymi” odźwiernymi mają być wstawiennicy posiadający pełną władzę nad „duchowymi bramami miast i Kościołów”. Polscy wstawiennicy zachęcają pastorów, by przyjęli na siebie podobną rolę odźwiernych. Korzystając z autorytetu danego im na podstawie Słowa Bożego, mają oni ogłaszać, że tereny, na których znajdują się ich lokalne społeczności, należą odtąd wyłącznie do Boga, a żadne demony ani „duchy terytorialne” nie mają prawa wstępu na te miejsca¹³². Taką „sytuację duchową” należy, zdaniem wstawienników, głośno „ogłaszać”¹³³, żądając w modlitwie, by tak się właśnie stało. Przytaczają też słowa: „Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w posiadanie Twoje krańce ziemi” (Ps 2, 8 – BT). Tego typu proklamacje osadzone są mocno w zielonoświątkowej wierze w kreacyjną moc wypowiedzianego słowa. Praktyka ta nawiązuje do opisywanych już wcześniej sytuacji związanych z myśleniem magicznym. Fundamentalną częścią obrzędu jest formuła słowna, której język ma posiadać moc kreacyjną, dzięki czemu może on wpływać na bieg wydarzeń; podobną rolę język miał odegrać przy stworzeniu świata¹³⁴.

W latach 90. XX wieku polscy wstawiennicy wpływali wzajemnie na siebie w trakcie różnego rodzaju spotkań i konferencji, relacjonując swoje doświadczenia duchowe towarzyszące tego typu rytuałom¹³⁵. Oczywiście świadectwa takie traktowane są przez słuchających jedynie jako indywidualne przykłady „działającej mocy Bożej”. W środowisku wstawienników obecne jest jednak przekonanie o pewnych uniwersalnych prawach i zasadach duchowych, według których Bóg działa. Te zasady należy poznać poprzez objawienie oraz duchową praktykę. Takie duchowe poznanie oznacza w efekcie przeniesienie nowych zagranicznych stylów modlitwy do polskich warunków kulturowo-religijnych.

¹³² Pastorzy powołują się tutaj na tekst Ewangelii św. Mateusza (16, 18), gdzie zapisana jest obietnica zwycięstwa Kościoła bramami piekielnymi, symbolicznie reprezentującymi autorytet szatana.

¹³³ Termin „ogłaszanie” nawiązuje w języku religijnym zielonoświątkowców do proklamacji mającej na celu obwieszczenie ważnych wydarzeń.

¹³⁴ A. Chrzanowska, *Rytuały ochronne, czyli jak korzystać z tajemnych sił natury*, Białystok 2002, s. 52-55.

¹³⁵ Kopie zapisów audio w archiwum autora.

Ciekawy opis takiej proroczej akcji modlitewnej dotyczącej zdobywania terytorium miasta Baltimore możemy znaleźć w książce Tommy'ego Tenneya pt. *God Chasers*¹³⁶. Jej autor opisuje, jak zabezpieczyć administracyjne granice miasta w taki sposób, by w imieniu Jezusa przejąć nad nim kontrolę duchową. Wspomniana akcja modlitewno-prorocza miała miejsce w 1997 roku i miała być kontynuowana w roku następnym. Zdaniem Tenneya, by zagarnąć w posiadanie duchowe jakieś terytorium, należy dokładnie je zbadać i pomierzyć, aby następnie wbić paliki w odpowiednie miejsca graniczne. Miejscowi duchowni, pełniąc przyjętą na siebie rolę „duchowych odźwiernych”, mają sami wybrać te miejsca, i to oni osobiście, będąc nośnikami szczególnego duchowego autorytetu, powinni wbić paliki głęboko w ziemię. Taki rytuał ma spowodować uwieszenie duchowego nieprzyjaciela na zewnątrz granic administracyjnych miasta, dając tym samym szansę chrześcijanom na nieskrępowane działania ewangelizacyjne polegające na likwidowaniu „dzieł diabelskich” w jego obrębie. Kazimierz Sosulski cytuje w swej pracy fragmenty modlitw zarejestrowane w trakcie konferencji wstawienniczych. Modlitw używano niczym „pocisków duchowych”, mających na celu wywołanie odpowiedzi Boga:

Teraz ogłaszamy: niech nasze modlitwy idą na miejsce przeznaczenia jak pociski, pociski zdalnie sterowane, i jak ukryte bomby. Panie, Ty wiesz, gdzie mają one trafić. Weź je przez swojego Ducha i zanieś na miejsce przeznaczenia. Mówimy, w imieniu Jezusa, one uderzą prosto w cel! Każda Brama na Wschodnim Wybrzeżu, Wschodnia Brama, mówimy, otwórz się, w imię Jezusa, na Ducha Pana! [...] Wysyłamy strzałę Pana, strzałę wyzwolenia, uwolnienia Wschodniego Wybrzeża Stanów Zjednoczonych Ameryki. Mówimy jako laser Ducha: Niech błyskawica Boża się tam ukaże i spenetruje, tak spenetruje, spenetruje (teren)! [...] Namaszczenie tego, który łamie opór. Wywołujemy tego, który łamie wszelki opór, niech to namaszczenie zwycięży za nas. Prosimy Cię, Panie, teraz, prosimy Cię, abyś uwolnił zastępy aniołów na Wschodnim Wybrzeżu. Prosimy, żebyś wysłał wielkie zastępy, legiony, tryliardy aniołów! [...], aby otworzyły Bramy Sprawiedliwości!¹³⁷

¹³⁶ T. Tenney, *W pogoni za Bogiem*, tłum. B. Olechnowicz, Gorzów Wlkp. 2005.

¹³⁷ Cytat pochodzi z bardzo krytycznej wobec środowisk wstawienników pracy Kazimierza Sosulskiego *Walka duchowa według nowego paradygmatu*. Obecnie Kościół zielonoświątkowy w Polsce odcina się od tego typu praktyk duchowych obecnych na początku lat 90. w jego zborach. Sosulski stwierdza w przytoczonej pracy, że sam swego czasu brał udział w otaczaniu nocą miasta, w modlitwach za poszczególne ulice oraz domy; pracę opublikowano jedynie w formie elektronicznej, <http://www.chn.kz.pl/index.php?id=artyk>

W przytoczonym powyżej fragmencie występują elementy świadczące o dokonującym się w języku zielonoświątkowym urzeczowieniu wymiaru duchowego. Modlitwy porównywane są do rzeczy i mają działać tak jak rzeczy, do których je porównano. Całość rytuału towarzyszącego tego typu modlitwom, instrukcje, w jaki sposób należy przygotować paliki do wbicia, jakie wersety i proklamacje w nich umieścić oraz jak namaścić je olejem przed ostatecznym wbiciem w ziemię, opisana jest w książce *Baltimore Stake-Out. Gatekeepers Rituals and Spiritual Warfare*¹³⁸. W trakcie prowadzenia kwerendy w rzeszowskim zborze Kościoła Bożego w Chrystusie pozyskałem polskie świadectwa o praktykowaniu tego typu rytuałów¹³⁹. Podobne przekonania przewijały się również w świadectwach członków innych polskich zborów.

Respondenci stosowali również zbliżone praktyki w celu duchowej ochrony własnych domów. Drzwi i okna namaszcza się olejem, podczas gdy mieszkańcy dają w modlitwie odpór siłom demonicznym. Według respondentów lektura różnych publikacji, takich jak przytoczona poniżej praca Sosulskiego inspirowała ich do działania oraz dostarczała instrukcji, w jaki sposób się modlić i jak w praktyce może wyglądać tego typu rytuał.

Na spotkaniu przebudzeniowym w Baltimore pastor Tommy Tenney wypowiedział się w ten sposób: „niech każdy po kolei przytrzyma drzwi, aby stale pozostawały otwarte nad Baltimore. To nie jest miejsce geograficzne, ale miejsce duchowe. Dołączcie się do przywódców uwielbienia, odźwiernych, aby trzymać otwarte niebiosy”¹⁴⁰. W pracy Sosulskiego znajduje się jeszcze jeden opis proroczego rytuału odźwiernych, dotyczący masowego nawracania Indian w USA. Polecenie wykonania tego rytuału zostało wydane w trakcie bezpośredniego doświadczenia:

uly&link=uzupelnienia/para.htm#top, dostęp 2.07.2010. W wyniku szerokiej recepcji idei związanych z opisywanymi poglądami nastąpił rozłam w Kościele zielonoświątkowym w Polsce. Oficjalne stanowisko w tej sprawie opublikowane zostało przez kościelną Komisję Doktrynalną i zatwierdzone uchwałą Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego w RP 28 marca 2001 roku.

¹³⁸ Dokładne instrukcje i opis rytuału znajduje się w: D.T. Jehl, *Baltimore Stake-Out. Gatekeepers Rituals and Spiritual Warfare*, <http://www.intotrueth.org/res/StakeOut.htm>, dostęp 2.07.2010.

¹³⁹ Wywiad swobodny z pastorem zboru „Ostoja” w Rzeszowie przeprowadzony 13 lipca 2008 roku.

¹⁴⁰ Cytuję za: K. Sosulski, *Walka duchowa...*, op.cit.

Pan dał mi słowo do Odźwiernych, że czas już otworzyć bramy. 20 sierpnia posłałam nad rzekę główną w tym regionie [...] Odczułam, że mamy tam prorokować całą księgę Joela. Odczuliśmy, że mamy odbyć zbiorową pokutę za grzechy popełnione względem Indian na terenie stanu Indiana, i kiedy to już uczyniliśmy, zobaczyłam w duchu rzeki wody żywej, które zaczęły się gwałtownie wylewać na cały stan, zmywając z tego terenu wszelką krew, jaka została przelana podczas tych bitew, jakie miały tu ongiś miejsce. [...] Pokuta za te ziemie musi również objąć czasy przed wkroczeniem do tego kraju białego człowieka. Aby uzdrowienie tego terytorium było całkowite, przedstawiciele Indian muszą odpokutować za grzechy swoich przodków. Wylałam wodę – ogień z rzeki Wabash na skałę oraz wokół niej i otworzyłam bramy zbawienia, uwolnienia, uzdrowienia i błogosławieństw. Odczułam, że był to czyn proroczy w regionie zwanym Skałą Proroka i akt ten obrazował to, co robi Bóg: otworzył bramę, przez którą Indianie mogą wejść do Bożego Królestwa i cieszyć się odnowieniem i uzdrowieniem¹⁴¹.

W dalszej części tego świadectwa prorokini następuje opis przeżywanej przez nią duchowej wizji, w której Indianie gromadzą się w niebie poza czasem i przestrzenią, by wybrać pomiędzy oferowanym im przez Boga błogosławieństwem i przekleństwem. Jak wynika z powyższego cytatu, uczestniczki rytuału są przekonane, iż zastosowane wskutek objawienia praktyki doprowadziły do masowego nawrócenia Indian – zarówno umarłych, jak i żywych¹⁴². Uczestniczki obrzędu wierzą, iż dokonują wielkich dzieł i sprowadzają dzięki temu wspaniałe zmiany zarówno w niebie, jak i na ziemi. Przekonanie o możliwości wywierania bezpośredniego wpływu na sytuację mającą miejsce po obu stronach granicy naturalnego i ponadnaturalnego świata towarzyszy również polskim przedstawicielom tego rodzaju duchowości. Proroczko działający wstawiennicy nie tylko bardzo pragną, ale także potrzebują fizycznych manifestacji jako dowodu na to, że Bóg jest pośród nich. W świadectwach znajdziemy opisy fenomenów towarzyszących ich doświadczeniom mistycznym, takie jak „wejście w błękitny lub srebrny obłok”, gdzie „obecności Bożej” towarzyszy cudowny zapach kwiatów. Na przykład na dłoniach Todda Bentleya pojawiać się miał m.in. pachnący olej, którego obecność interpretowana była jako szczególne namaszcze-

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Trzeba zaznaczyć, iż jest to sytuacja rażąco sprzeczna z zielonoświątkową doktryną o zbawieniu.

nie do uzdrawiania. W trakcie nabożeństw obserwowano pojawienie się złotego pyłu¹⁴³, z sufitu spadały pióra, kamienie szlachetne, a bywało, że zęby wierzących były plombowane w ponadnaturalny sposób złotymi plombami w kształcie krzyża¹⁴⁴.

Tego typu praktyka religijna „uprawiana” przez zielonoświątkowców koreluje z pojęciem „religijność mirakularna” zaproponowanym przez Huberta Czachowskiego na określenie swoistego rodzaju duchowości, której istotą jest cud, konstytuujący ludową wizję świata i religii w ogóle¹⁴⁵. Wstawiennicy cechują się dużą akceptacją prawd wiary obecnych w ich kręgu wyznaniowym, co nie zawsze oznacza głęboką ich znajomość. Dostyc często usłyszeć można relacje legitymizujące ich wizję świata poprzez odnośnienie się do, ich zdaniem, „obiektywnych” źródeł wiedzy religijnej, czyli Biblii, przy jednoczesnym rozmijaniu się z ich rzeczywistą treścią. Takiej postawie towarzyszy pełna akceptacja norm moralnych odwołujących się do podstawowych treści przekazu ewangelicznego¹⁴⁶. Chęć zobaczenia i doświadczenia cudu oraz otrzymania różnego rodzaju błogosławieństwa, w szczególności uzdrowienia, determinuje zielonoświątkowców do nieraz dalekich wyjazdów na konferencje i zjazdy chrześcijańskie¹⁴⁷. Pragnienia opisywane w świadectwach wstawienników wyrażają te same oczekiwania, które opisali Jacek Olędzki i Andrzej Hemka, prowadząc badania nad

¹⁴³ Wystąpienie takich fenomenów budzi skojarzenia z działalnością guru Baba-Ji, który mając ledwie 16 lat, wszedł po raz pierwszy w stan całkowitego Samādhi, osiągając wniebowzięcie. W doświadczeniu tym cała ziemia przeniknięta została złotym pyłem. Szerzej w: Guru Swami Lalita Mohan Baba-Ji <http://www.himavanti.pun.pl/biografia-mistrza-lm-16.htm>, dostęp 5.07.2010. Dzisiejsi wyznawcy guru Sai Baby gotowi są przysiąc, że guru na ich oczach stwarza z niczego złoty pył lub wytrząsa złoty lub srebrny łańcuszek z rękawa.

¹⁴⁴ Świadectwa oraz dokumentacja audio-video wykonana przez przedstawicieli środowisk pentekostalnych znajduje się w archiwum autora. Wspominając wystąpienie takich fenomenów, w żaden sposób nie wyrokuję o sposobie ich powstawania ani o ich prawdziwości. Stwierdzam jedynie fakt obecności wiary w ich wystąpienie. Cały szereg podobnych manifestacji prezentowany jest w serwisach internetowych, np.: *God's glory revealed: signs and wonders*, <http://video.yahoo.com/watch/916796/3637306>, dostęp 5.07.2010.

¹⁴⁵ H. Czachowski, *Współczesne objawienia maryjne – religijność ludowa pomiędzy teologią a magią*, [w:] „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1999, t. 3, s. 208.

¹⁴⁶ A. Zieliński, *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Toruń 2003, s. 54.

¹⁴⁷ Cechy charakterystyczne religijności mirakularnej referuję za: H. Czachowski, *Współczesne objawienia...*, op.cit., s. 203.

wrażliwością mirakularną uczestników zjawisk cudownych w polskim ruchu pielgrzymkowym. Piszą oni w swym opracowaniu, że pragnienia te

wyrażają potrzebę objawień boskich, boskich interwencji w sprawy doczesne, ale też potrzebę zdarzeń niezwykłych, sensacyjnych, lecz zgodnych z tradycyjnym, a może nawet trwałym systemem pojęć. [...] żywotność tych zdarzeń łączy się z poczuciem ograniczonych możliwości człowieka i potrzebą odwoływania się do Wielkiej Niewiadomej – takich mocy, które wymykają się ludzkiej kontroli¹⁴⁸.

Zdaniem cytowanych badaczy osoby takie charakteryzuje przekonanie o realności istnienia niezliczonej ilości niezwykłych i cudownych zdarzeń. Wszelkie interwencje sacrum, jakkolwiek wzbudzają wielkie zainteresowanie i szacunek wstawienników, nie są niczym dziwnym, ponieważ należą, ich zdaniem, do normalnego porządku świata¹⁴⁹. Taka postawa podyktowana jest nastawieniem wierzących na spektakularną i namacalną wręcz obecność sacrum w rzeczywistości¹⁵⁰. Mimo różnic konfesyjnych, tego typu postawa tożsama jest z przekonaniem polskich zielonoświątkowców, dla których każde pozytywne rozwiązanie trudnej życiowej sytuacji związane jest z interwencją ze strony sacrum. Trzeba tu za Czachowskim podkreślić, że zjawiska cudowne oraz doświadczenia interpretowane w tej książce jako mistyczne, aby mogły być akceptowane przez zielonoświątkowca, muszą się mieścić w obrębie ewangelikalnego systemu pojęć¹⁵¹. Według Ariela Zielińskiego najbardziej widocznym elementem wrażliwości mirakularnej jest potrzeba spektakularności. Miejsca, w których „dzieje się” najwięcej cudów, przyciągają największe rzesze pielgrzymów¹⁵².

Zbiorowe wizyty polskich zielonoświątkowców w opisanych wcześniej miejscach przebudzeń oraz na cyklicznie organizowanych w Polsce konferencjach, gdzie wierzący spodziewają się doświadczyć szczególnej działalności przejawiającego się sacrum, porównać można do katolickiego ruchu pielgrzymkowego opisywanego przez Zielińskiego. Witryny

¹⁴⁸ J. Olędzki i A. Hemka, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 1, s. 9. Por. R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa...*, op.cit., s. 90-91.

¹⁴⁹ A. Zieliński, *Na straży prawdziwej wiary...*, op.cit., s. 55.

¹⁵⁰ H. Czachowski, *Współczesne objawienia...*, op.cit., s. 208.

¹⁵¹ A. Zieliński, *Na straży prawdziwej wiary...*, op.cit., s. 55.

¹⁵² Ibidem, s. 57.

internetowe powstające po tego typu zjazdach i konferencjach zawierają świadectwa stwierdzające niemal uzależnienie się od takich imprez:

uwielbienie w Kaliszu jest dla mnie bardzo ważne. Mogę śmiało powiedzieć, że „uzależniłam” się od niego. Po prostu muszę tam pojechać. Za każdym razem – nawet jeśli nam nie wyjdzie – wracam „naładowana”. Pomimo że mam codziennie społeczność z Tatą, jednak w tamtym miejscu jest coś szczególnego, podczas uwielbienia wszyscy wiemy, że to jest Osoba Najwyższego¹⁵³.

Podobnego zdania jest inna uczestniczka spotkań uwielbieniowych z cyklu 24/7: „nie wyobrażam sobie już miesiąca bez doby uwielbienia i bez uczestniczenia w sesji. Nawet dwugodzinna podróż do Kalisza na dwie godziny uwielbienia i powrót po sesji nie stanowi dla mnie żadnego problemu. Choć wolałabym, oczywiście, móc być na całości, na pełnych 24h”¹⁵⁴.

Ruch zielonoświątkowy w Polsce jest zjawiskiem mniejszościowym w stosunku do katolicyzmu. Można jednak potwierdzić wyraźne strukturalne podobieństwo oczekiwań polskich katolików i polskich zielonoświątkowców funkcjonujących w ramach duchowości opisanej powyżej w kategoriach religijności mirakularnej, która zdaniem Zielińskiego powinna być traktowana jako odrębny typ religijności ludowej¹⁵⁵.

Szerokim echem odbiła się wśród polskich wstawienników cztero-częściowa seria płyt CD z wystąpień zarejestrowanych 18 kwietnia 1996 roku w trakcie konferencji zatytułowanej „Serce Dawida – uwielbienie i walka”¹⁵⁶. Pragnienie bezpośredniej komunikacji oraz przeżywania manifestacji obecności Boga powoduje, że w trakcie różnego rodzaju spotkań instruktażowych dla polskich liderów prowadzących uwielbienie w lokalnych zborach są przytaczane świadectwa występowania w Polsce fenomenów podobnych do opisanych poniżej wydarzeń relacjonowanych przez Ricka Joynera:

Uwielbienie w trakcie pierwszej sesji trwało dwie i pół godziny na takim poziomie intensywności, jakiego nigdy wcześniej nie osiągnęliśmy. Niesamowite było

¹⁵³ Świadectwo Hani z uwielbienia 24/7 w: http://www.kbwch.kalisz.pl/index.php?id=artykul&tx_ttnews%5Bcat%5D=5&tx_ttnews%5Btt_news%5D=120&tx_ttnews%5BbackPid%5D=202&cHash=5f16bed836, dostęp 23.10.2010.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ A. Zieliński, *Na straży prawdziwej wiary...*, op.cit., s. 59.

¹⁵⁶ Konferencję organizował Morning Star Fellowship Church.

to, że prawie każde następne spotkanie wydawało się osiągać coraz wyższy poziom. Wiele razy każda wolna przestrzeń w audytorium wypełniona była ludźmi tańczącymi z całych swoich sił przed Panem. Zanim konferencja dobiegła końca, mogliśmy słyszeć i widzieć rzeczy, których nigdy wcześniej nie doświadczaliśmy.

W dalszej części recenzji płyty CD „Glory” Joyner twierdzi: uczestnicząc wcześniej w wielu takich wydarzeniach „nigdy nie był świadkiem objawienia Bożej obecności w tak intensywny sposób”. Mamy tu do czynienia z opisywanym już wcześniej zjawiskiem stałego oczekiwania zielonoświątkowców na to, co większe, lepsze, takie jak nigdy, nowe i niepowtarzalne. W języku przytoczonych relacji widać skalowe narastanie intensywności opisywanych doświadczeń, prowadzące w efekcie do przeżycia odbieranej „namacalnie” obecności „chwały Boga”¹⁵⁷. W ostatnim dniu konferencji uwielbienie trwało osiem godzin. Osiągając coraz „wyższy poziom” intensywności doświadczeń religijnych, uwielbienie zakończyło się kratofaniczną manifestacją opisywaną w ten sposób:

Obecność Pana była większa niż w czasie wszystkich poprzednich spotkań. Wówczas wielu z nas zaczęło odczuwać intensywne ciepło. Nagle Christine Potter zaczęła szarpać swoje ubranie, jakby się paliła, a Suzy Wills wpadła za perkusję. Odwróciłem się nagle i zobaczyłem obłok pośrodku sceny. Moją pierwszą myślą było, że coś się pali, ale szybko okazało się, że dzieje się coś innego. Krzyk tłumu nagle się urwał. Kiedy obłok odsunął się na bok, przestrzeń wokół sceny wypełnił słodki zapach. Podniósł się szloch, a ludzie stali, jak skamieniały. [...] Kilka tygodni później, kiedy Don Potter i Leonard Jones słuchali taśm z konferencji, był na niej hałas, którego nie mogli rozpoznać. Brzmiało to, jakby ktoś dmuchał w mikrofon niezabezpieczony osłonami. Ten dźwięk powinien wykroczyć poza skalę wskaźników na magnetofonie, a on nawet nie był na nim zarejestrowany. Ponieważ hałas z tłumu był w tym momencie tak wielki, musieliśmy wyłączyć mikrofony na scenie, aby uniknąć zakłóceń. Mikrofony na sali ustawione były na najniższym poziomie, a odgłos ten zdawał się przesuwać od końca sali ku przodowi. Ten dziwny dźwięk urywa się nagle, dokładnie w tym czasie, kiedy pojawia się obłok. Równie drastycznie urywa się hałas dobiegający z sali, kiedy ludzie zaczynają go widzieć. Wtedy Christine zaczyna śpiewać swoją pieśń do Pana „Moja dusza

¹⁵⁷ Tam, gdzie było to możliwe, starałem się weryfikować relacjonowane świadectwa u pastorów, starszych zboru lub innych osób mogących potwierdzić występowanie relacjonowanych fenomenów. W wielu wypadkach weryfikacja taka była niemożliwa, trzeba jednak podkreślić, że zielonoświątkowcy przywiązują szczególną wagę do prawdomówności, zwłaszcza wówczas, gdy – ich zdaniem – relacjonują przejawy działalności Ducha Świętego.

pragnie Ciebie”, a w tle słysząc, jak ludzie zaczynają płakać. Wrażenie jest tak potężne, że zdecydowaliśmy się zostawić to na płycie¹⁵⁸.

Oczekiwania oraz świadectwa o występowaniu podobnych fenomenów w polskich społecznościach można było usłyszeć niejednokrotnie w trakcie Days of Destiny Bible Weeks w Żegiestowie. Konferencja zorganizowana została w lipcu 2001 roku przez Salt & Light Ministries oraz Stowarzyszenie „Ziemia Obiecana”. Świadectwami na temat efektów modlitwy dzielili się m.in. starsi kieleckiego Kościoła „Wieczernik”: Edward Ćwierz oraz Mirosław Wielchorski. Całość konferencji prowadzona była w języku polskim i angielskim, gdyż oprócz wierzących z terenu całej Polski udział w konferencji wzięła spora grupa osób przybyłych z Wielkiej Brytanii. Opowieści o towarzyszącym uwielbieniu przeżyciu realnej obecności Boga, przewijające się niejednokrotnie przez zborowe seminaria, kazania oraz spotkania grup domowych potwierdzały wiernym istotną rolę „zaangażowanego” uwielbienia jako „bramy” prowadzącej do bezpośredniego doświadczenia Boga. W celu egzemplifikacji tego typu świadectw przytoczę relację uczestnika uwielbienia w warszawskim zborze „Spichlerz”. Wspomniana relacja związana jest z objawieniem Ducha Świętego:

Nasze wieczorne spotkanie rozpoczęło się ponownie od pełnego pasji i radości uwielbienia, tym razem prowadzonego przez grupę uwielbienia z kościoła „Spichlerz” z Warszawy, która pociągnęła nas do tańca w rytm pieśni chwały. Duch Święty nie kazał na siebie długo czekać – Jego słodka, przejmująca obecność szybko wypełniła salę i pociągnęła serca zgromadzonych do pokłonenienia przed obliczem Jezusa. Wylany pod koniec uwielbienia przez Ducha Świętego olejek radości przyniósł nam błogosławione odświeżenie, zabrał smutek i napełnił nas nadzieją¹⁵⁹.

4.5. „Duchowi wojownicy”

W analizowanych tekstach dotyczących duchowości zielonoświątkowej bardzo często pojawia się metafora walki towarzyszącą codziennemu ży-

¹⁵⁸ R. Joyner, *Recenzja CD „Glory”*, materiał zarejestrowany w trakcie konferencji: „Heart of David Conference – Worship and Warfare”, <http://dobryskarbiec.pl/osc/cd-glory-p-592.html?osCsid=25f962ccf8985121837d518b0568e4a5>, dostęp 6.07.2010.

¹⁵⁹ Witryna internetowa Kościoła „Spichlerz”, <http://www.spichlerz.org/img/shownews,145.html>, dostęp 23.10.2010.

ciu wierzących. Należy w tym miejscu wskazać na kilka obszarów, w jakich „toczy się wojna duchowa”, oraz krótko przedstawić polskie środowiska związane z duchową praktyką *Spiritual Warfare*. Zielonoświątkowcy wygłaszają bardzo dużo i bardzo różnych opinii dotyczących tej dziedziny duchowości. Środowiska bardziej związane z klasyczną odmianą pentekostalizmu ograniczają się najczęściej do literalnego zrozumienia tekstu zawartego w 6 rozdziale Listu do Efezjan, traktowanego jako instrukcja postępowania w duchowym konflikcie¹⁶⁰:

Obleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich. Dlatego weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczwszy wszystko. Stańcie więc [do walki] przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość [głoszenia] dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże – wśród wszelkiej modlitwy i błagania. Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu! Nad tym właśnie czuwajcie z całą usilnością i proście za wszystkich świętych (Ef 6, 11-18 – BT).

Środowiska związane z trzecią falą pentekostalizmu uważają, że walka duchowa polega nie tylko na obronie swojej pozycji w świecie duchowym, lecz również na „atakowaniu pozycji wroga i odbieraniu mu władzy nad światem”. Aby osiągnąć cel masowego zbawienia całych narodów, „duchowi wojownicy” muszą pokonać „zwierzchności i moce w okęgach niebieskich”, by dzięki temu „wyzwolić zniwo dusz ludzkich”. W trakcie kwerendy prowadzonej w zborach Kościoła Bożego w Chrystusie spotkałem się z relacjami dotyczącymi wydarzeń polegających na „burzeniu diabelskich warowni”¹⁶¹, „oczyszczaniu niebios z mocy ciemności”, „usta-

¹⁶⁰ Witryna internetowa Ewangelicznej Wspólnoty Zielonoświątkowej, *Oreż na wojnę*, <http://www.walim.ewz.net.pl/473>, dostęp 25.02.2011.

¹⁶¹ Termin „burzenie warowni” używany jest przez zielonoświątkowców również na określenie specyficznego sposobu myślenia. Uważają oni, że szatan zbudował sobie w świadomości wierzących osób „warownię” składającą się z fałszywych przekonań dotyczących duchowych możliwości „zbawionych osób”. Osoby takie są, ich zdaniem, okradane przez diabła z możliwości płynących z faktu dokonania przez Boga odnowienia i usynowienia

nawianiu sprawiedliwości” na określonym terenie oraz występowaniu przeciwko konkretnie nazwanym „duchom terytorialnym znajdującym się w powietrzu”. By skutecznie walczyć duchowo, zielonoświątkowcy bazują na objawieniu mającym pochodzić bezpośrednio z „kwatery głównej” w niebie. Objawienia ich bardzo często noszą znamiona opisanych wcześniej cech dystynktywnych doświadczenia mistycznego. Dzięki wielu tłumaczonym publikacjom i materiałom audio-video¹⁶² opisywane idee religijne zostały bardzo szybko rozpropagowane w polskich środowiskach pentekostalnych¹⁶³.

Duchową walkę¹⁶⁴ możemy uznać za jeden z rodzajów doświadczenia mistycznego. Patrząc z zewnątrz, można sądzić, że właściwe „rozeznanie sytuacji duchowej” zarówno po „stronie anielskiej, jak i po demonicznej” wynika z tego, że zielonoświątkowcy mają stosunkową łatwość nawiązywania bezpośredniej komunikacji z Bogiem. Otrzymywane objawienia zmieniają postrzeganie rzeczywistości chrześcijanina, utrzymując go w przekonaniu, że powodzenie i niepowodzenie w każdej dziedzinie jego życia jest wynikiem toczącej się nieustannie przeciw chrześcijanom walki złych duchów, próbujących przeszkodzić w wypełnieniu planu Bożego wobec człowieka pełnego dobroci i błogosławieństwa¹⁶⁵. Zielonoświątkowcy wierzą, że rezultaty tej walki uzależnione są od modlitwy odpowiednio do tego celu przygotowanych chrześcijan, którzy, często tworząc kilkusobowe zespoły, nazywani są „wojownikami Boga”¹⁶⁶. Osoby takie

nowo narodzonego chrześcijanina. Zob. J. Osteen, *Burzenie warowni*, Warszawa 1971. Por. J. Meyer, *Bitwa o umysł*, tłum. M. Piszczek, Szczecin 2009.

¹⁶² W lutym 2011 roku na stronach księgarni internetowej Dobry Skarbiec dział zajmujący się modlitwą i walką duchową oferował 41 różnych tytułów dotyczących omawianego tematu. Zob. *Modlitwa i walka duchowa* w: http://dobryskarbiec.pl/osc/chrzescijanskie-modlitwa-i-walka-duchowa-c-1_7.html?page=1&sort=2a&osCsid=1cacdc5e18d02e91c0d0d5943190d830.

¹⁶³ Przykłady manifestacji zawierających wspomniane cechy dystynktywne podaje np. G. Otis, *Przeobrażone miasta*, The Sentinel Group 1999. Film video (VHS) w archiwum autora. Dowodem ich szerokiej recepcji są elementy narracyjne zaczerpnięte ze wspomnianych publikacji obecne w wielu kazaniach. Kopie analogowych kaset audio w archiwum autora. Wspomniane powyżej publikacje są jeszcze szeroko dostępne w wielu serwisach internetowych promujących pentekostalną literaturę budującą w Polsce.

¹⁶⁴ W publikacjach anglojęzycznych używa się określenia „Spiritual Warfare”.

¹⁶⁵ G. Boyd, *God at War*, Downers Grove 1997, s. 292.

¹⁶⁶ Postać wojownika duchowego obecna jest w wielu tradycjach religijnych, jak np. Manthirawadi, południowoindyjski zraniony wojownik-uzdrowiciel, który osobiście zмага

są przekonane, że swoimi modlitwami „prowokują Bożą interwencję” na planie fizycznym oraz „wspierają oddziały aniołów” walczących na arenie kosmicznej wojny. Zdobywając w modlitwie całe kraje dla Bożego Królestwa, wierzą, że powodują tym samym zmianę w przeznaczeniu zamieszkujących tam narodów.

W ciągu ostatnich dziesięciu lat odwiedzający Polskę prorocy związani z Harvest House International Ministries składali świadectwa wizji „atakujących demonów oraz anielskich pogromów sił demonicznych”, dokonujących się dzięki zaangażowaniu się w konflikt odpowiednio wytrenowanych duchowo chrześcijan¹⁶⁷. Na polskim rynku wydawniczym zaczęły pojawiać się w latach 90. książki opisujące, w jaki sposób należy rozumieć walkę duchową oraz jak w praktyce prowadzić takie modlitwy¹⁶⁸. Poglądy te wzmacniane były przez szereg powieści akcentujących realność poruszania się w duchowym świecie, będących jednocześnie literacką ilustracją idei walki duchowej. Dużą popularnością wśród zielonoświątkowej młodzieży cieszyła się seria wydawnicza książek autorstwa Franka Perettiego. W skład tej serii wydanej przez Oficynę Wydawniczą „Vacatio” wchodziły książki: *Synowie buntu*, *Władcy ciemności*, *Prorok*¹⁶⁹ czy też czteroczęściowa powieść opisująca przygody rodziny Cooperów (*Wyspa wodnika*, *Na dnie morza*, *Gardziel smoka*, *Grobowce Anaka*)¹⁷⁰.

się z demonami, uwalniając od nich nękanie przez nie osoby. Szerzej o Manthirawadim w: P. Riddell i B. Riddell, *Anioły i demony w różnych religiach świata*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2009, s. 173-198.

¹⁶⁷ W Polsce odbyło się wiele tego typu spotkań. W celu zilustrowania podam jedynie przykłady: W dniach od 4 do 6 kwietnia 2003 roku odbyła się w Legnicy konferencja „Czy naród może być zbawiony?” z udziałem Cindy Jacobs; W dniach od 9 do 11 maja 2008 roku odbyła się w Warszawie Ogólnopolska Konferencja z udziałem Aleksieja Le-diajewa, Sharon Stone (apostołem służby Christian International w Europie) oraz Chucka Pierce’a.

¹⁶⁸ Jako przykład takiej literatury wymienić można serię publikacji Ricka Joynera „Burzenie duchowych warowni” wydaną przez kielecki Instytut Wydawniczy „Rhema”. W skład serii wchodziły książki: *Pokonywanie oskarżyciela*, Kielce 2004; *Pokonywanie zamieszania*, Kielce 2006; *Pokonywanie ducha ubóstwa*, Kielce 2003; *Pokonywanie czarów*, Kielce 2003. Wymienione publikacje to jedynie skromna ilustracja tytułów spośród kilku-dziesięciu dostępnych na rynku wydawniczym pozycji.

¹⁶⁹ F. Peretti: *Synowie buntu*, Warszawa 1993; *Władcy ciemności*, Warszawa 1992; *Prorok*, Warszawa 1992.

¹⁷⁰ Czteroczęściowa powieść Perettiego, opisująca przygody rodziny Cooperów ukazała się nakładem wydawnictwa Vacatio w styczniu 1994 roku.

Popularne były również książki *Plan Archontów*¹⁷¹ oraz *Wybrani*¹⁷² autorstwa Dave'a Hunta. Niesłabnący popyt na tego typu literaturę spowodował, że książki Franka Perettiego wydaje od 2007 roku krakowskie wydawnictwo „m”¹⁷³. Szerokim echem odbiła się w polskim środowisku zielonoświątkowym publikacja powieści Williama Younga *Chata*¹⁷⁴ relacjonująca mistyczne doświadczenie Allena Mackenziego¹⁷⁵. W trakcie prowadzenia kwerendy w sądeckim zborze zielonoświątkowym byłem świadkiem wypowiedzi pastora Jacka Orłowskiego zachęcającego wiernych do nabycia tej książki oraz zastanowienia się, w jaki sposób bezpośredni kontakt z Bogiem może przemienić człowieka i jego sposób myślenia o sobie i otaczającym świecie¹⁷⁶.

W opinii Johna Wimbera każda osoba, która ma kontakt z nowymi formami duchowości propagowanymi przez środowiska New Age może ulec „infekcji demonicznej”¹⁷⁷. W ten sposób „zdemonizowane osoby” trzymane są, zdaniem Petera Wagnera, w „duchowej niewoli”¹⁷⁸. Zielonoświątkowi egzorcyści uważają, że demony przejmują kontrolę nad swymi ofiarami „na mocy duchowego prawa”¹⁷⁹. Chrześcijananie poprzez grzech

¹⁷¹ D. Hunt, *Plan Archontów*, Wrocław 1993.

¹⁷² D. Hunt, *Wybrani*, Wrocław 1998.

¹⁷³ Ukazały się tam książki Perettiego: *Nawiedzenie*, Kraków 2007; *Przysięga*, Kraków 2007.

¹⁷⁴ W. Young, *Chata*, Warszawa 2009.

¹⁷⁵ Książka w zupełnie nowy sposób przedstawia rzeczywistość duchowego konfliktu toczonego się w człowieku. Najmłodsza córka głównego bohatera zostaje brutalnie zamordowana w opuszczonej chacie. Cztery lata później ojciec dziewczynki dostaje tajemniczy list z zaproszeniem na weekend w miejscu zbrodni. Ojciec dziewczynki wkracza do swojego najmroczniejszego koszmaru, który daje początek jego transformacji. Doświadczając realnej obecności Boga, uczestniczy w sesji terapeutycznej z Tatuśkiem, który przybrał postać murzyńskiej gospodyni domowej. Jezusem, który pokazuje się pod postacią żydowskiego robotnika, i Sarayu, Azjatka uosabiającą Ducha Świętego. Bóg objawia Mackenzemu, co jest najważniejsze w jego przesłaniu, odkrywa przed nim istotę relacji międzyludzkich, zależności, które narzucili sobie ludzie i które stały się ograniczeniem. Wreszcie odpowiada na pytanie, jak jest możliwe wobec miłości Boga to, że giną niewinni.

¹⁷⁶ Kwerenda w sądeckim zborze zielonoświątkowym przeprowadzona została od 1 do 12 lutego 2010 roku.

¹⁷⁷ J. Wimber i K. Springer, *Uzdrawianie mocą*, tłum. B. Olechnowicz, Wrocław 1993, s. 131.

¹⁷⁸ P.C. Wagner, *Territoriale Mächte*, Solingen 1993, s. 19.

¹⁷⁹ K. Majdyło, *Chrześcijanin może mieć demona*, <http://www.armiadawida.pl/artikul.php?id=20050302a>, dostęp 23.10.2010. Por. Modlitwę o uwolnienie od demonów, http://www.emaus.zgora.pl/index.php?strona=61&id_temat=3091, dostęp 23.10.2010.

otwierają siłom zła furtkę do swojego życia, co skutkuje przejściem przez demony kontroli nad dziedzinami, których grzech bezpośrednio dotyczył. Taka sytuacja może, zdaniem zielonoświątkowych egzorcystów, sprowadzić na wierzącego przekleństwo, którego powodem mogą być również grzechy przodków¹⁸⁰. Uwolnienie od takiej sytuacji musi zostać poprzedzone pozyskaniem przez egzorcyzmujących objawienia dotyczącego powodu, rodzaju klątwy oraz warunków, jakie muszą zostać spełnione, by uwolnienie nastąpiło i było trwałe. Efektem prowadzonych w ten sposób modlitw jest, często podkreślana w świadectwach, wewnętrzna przemiana. W trakcie nabożeństw związanych z egzorcyzmowaniem wierzący obecni na sali mówią, że odczuwają czasem realną obecność Boga. Ich zdaniem obecność sacrum ma powodować ujawnienie się bytów demonicznych niemogących znieść Bożej obecności¹⁸¹. Zebrani doświadczają wówczas grupowo poczucia „owładnięcia przez Ducha”, który „badając najskrytsze zakamarki duszy” wprowadza ich w poznanie prawdy pozwalającej na przekształcenie życia chrześcijanina zgodnie z uzyskanym poznaniem¹⁸².

Taka przemiana określana jest często, również przez polskich zielonoświątkowców, jako „nowe życie”. Margaret Poloma twierdzi, że w 70% badanych przez nią przypadków osób wizytujących kaplicę na lotnisku w Toronto przyjaciele i najbliższa rodzina obserwowali wyraźną zmianę w zachowaniu tych osób, wynikającą z doświadczenia uwolnienia w Toronto Airport Christian Fellowship¹⁸³. Takie intensywnie odnawiające spotkanie z Bogiem, opisywane nieraz jako „pochłonięcie przez Bożą miłość”, uzdrawia¹⁸⁴, zmienia psychikę oraz zwyczaje:

Zob. D. Prince, *Uwolnienie od przekleństwa*, wykład video, <http://www.youtube.com/watch?v=M365KPgfveQ>, dostęp 23.10.2010.

¹⁸⁰ Szerzej w: D. Prince, *Błogosławieństwo czy przekleństwo – Wybór należy do ciebie!*, tłum. B. Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2008.

¹⁸¹ Byłem świadkiem tego typu zachowań mających miejsce w trakcie konferencji „Bitwa należy do Pana”, Wrocław 1996. Zapis video w archiwum autora.

¹⁸² Tego typu manifestacje towarzyszą często ruchom przebudzeniowym, takim jak np.: Toronto Blessing czy Lakeland Revival. Podobne zachowania można obserwować podczas różnego rodzaju konferencji organizowanych przez polski ruch zielonoświątkowy.

¹⁸³ M. Poloma, *Mysticism and Identity Formation in Social Context: The Case of the Pentecostal-Charismatic Movement*, http://www.hartfordinstitute.org/research/pentecostalism_polomaart2.html, dostęp 12.07.2010.

¹⁸⁴ Świadectwa uzdrowienia rzadko weryfikowane są przez badania medyczne potwierdzające ich autentyczność.

czułem jakbym wpadł do basenu Bożej miłości. Przez godzinę leżałem bez ruchu na podłodze pochłonięty i otoczony miłością Ojca. [...] Doświadczyłem nowej śmiałości, kreatywności i wolności od odrzucenia, krytyki oraz uzależnienia od cudzych sądów. [...] Przez osiem miesięcy byłem hospitalizowany z powodu klinicznej depresji, której towarzyszyły myśli samobójcze [...] odkąd doświadczyłem poruszenia Ducha, jestem uzdrowiony [...] Bóg załatwił sprawę w trakcie kilku minut spędzonych na podłodze. [...] Doświadczyłem natychmiastowego uwolnienia od narkotyków, depresji oraz seksualnego grzechu. To była tak radykalna transformacja, że moi przyjaciele i koledzy ze studiów zaczęli szukać informacji, co takiego się wydarzyło, co tak zmieniło moje życie [...] zmienił się mój styl życia, sposób prowadzenia samochodu, a nawet wulgarny język¹⁸⁵.

To cytowane świadectwo jest zbieżne z poglądami polskich zwolenników walki duchowej. Ślady tych poglądów odnaleźć można właściwie w każdym środowisku pentekostalnym w Polsce. W czasie minionych piętnastu lat niejednokrotnie stanowiły one temat sporów doktrynalnych¹⁸⁶, a nierzadko dały powód, by w wyniku niezrozumienia bądź ostracyzmu całe zbory opuszczały macierzyste Kościoły. Jako przykład można wymienić zbory w Legnicy, Kaliszu czy Gorzowie Wielkopolskim należące wcześniej do Kościoła Zielonoświątkowego. Różnice poglądów na temat modlitwy wstawienniczej stały się również jedną z przyczyn rozwiązywania zborów bądź podejmowania przez hierarchię kościelną interwencji w grupach Odnowy w Duchu Świętym działających w wielu polskich parafiach¹⁸⁷. Środowiskiem, w którym można spotkać się ze szczególnym nasileniem tego typu poglądów, jest ruch Polska dla Jezusa. Liderzy tej ponaddenominacyjnej organizacji wypowiadają się z dużym uznaniem na temat organizacji Generałowie Wstawiennictwa, założonej w 1985 roku przez Mike'a i Cindy Jacobs. Jednym z głównych założeń tej promującej walkę duchową organizacji jest tworzenie strategii modlitw wstawienniczych prowadzonych na terenie całego świata oraz koordynowanie ich praktycznej realizacji. Głównym celem ruchu jest właściwe przeprowadzenie akcji modlitewnych, które mają, ich zdaniem, wyzwolić narody

¹⁸⁵ Świadectwa o zmianach w wyniku doświadczenia transformującej obecności Bożej cytuję za: M. Poloma, *Mysticism and Identity Formation in Social Context...*, op.cit.

¹⁸⁶ Stanowisko Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce w sprawie zjawisk zachodzących w ramach tzw. ruchu wstawienniczego, „Chrześcijanin” 2001, nr 1-2, s. 11.

¹⁸⁷ Szerzej na temat społeczności ewangelicznych wywodzących się z katolickich grup charyzmatycznych w: A. Zieliński, *W okolicie schizmy...*, op.cit.

z presji demonicznej oraz pomóc w nadchodzącym żniwie towarzyszącym czasom ostatecznym.

W książce *Zdobędziesz bramy wroga* Cindy Jacobs opisuje swoje doświadczenie religijne, w wyniku którego otrzymała objawienie o konieczności stworzenia strategii modlitewnej dla chrześcijan:

Jako odpowiedź na strategię szatana, Pan dał mi jasne powołanie, abym zebrała Jego „generałów”, czyli przywódców modlitwy wstawienniczej [...] Podczas wojny to właśnie generałowie ustalają plan bitwy. Pan pragnął, żebyśmy się spotkali i usłyszeli, jaki jest Jego strategiczny plan, który objawił nam dzięki różnym służbom, abyśmy się zorientowali, gdzie mamy zaatakować¹⁸⁸.

Poglądy Jacobs odbiły się szerokim echem w wielu polskich zborach, w których osoby zaangażowane w modlitwę wstawienniczą chętnie godziły się na nobilitujący duchowy „awans” do stopnia generalskiego. Zachęcając wiernych do zapoznania się z poglądami opublikowanymi przez Jacobs, pastor gorzowskiego zboru Kościoła Bożego w Chrystusie Bogdan Olechnowicz twierdzi, że temat modlitwy wstawienniczej w połączeniu ze sferą proroczą i duchową walką jest słabo znany:

Zaczynamy dopiero stawiać pierwsze kroki w tej sferze. I dlatego musimy uczyć się od tych, którzy mają w tej dziedzinie już jakieś poznanie i praktykę. Taką osobą jest właśnie Cindy Jacobs. [...] W sytuacji, w której z powodu nieuzasadnionej krytyki, spowodowanej strachem przed nieznanym, niektórzy ludzie w naszym kraju odrzucili wstawiennictwo i walkę duchową jako niemające uzasadnienia biblijnego, książka Cindy Jacobs ma szansę stać się przyczynkiem do bardziej rzeczowej, mniej emocjonalnej dyskusji na ten temat. Jej głos jest o tyle ważny, że stoi za nim wieloletnia praktyka i długa historia skutecznych modlitw. Nikt, kto traktuje sprawy Królestwa Bożego poważnie, nie może przejść wobec tego głosu obojętnie¹⁸⁹.

Irena Stankiewicz z kieleckiego Kościoła „Wieczernik” zachęca, by traktować cytowaną powyżej książkę Jacobs jako ważny podręcznik prowadzenia modlitwy wstawienniczej i walki duchowej. Wtórzy jej John Godson, mówiąc: „Znam Cindy i wiem, że to, o czym pisze, to nie teoria,

¹⁸⁸ C. Jacobs, *Zdobędziesz bramy wroga*, tłum. A. Romankiewicz-Heck, Gorzów Wielkopolski 2003, s. 31-32.

¹⁸⁹ Recenzje książki C. Jacobs opublikowane w witrynie internetowej: http://www.warto.com.pl/product.php?id_product=833, dostęp 26.02.2011.

lecz praktyczne zasady, które sprawdzają się w jej życiu i służbie. Gorąco polecam tę książkę każdemu chrześcijaninowi w Polsce”¹⁹⁰. Poglądy Jacobs wzbudziły wśród zielonoświątkowców także krytyczne głosy. Kazimierz Sosulski, wieloletni pastor zborów Kościoła Zielonoświątkowego w Krakowie, Pruszkowie i Łodzi, twierdzi, że propagowana przez Jacobs strategia modlitewna jest niezgodna z nauczaniem Biblii i jako taka powinna zostać odrzucona. Sosulski opisuje również wątpliwe, jego zdaniem, praktyki związane z tak rozumianą walką duchową:

„agresywna walka duchowa” [...] polega m.in. na „tworzeniu grup komandosów”, wysyłaniu „szpiegów”, którzy będą sprawdzać jaskinie (wykrywać w nich skupiska demonów), badać góry, rzeki, linie ezoteryczne danych regionów, aby w ten sposób „zebrać jak najwięcej informacji na temat wojsk wroga” i pokonać go dzięki dobrze obmyślanej strategii modlitewnej, uderzając go w tzw. „czuły punkt”. Ma w tym swoje miejsce sporządzenie „duchowych map” cmentarzy oraz obozów koncentracyjnych w Polsce, a także zawieszenie plastikowych tabliczek z napisem „Jezus żyje” na krzyżach w całym kraju, aby w ten sposób pokonać w naszej ojczyźnie moce ciemności i nawrócić ją wreszcie do prawdy¹⁹¹.

Zdaniem Cindy Jacobs ustalenie strategii wymaga w każdym wypadku bezpośredniego objawienia wstawiennikom planów Bożych dotyczących kierunków i rodzajów podejmowanej przez nich aktywności. Wierzą oni, że uzyskują wgląd w świat duchowy, który jawi się im jako teatr realnej wojny dobra i zła. Mają też płynące z przeżytych doświadczeń religijnych przekonanie o bezpośredniej możliwości i potrzebie zaangażowania się na tej arenie zmagania. Polscy zwolennicy tego typu duchowości nawiązali kontakty z European Prayer Link, Spiritual Warfare Network oraz World Prayer Center w Colorado Springs w Stanach Zjednoczonych. W roku 1999 odbyła się w Warszawie konferencja Spiritual Warfare Network z udziałem Any Mendez Ferrell¹⁹². W roku 2000 zorganizowano w Ka-

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ K. Sosulski, *Walka duchowa według nowego paradygmatu*, <http://www.chn.kz.pl/index.php?id=artykuly&link=uzupelnienia/para.htm>, dostęp 26.02.2011.

¹⁹² Ana Mendez Ferrel – była kapłanka voo-doo. Jej zdaniem została uzdrowiona z psychicznej choroby, w którą miały ją wpędzić magia i czary. W opinii zwolenników walki duchowej ma ona proroczy dar, wgląd w losy narodów oraz apostołskie namaszczenie, dzięki któremu pomogła powstać setkom Kościołów. Szerzej w: <http://www.anamendez.org>, dostęp 23.10.2010.

liszu dwie kolejne konferencje z jej udziałem, w których wzięło udział blisko 2500 osób. Podobna konferencja z jej udziałem odbyła się od 23 do 25 października 2009 roku w warszawskim zborze „Spichlerz”. Kolejnymi ważnymi dla polskich „wojowników duchowych” osobami są Gerda Leithgob oraz Alan Vincent. Poprzez szereg organizowanych konferencji z ich udziałem mieli oni niebagatelny wpływ na ruch Polska dla Jezusa oraz na inne środowiska związane z ruchem walki duchowej.

Mentorem Cindy Jacobs oraz propagatorem organizowania światowych sieci modlitewnych jest Peter Wagner¹⁹³. W książce *Modlitwa wojny duchowej* Wagner prezentuje podział areny duchowych zmagania, wynikający z jego obserwacji i doświadczeń religijnych¹⁹⁴. Pierwszym poziomem stanowi walka na fizycznej ziemi, nawiązująca do ewangelicznych opisów egzorcyzmów odprowadzanych przez uczniów Jezusa. Wymaga się wtedy od chrześcijanina szczególnie wyostrego „zmysłu” rozeznawania duchowej sytuacji. Z relacji przekazanej mi podczas wywiadu przez osobę obecną przy egzorcyzmowaniu chorej na schizofrenię wynika, iż bardzo często w trakcie egzorcyzmowania dochodzi do mylenia symptomów chorobowych z demoniczną obecnością¹⁹⁵. Według opinii mojej respondentki takie wynikające z braku doświadczenia zachowanie typowe jest dla osób, które dopiero zaczynają praktykować tego typu duchowość. Jej zdaniem osoby posiadające już pewne doświadczenie w tym względzie zwracają uwagę na potrzebę „spojrzenia na każdy przypadek z bożej perspektywy”, co wiąże się z koniecznością utrzymywania przez egzorcyzmujących bardzo intymnej komunikacji z Bogiem. Wagner sądzi, że taki rodzaj prowadzenia walki duchowej jest najczęściej praktykowaną formą wśród współczesnych chrześcijan.

Według Wagnera kolejną sferą prowadzenia konfliktu jest walka na poziomie okultystycznym. Jego zdaniem moce działające przez media,

¹⁹³ Peter C. Wagner jest założycielem Światowego Centrum Modlitwy w Colorado Springs w USA, w którym w celach „modlitwy strategicznej” zbiera się dane komputerowe na temat chrześcijan i ich zborów oraz regionów z całego świata. Peter Wagner pełni również funkcję naczelnego apostoła Międzynarodowej Koalicji Apostołów (International Coalition of Apostles – ICA) oraz apostoła przymierza Nowego Apostolskiego Okrągłego Stołu (New Apostolic Roundtable) – dane podają za: E. Moen, *Czy generalowie wstawiennictwa zbawiają narody*, http://www.ulicaprosta.net/pl/aa_generalowie.php, dostęp 8.07.2010.

¹⁹⁴ Szerzej w: P.C. Wagner, *Modlitwa wojny duchowej*, tłum. S. Budzińska, Kalisz 1997.

¹⁹⁵ Rozmowa z Jadwigą M., przeprowadzona w konwencji wywiadu swobodnego w trakcie kwerendy w zborze zielonoświątkowym w Nowym Sączu od 1 do 12 lutego 2010 roku.

szamanów, okultystów oraz różnej proveniencji zwolenników ruchu New Age różnią się od zwykłych demonów¹⁹⁶. Misją Jezusa na ziemi miało być m.in. zniszczenie mocy okultystycznych i odzyskanie tego, co w wyniku ich działania zostało zagubione¹⁹⁷. Od osób zajmujących się tego typu walką duchową oczekuje się umiejętności rozpoznawania różnego rodzaju, czasem bardzo podobnych do siebie, manifestacji obecności duchowej. Muszą one umieć odróżnić te manifestacje, które są pochodzenia demonicznego, od tych, które są wynikiem posesji dokonanej przez Ducha Świętego. W trakcie rozmowy przeprowadzonej z pastorem krakowskiego zboru Kościoła Bożego w Chrystusie padły słowa, że należy bardzo uważać w trakcie prowadzenia walki duchowej w zborze, ponieważ: „gdzie jest oryginał, znajdzie się podróbka”¹⁹⁸. Stwierdzenie to miało zilustrować czujność, z jaką chrześcijanin powinien rozeznawać objawiające się podczas modlitwy fenomeny¹⁹⁹. Rozwój polskich środowisk związanych z New Age i okultyzmem obserwowany jest przez wstawienników z niepokojem. Środowiska związane z „nową duchowością” postrzegane są przez nich jako potencjalne zagrożenie dla mającego nadejść przebudzenia duchowego w Polsce²⁰⁰.

„Walka na poziomie strategicznym” jest, według Wagnera, najbardziej zaawansowanym sposobem angażowania się w duchowy konflikt. Według niego wierzący toczą tutaj walkę z istotami duchowymi odpowiedzialnymi za konkretne terytoria. Zwykle przywoływany jest więc tekst z Listu do Efezjan, w którym zdaniem wierzących znajduje się zachęta i upoważnienie

¹⁹⁶ Szerzej o stosunku pentekostalnego chrześcijaństwa do penetracji ludzkiego kosmosu wewnętrznego w poszukiwaniu doświadczeń religijnych w: D. Hunt i T. McMahon, *Ameryka nowy uczeń czarnoksiężnika*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 1994. Por. z: N.T. Anderson, *Droga przez ciemności. Rozpoznawanie Bożego prowadzenia w epoce New Age*, tłum. R. Jankowski, Lublin 1993.

¹⁹⁷ K.E. Koch, *Jezus uzdrawia*, tłum. J. Muranty, Warszawa 1986, s. 53-61.

¹⁹⁸ Rozmowa przeprowadzona w konwencji wywiadu swobodnego z pastorem P.S. – w Krakowie 20 listopada 2008 roku.

¹⁹⁹ Wersetem legitymizującym tego typu postępowanie jest dla wierzących werset z Listu do Galatów (1, 8): „Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!” (BT).

²⁰⁰ W środowisku pentekostalnym pojawia się cały szereg publikacji mających wzbudzić czujność chrześcijan i wskazać na odradzanie się współczesnego okultyzmu. Zob.: M.I. Bubeck, *The Satanic Revival*, San Bernardino 1991; T.B. Aho, *Przebudzenie okultystyczne w XIX wieku*, <http://www.literatura.hg.pl/19centur.htm>, dostęp 8.07.2010.

do tego rodzaju aktywności: „Gdyż bój toczymy nie z krwią i z ciałem, lecz z nadziemskimi władzami, ze zwierzchnościami, z władcami tego świata ciemności, ze złymi duchami w okęgach niebieskich” (Efez 6, 12 – BW). W kieleckim Kościele „Wieczernik” popularny był w latach 90. Bill Subritzky²⁰¹. Uważa on, że nad każdym narodem i miastem „ustanawiani są przez diabła” księżęta i niewidzialne moce, przewodzące jedne drugim w hierarchii władzy od największego aż do zwykłych demonów, które krążą po ziemi w poszukiwaniu wygodnej siedziby. Duchy te dążą do panowania nad poszczególnymi krajami i miastami, a jeśli to tylko możliwe mogą przejąć kontrolę nad Kościołami. Peter Wagner uważa, że niezmiernie ważna jest „identyfikacja imion” i „ustalenie natury demonów” władających danym obszarem²⁰². Takie rozpoznanie ma umożliwiać modlitwie „trafianie w cel” i ma uchronić przed ukrytym wrogiem: „Ja tedy tak biegnę, nie jakby na oślep, tak walczę na pięści, nie jakbym w próżnię uderzał” (1 Kor 9, 26 – BW). Poglądy tego typu szybko rozprzestrzeniały się w Polsce. Poczucie wszechobejmującej obecności Boga, jakie jest udziałem wiernych z omawianych ruchów, sprawia, że równocześnie stali się oni bardziej wrażliwi na obecność i działanie zła w świecie²⁰³. Trzeba zaznaczyć, iż zarówno w światowym, jak i w polskim ruchu zielonoświątkowym nie ma jednego kanonu dotyczącego demonologii oraz sposobu walki ze złymi duchami. Zielonoświątkowcy różnią się pod tym względem radykalnie²⁰⁴.

4.6. Prorocze akcje modlitewne

Osoby zaangażowane we wstawiennictwo i walkę duchową organizują dość często różnego rodzaju akcje modlitewne. W opowieści tych chrześcijan (zwłaszcza młodszych) łatwo można było odnaleźć metaforyczne odniesienia do wojskowych jednostek specjalnych, wytrenowanych, by na terenie wroga wykonać swoje zadanie:

²⁰¹ Kasety VHS prezentujące jego pięciogodzinny wykład na temat walki duchowej sprzedawane były podczas konferencji „Złap Ducha”, Kielce 1993.

²⁰² N. Scotland, *Diabeł charyzmatyków – demonologia chrześcijańskich wspólnot charyzmatycznych*, [w:] P. Riddell i B. Riddell, *Anioły i demony...*, op.cit., s. 103-132.

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ Zob. N. Scotland, *Diabeł charyzmatyków...*, op.cit.

W „Wieczniku” pojawił się pomysł na utworzenie grup „komandosów” do zdobywania terenów dla Pana. Miały one odwiedzać najbardziej „strategiczne” miejsca w Polsce (czyli najbardziej opanowane przez diabła) i przeganiać je stamtąd. Chyba były jakieś plany odwiedzenia Częstochowy, może Licheń – nie pamiętam dokładnie. Dla „rozgrzewki” próbowano chyba zdobyć dla Pana kielecką katedrę. Znajoma z pracy widziała tam starszych wiecznikowych, jak kręcili się po świątyni i bardzo dziwnie zachowywali. Chyba nie byli tam po to, żeby się pomodlić... Były też plany wypraw na cmentarze, żeby i stamtąd wygnać złe duchy²⁰⁵.

W literaturze i świadectwach wiernych określa się takie wydarzenia mianem „prorocznych akcji modlitewnych”. Akcje takie oparte są na wcześniej otrzymanych wizjach, objawieniach i prorocत्वach, w których Bóg określa czas, miejsce i sposób wykonania powierzonego zadania²⁰⁶.

By odebrać od Boga tego rodzaju przesłanie, grupy wstawienników spotykają się na regularnych, często wielogodzinnych modlitwach, w trakcie których występują fenomeny charakteryzowane w tej książce jako cechy konstytutywne doświadczenia mistycznego. Wstawiennicy wierzą, iż zostali specjalnie wybrani przez Boga w myśl tekstu biblijnego: „Duch Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę; aby obwieszczać rok łaski Pańskiej, i dzień pomsty naszego Boga; aby pocieszać wszystkich zasmuconych” (Iz 61, 1-2 – BT). Osoby modlące się zachęcane są do postu, którego efektem ma być dokonana Bożą mocą przemiana zewnętrznych okoliczności, a także spotkanie z Bogiem prowadzące do wewnętrznej metanoi²⁰⁷.

W świadectwach pojawia się często symbolika ślubna nawiązująca do opisywanych wcześniej przykładów mistyki oblubieńczej, określająca relację między Bogiem a wierzącym: „Ślubna perspektywa autorytetu i na-

²⁰⁵ I. Turtoń, *Byłam członkiem Wiecznika*, http://www.ulicaprosta.net/pl/s_bylam_czlonkiem_wiecznika.php, dostęp 12.07.2010.

²⁰⁶ Bywa, iż są to zadania bardzo łatwe do zrealizowania. Przykładem jest akcja „Naklejki na samochody”; jest to odpowiedź na akcję hiszpańskich i angielskich ateistów umieszczających na miejskich autobusach tezę „prawdopodobnie Boga nie ma”. Pod koniec 2009 roku zorganizowano w Polsce akcję autobusową „wierzysz w Boga, nie jesteś sam”. Pierwszy autobus z takim hasłem jeździł na trasie Bielsko-Biała – Szczyrk. Podaję za: http://www.namioddawida.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=141&Itemid=34, dostęp 9.07.2010.

²⁰⁷ M. Bickle, *Post systematyczny – Jak otrzymywać w wolności więcej od Boga*, <http://www.namioddawida.pl/Nauczania/post.pdf>, dostęp 9.07.2010.

grody polega na tym, aby być z Nim, gdziekolwiek On jest, i robić to, co On robi, a to zaangażowanie jest cenne dla Niego”²⁰⁸. Z tak rozumianej relacji wypływa również zrozumienie autorytetu Jezusa przekazanego wierzącym. Kiedy grupa wstawienników skonsultuje wzajemnie swoje doświadczenia, występuje we wspólnej modlitwie z prośbą o „Boże potwierdzenie” skonkretyzowanej wizji działania. Kiedy zespół modlitewny przekonany²⁰⁹ jest, iż podjęte postanowienia są zgodne z Bożą wolą, podejmuje działanie zmierzające do wysłania grupy w podróż modlitewną na wskazane miejsce. Czasem są to wybrane miasta, miejsca tragedii narodowych lub inne, co do których wstawiennicy zdobyli wiedzę, iż nadszedł czas, aby ogłosić w nich Jego królestwo. Publikacje promujące tego typu manifestacje zachęcają wierzących: „Bóg zaplanował, by Ciało Chrystusa chodziło po ziemi, prezentując taką manifestację Jego obecności w naszym życiu, że albo przerazi to ludzi, albo... przyciągnie ich do Królestwa Bożego!”²¹⁰. Jeśli to możliwe, organizowane są demonstracje religijne, marsze itp.

„Proklamowanie słów otrzymanego proroctwa” wykorzystywane jest przez zielonoświątkowców jako „oręż walki duchowej”. Bardzo istotną częścią proroczej akcji modlitewnej jest czas, w którym jest ona wykonywana. Jak twierdzi Peter Wagner: „Bóg pragnie, aby Wstawiennicy byli obecni w kluczowych momentach historii, by z Nim współpracować, kiedy [...] On zmienia czasy i pory, utracą królów i ustanawia królów” (Dan 2, 21). W książce *Burzenie warowni w mieście* Wagner wielokrotnie opisuje wypadki, kiedy zorganizowane „na Boży głos” akcje modlitewne przeprowadzane były w czasie odbywających się w poszczególnych miastach imprez New Age:

Wiele razy Pan ponaglał nas do zgromadzenia ludzi na modlitwie w konkretnym dniu, a my nie wiedzieliśmy, dlaczego. Trzy razy zostaliśmy poprowadzeni do zorganizowania narodowej konferencji wiary w okresie, kiedy grupy New Age miały swoje narodowe spotkanie. Kończyliśmy i zaczynaliśmy

²⁰⁸ P. Szymański, *Rzeczy z Jezusem*, http://www.namiodawida.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=144&Itemid=71, dostęp 9.07.2010.

²⁰⁹ Przekonanie to opiera się na doświadczeniu tzw. pokoju w sercu. Zielonoświątkowcy żywią przekonanie, że Bóg potwierdza w nich swoje działanie, dając im wewnętrzny pokój. W wypadku działań podejmowanych wbrew woli Bożej mają oni doświadczać tzw. niepokoju w duchu.

²¹⁰ K. Copeland, *Oczekujcie chwały*, „Głos Zwycięstwa Chrześcijan”, styczeń 1998, s. 5-6. Cytuję za: M. Oppenheimer, *IV Wojna duchowa – Armia Joela maszeruje*, http://www.ulicaprosta.net/pl/aa_wojna_duchowa.php, dostęp 9.07.2010.

w tym samym momencie, nie znając wcześniej planu konferencji New Age. Jednak w jakiś sposób wyczuwaliśmy, że Bóg chce, abyśmy byli przed Nim na modlitwie. W Madrycie zarezerwowaliśmy nawet to samo miejsce na konferencje. Było ono wystarczająco duże, aby mogły odbywać się tam dwa zgromadzenia jednocześnie. Czasami Pan ponagla nas do modlitwy, gdy w świecie okultystycznym mają miejsce czynności na wysokim szczeblu²¹¹.

W połowie lat 90. XX wieku (respondenci nie potrafili podać dokładnej daty), wstawiennicy zebrali się wokół namiotu widowiskowego rozbitego na nowosądeckich błoniach, w którym odbywał się seans Anatolia Kaszpirowskiego. Zgodnie ze swoimi przekonaniami, wierzący nie chcieli dopuścić do tego, by obywatele ich miasta biorący udział w seansie zostali „zniewoleni demonicznie”. Respondenci relacjonujący te wydarzenia zgodnie twierdzą, że seans się nie udał, Kaszpirowski zaś nie pojawił się więcej w ich mieście²¹².

Podczas tego typu akcji wstawiennicy pełnią rolę mediatorów pomiędzy światem sacrum i profanum, a w ich relacjach widać sensualizację wymiaru duchowego. Niejednokrotnie ich służba polega na wyznawaniu objawionych przez Boga grzechów, popełnianych przez całe społeczeństwo²¹³. „Prawo duchowe” wymaga, zdaniem wstawienników, nie tylko wyznania takich grzechów, ale również wzbudzenia szczerego żalu. Jedyнным sposobem na zastąpienie przekleństwa przez błogosławieństwo jest wtedy głęboka pokuta i odwrócenie się od praktyk, które powodowały nieprzychylność Boga. Grzech zbiorowy, którym może być np. dokonany w przeszłości pogrom społeczności żydowskiej, oddziela lokalną społeczność od „błogosławieństwa Bożego”, a wina, która nigdy wcześniej nie została wyznana jest dla wstawienników otwartym „zaproszeniem dla

²¹¹ P.C. Wagner, *Burzenie warowni w mieście*, tłum. S. Budzińska, Kalisz 1997.

²¹² Wywiad swobodny z Mirosławą K. oraz Waldemarem Ch., przeprowadzony w Nowym Sączu 28 czerwca 2008 roku.

²¹³ Bardzo istotne jest tutaj wprowadzone przez wstawienników rozróżnienie grzechu osobistego i zbiorowego. Nikt nie może pokutować za osobisty grzech popełniony przez inne osoby. Grzech taki może być odpuszczony przez Boga jedynie na podstawie wyznania go i osobistej skruchy penitenta. Grzech zbiorowy może być wyznany przez wstawienników, pomimo że osobście nie brali w nim udziału. Usuając w taki sposób przeszkodę w działaniu Ducha Świętego, wstawiennicy wierzą, że torują drogę efektywnej ewangelizacji. Wyznając grzechy zbiorowe dotyczące całych społeczności miejskich lub narodów, wstawiennicy opierają się m.in. na tekście „Od dni naszych praojców tkwimy w wielkim grzechu aż do dnia dzisiejszego; z powodu naszych win popadliśmy my, nasi królowie, nasi kapłani w ręce królów tych ziem, w niewolę, pod miecz i na łup, i na pośmiewisko, jak to jest do dzisiaj” (Ezdr 9, 7 – BW).

demonów”. Tego typu proklamacje były częścią wielu konferencji organizowanych w Polsce. Szczególnie podkreślano w nich historyczną odpowiedzialność Polaków za przewinienia wobec społeczności żydowskiej.

W interpretacji zielonoświątkowej Bóg obiecał, że będzie błogosławił tym, którzy będą błogosławić Żydów, oraz ostrzegł, że będzie przeklinał tych, którzy będą ich przeklinać (Rdz 12, 3). W wyniku takiego przekleństwa na danym terenie mogą występować bardzo różne oznaki problemów „duchowych”, np. nieurodzaje, problemy ekonomiczne, bezpłodność. W polskim środowisku pentekostalnym chętnie poszukuje się korzeni żydowskiego pochodzenia, zaś filosemityzm jest dość powszechnie obowiązującym poglądem w stosunku do narodu wybranego²¹⁴. Zielonoświątkowcy usiłują zwalczać antysemityzm, uświadamiając swoim rozmówcom m.in., że Jezus, który jest ich zbawicielem, sam też był Żydem. Ten fakt jest ważnym powodem wyraźnej pozytywnej waloryzacji Żydów przez Kościoły zielonoświątkowe. Jest to sytuacja ciekawa, gdyż problem „nacji” Jezusa i innych postaci biblijnych postrzegany był w kulturze ludowej zupełnie inaczej. Według Leszka Stommy w XIX-wiecznej kulturze ludowej odnotowuje się tendencję uczynienia wizji sacrum „swojską”. Wśród ludności wiejskiej powszechne było przekonanie, że Jezus był katolikiem a, co więcej, Polakiem²¹⁵. Jak wynika z badań Aliny Całej, problem ten istniał na polskiej prowincji jeszcze w latach 80. ubiegłego stulecia, a dla niektórych jej rozmówców ujawnienie prawdziwego pochodzenia Jezusa okazywało się niecodziennym odkryciem²¹⁶.

Zdaniem wstawienników, by uwolnić się od przekleństwa Bożego za prześladowanie Żydów, warto uzyskać przebaczenie od duchowych spadkobierców ofiar tego grzechu. W przypadku ekspiacji za pogromy żydowskie dobrze jest, gdy w zespole modlących się znajduje się osoba żydowskiego pochodzenia. Ogłasza ona wówczas w imieniu swoich przodków przebaczenie doznanych krzywd, co wyzwolić ma szczególne Boże bło-

²¹⁴ A. Ancukiewicz, *Zakon przeminął – Żyd nie zaginął. Allosemityzm podlaskich grup protestanckich*, <http://www.centrum-anielewicza.uw.edu.pl/kolo-archiwum-ancukiewicz.htm>, dostęp 28.02.2011. Artykuł napisany na podstawie pracy licencjackiej powstałej w roku 2002 w ramach grupy laboratoryjnej „Między obrzędem a Księgą. Współczesna religijność protestantów na Podlasiu” w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

²¹⁵ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 219.

²¹⁶ A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992, s. 37. Szerzej w: A. Ancukiewicz, *Zakon przeminął...*, op.cit.

gosławieństwo uwalniające od terażniejszych konsekwencji popełnionych w przeszłości grzechów. W roku 1996, w trakcie zorganizowanej przez Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej w Lublinie konferencji z Derkiem Prince'em, odbyło się specjalne ekspiacyjne nabożeństwo mające uwolnić wierzących od wpływu zbrodni popełnionych na żydach w Polsce²¹⁷. Chrześcijanie pragną przejąć w imieniu Jezusa „duchową władzę nad danym terytorium” w myśl teologii dominionistycznej zakładającej, iż paruzja Chrystusa nie nastąpi dopóty, dopóki Kościół nie przejmie władzy na ziemi, odbierając ją diabłu i jego sługom. Działając w ten sposób, wstawiennicy przekonani są, że ich wysiłek wydatnie przybliży paruzję Chrystusa: „Wszelka walka duchowa toczy się ze względu na podstawową kwestię: Kto będzie kontrolował rzeczywistość na ziemi – niebo czy piekło? [...] Musimy postrzegać nasze modlitwy, postawy i zgodność z Bogiem jako integralną część procesu ustanawiania rzeczywistości Królestwa Bożego na ziemi!”²¹⁸

Działając poprzez lokalne akcje prorocze, wstawiennicy wierzą, że wpływają na globalny efekt działania Ducha Świętego, który na przygotowanym przez ich modlitwy gruncie ma objawić swoją moc. Jednym z rezultatów tego działania będzie, zdaniem wstawienników, zbawienie dużej liczby ludzi tworzących nową duchową nację: „Gdy Bóg rozwinie to wszystko, a my dostrzemy do końca, wtedy staniemy się narodem – nowym [zbiorowym] człowiekiem na ziemi, który zamanifestuje Królestwo Boże w takim stopniu, że królowie będą siedzieć u naszych stóp i pytać o sprawę Boże”²¹⁹.

Zdaniem przedstawicieli ruchu wstawienniczego powołani są oni, aby wziąć na siebie odpowiedzialność za poszczególne narody, które w swych granicach geograficznych powinny szukać Boga. By przeciwdziałać demonicznym wpływom, a także niwelować wszelkiego rodzaju przekleństwa ciążące na danym terytorium, budowane są „duchowe ołtarze”, które mają zadanie „niwelowania mocy zła” i „ogłaszania Bożej obecności” związanej bezpośrednio z przejęciem tam władzy duchowej. Praktyka ta polega m.in. na organizowaniu koncertów uwielbienia w ogólnodostępnych parkach

²¹⁷ Zapis VHS z konferencji, w archiwum autora.

²¹⁸ F. Frangipane, „Mainstream”, wiosna 1994, s. 10. Cytuję za: M. Oppenheimer, *IV Wojna duchowa...*, op.cit.

²¹⁹ L. Randolph, Toronto Airport Christian Fellowship, wypowiedź z 18 listopada 1994 roku. Cytuję za: M. Oppenheimer, *IV Wojna duchowa...*, op.cit.

miejskich²²⁰, odwołuje się oczywiście do biblijnych opowieści opisujących, iż na niektórych obszarach proklamowano szczególny rodzaj błogosławieństwa Bożego, czego pamiątką miały być specjalnie nazwane pagórki lub postawione stele. Podobne praktyki pojawiały się także w historii opisywanych wcześniej ewangelikalnych ruchów przebudzeniowych. Zwolennicy tego typu poglądów w Polsce próbują wzorem wstawienników zza oceanu „pukać do niebieskich bram” w taki sposób, by zwrócić na siebie uwagę Boga. „Niech każdy po kolei przytrzyma drzwi, aby pozostawały stale otwarte nad Baltimore. To nie jest miejsce geograficzne, ale miejsce duchowe. Dołączcie do przywódców uwielbienia, odźwiernych, aby trzymać otwarte niebiosy [...] Każdy, kto czeka na obecność Bożą, z całych sił naparł na te niebiańskie bramy. To było tak, jakbyśmy zwrócili na siebie Bożą uwagę”²²¹.

²²⁰ O wznoszeniu duchowego ołtarza chwały w trakcie koncertu wspomina Paweł Piłat: *Relacja z koncertu uwielbienia – Paweł Piłat*, <http://www.wieczernik.pl/aktualnosci/relacja-z-koncertu-uwielbienia-pawel-pilat/>, dostęp 12.07.2010.

²²¹ T. Tillin, *The Gates and Gatekeepers of the New Order*, <http://www.intotruth.org/res/gatekeepers3.html>, dostęp 12.07.2010.

Zakończenie

Można powiedzieć, że społeczności pentekostalne tworzą ludzie spragnieni mistycyzmu. Są to ludzie, którzy czują, że stare formy wiary wypaliły się, którzy silnie odczuwają potrzebę cudów¹. Pentekostalizm jawi się jako spontaniczna ekspresja religijności ludowej². W bardzo silny sposób akcentuje ona odrębność wyznaniową lokalnych społeczności i tym samym krystalizuje ich identyfikację denominacyjną, zaznaczając (m.in. przez opozycję nawrócony – nienawrócony) wyraźnie opozycję „swój” – „obcy”³. Brak rozbudowanej ortodoksji nie stanowi przeszkody dla tego typu praktykowania wiary, o ile nie zaburza tożsamości pentekostalnej oraz wzbogaca duchowość poszczególnych członków ruchu zielonoświątkowego. Zdaniem Andrzeja Siemieniewskiego pentekostalizm bliski jest pobożności ludowej i zdiagnozować go można jako ludowy ruch mistyczny⁴. Pneumatologia jest tutaj ujęta w aspektach egzystencjonalnych – wiara spotyka się z pragnieniami i niepokojami codzienności chrześcijańskiej. Członkowie polskich zborów wyrażają często pragnienie, by niejako „z marszu” wchodzić w bezpośredni kontakt z Bogiem. Pentekostalne doświadczenie religijne ma charakter społeczny, co przejawia się wraz ze wszystkimi skutkami pobożności ludowej. Można zatem stwierdzić, że duchowość pentekostalna, budując pobożność mistyczną, stale podkreśla bezpośrednie odczucie boskości. Taki typ duchowości określany jest

¹ A. Siwczuk, *Wiara z krzemu i pikseli*, „Kultura Popularna” 2004, nr 1(7).

² Parafrazuję tutaj definicję sztuki ludowej Dwighta Macdonalda. Por. D. Strinati, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W. Burszta, Poznań 1998, s. 9-30.

³ D. Bruncz, *Oblicza konfesjonalizmu*, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20021213230931388>, dostęp 6.12.2010.

⁴ A. Siemieniewski, *Ochrzczeni w jednym Duchu*, op.cit., s. 63-69.

czasem mianem „chrześcijaństwa ekstatycznego” (*ecstatic Christianity*)⁵. Można, omawiając liczne przykłady duchowości zielonoświątkowej, przytoczyć opinię Karla Rahnera, który twierdził, że chrześcijanin przyszłości albo będzie mistykiem, albo go w ogóle nie będzie. W swoim rozumieniu mistycyzmu Rahner odwołuje się do zasady szukania Boga we wszystkim, do postawy, która zakorzenia codzienność w wymiarze misterium. Taki świat „duchowej tajemnicy” jest, według niego, podstawowym składnikiem każdego istnienia, podtrzymującym całą rzeczywistość⁶. Mistycyzm życia codziennego uznany został przez Rahnera za istotę chrześcijaństwa, stanowiąc jednocześnie jeden z podstawowych sprawdzianów głębi i autentyczności wiary. W książce tej starałem się dowieść, że pentekostalizm jest właśnie taką formą chrześcijaństwa, która zasadza się na takiej mistycznej codzienności. Stąd może brać się jego ogromna popularność i dynamiczny rozwój w wieku XX, wieku sekularyzacji i prywatyzacji religii.

Podsumowując, chciałbym zaznaczyć jeszcze raz, że mistycyzm pentekostalny (biorąc pod uwagę optykę nowej, alternatywnej duchowości) jest poszukiwaniem różnych przestrzeni doświadczeń transcendentnych oraz praktyczną realizacją postulatu indywidualizacji doświadczeń religijnych. Badania socjologów religii ukazują pewne podobieństwo nowej duchowości i religijności charyzmatycznej. Janusz Mariański mówi o:

„respirowalności” i „poszukiwaniu różnych przestrzeni doświadczeń transcendentnych”. Wskazuje na następujące cechy tej postawy: a) detradycjonalizacja, która powoduje nie tylko odrzucenie tradycji, ale w kontekście społeczeństwa ponowoczesnego swobodny wybór jednostki między różnymi ofertami w zakresie tradycji kulturowych; b) deinstytucjonalizacja, pojmowana jako „odkościelnienie” oraz sytuowanie Kościołów w jednym rzędzie z innymi instytucjami życia publicznego i traktowanie ich także jako jedynie „dostawcy usług”; c) autonomia, czyli indywidualizacja doświadczeń religijnych, ich subiektywizacja i postawienie „ja” w centrum ludzkich decyzji; d) mała transcendencja pojmowana jako skupienie się na „tu i teraz” kosztem postawy nastawionej na „tamtą stronę”⁷.

⁵ Ibidem, s. 69. Por. P.K. Conkin, *Patterns of Unorthodoxy: American Originals*, „First Things” 1998, nr 83, s. 45-52.

⁶ Z. Nosowski, *Karla Rahnera teologia codzienności*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1992, nr 2, s. 89-119.

⁷ Janusza Mariańskiego cytuję za: Z. Pasek, *Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej*, [w:] *Idee i myśliciele*, red. I. Fiut, Kraków 2008, s. 13-26. Zob. J. Mariański, *Religijność poza Kościołem – próba socjologicznego opisu*

Jak zauważa David Tacey, autor wnikliwego studium o współczesnej duchowości:

większość z nas jest świadoma, że duchowość i mistycyzm stały się ważnymi obszarami spekulacji i budowania nowych teorii w takich dziedzinach, jak nowa antropologia, nowa biologia, metodologia humanistyczna, ekonomia, ekologia, ekopsychologia, zarządzanie... Jednakże uniwersytety i instytucje naukowe raczej nie wchłaniają tych nowości do swego bazowego programu nauczania. Istnieje znaczący odstęp czasu pomiędzy przełomowymi badaniami a zmianą paradygmatu naukowego w nauczaniu⁸.

Polskie środowiska pentekostalne są skupione na indywidualnym doświadczeniu mistycznym jednostki, które staje się kluczem do zbiorowych przeżyć mistycznych całej wspólnoty (pojawia się tutaj aspekt perswazyjno-misyjny, bowiem postawa mistyczna ma skłonność do „zarażenia” innych jednostek podobnymi doświadczeniami). Ponadto wymienione powyżej przez Mariańskiego detradycjonalizacja oraz deinstytucjonalizacja są czynnikami stale obecnymi w polskiej tradycji zielonoświątkowej. Należy oczywiście rozumieć te dwa czynniki przez pryzmat specyfiki polskiego pentekostalizmu. Detradycjonalizację można rozumieć jako czynnik, który przyciąga do zborów konwertytów poszukujących innego alternatywnego wymiaru duchowości wobec dominującego wzorca katolickiego. Jednakże detradycjonalizacja jest też powodem ciągłej migracji i „wymiany” członków wspólnot przechodzących od zboru do zboru w wyniku polemik dotyczących praktyki życia duchowego i odmiennych wizji rozwoju duchowego. Deinstytucjonalizacja w polskim pentekostalizmie wyraża się nie tyle w traktowaniu Kościoła jako dostawcy usług, ile w tworzeniu małych, alternatywnych charyzmatycznych wspólnot eklezyjalnych, które w kontraście do wspólnot prezentujących przywiązanie do konserwatywnych modeli duchowości dają członkom poczucie olbrzymiej autonomii w kwestii rozwoju duchowego i doświadczeń mistycznych (bardzo często doświadczenie takie wyraża się w formach nie dopuszczalnych dla surowo i tradycyjnie nastawionych zborów).

zjawiska, [w:] *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa – Tyczyn 2005, s. 126. Autor przytacza tu niemiecką pracę pt. *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, wyd. P.M.Zulehner, Ostfildern 2004.

⁸ D. Tacey, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, New York 2004, s. 197.

Dodatkowym czynnikiem łączącym mistycyzm pentekostalny z alternatywną, nową duchowością jest powiązanie mistycyzmu z tymi sferami ludzkiej działalności, które pozornie nie są współcześnie związane z *sacrum*⁹. Według Zbigniewa Paska:

Pozostawiając na uboczu doniosły problem definicji samej kultury, możemy zauważyć, i czyni to naukowa refleksja socjologów społecznych i antropologów o nastawieniu funkcjonalistycznym, że sztuka, medycyna, a nawet ekonomia czy sport stają się sferami, w których jednostka coraz częściej sytuuje swój najwyższy cel życiowy lub nadaje jej dodatkowe znaczenie. Czyni to, posługując się czasownikiem „uduchowić” lub rzeczownikiem „duchowość”¹⁰.

W przypadku pentekostalizmu sztuka i muzyka są czynnikami, które praktycznie służą członkom wspólnoty za narzędzia ułatwiające przejście w stany ekstazy i doświadczenia bezpośredniej Bożej obecności. Dla tych wspólnot istnieje „duchowa”, „uduchowiona”, sakralna forma muzyki i sztuki. Nowe zdobycze technologii, sztuka „nowych mediów”, stanowiąca oprawę pentekostalnych uwielbień, widowiska typu „światło i dźwięk” są stałym elementem nabożeństw i spotkań modlitewnych. Muzyka w pentekostalizmie zaczyna odgrywać zdecydowanie dominującą rolę w budowaniu doświadczenia duchowego.

Typowa dla nowej duchowości jest również pentekostalna opowieść o nieustannej przemianie. Wstępując na ścieżkę duchowego rozwoju, zielonoświątkowcy oczekują zmian swojej indywidualnej rzeczywistości również w wymiarze fizycznym czy ekonomicznym (np. „moje nawrócenie uleczyło mnie, moje małżeństwo i zakończyło wszystkie moje problemy, w tym kłopoty w pracy”). Kolejnym punktem łączącym mistykę pentekostalną z nową duchowością jest wykorzystywanie nowych mediów dla popularyzacji określonych idei i zachowań oraz popularyzacja tych idei w niezwykle atrakcyjnej, ciekawej formie (książki dla młodzieży opisujące duchowy wymiar walki z siłami demonicznymi pisane w konwencji fantasy bądź, co jeszcze bardziej wiąże mistykę pentekostalną z kulturą popularną, odczytywanie gotowych form popkultury, np. trylogii filmowej „Władca pierścieni” poprzez optykę własnych doświadczeń religijnych i porównywanie osobistych

⁹ Szerzej w: P. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, op.cit., s. 175-209. Por. P. Heelas, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford 2008.

¹⁰ Z. Pasek, *Od religijności ku duchowości*, op.cit.

rozterek wierzącego z wędrówką w głąb Mordoru). Moje ustalenia zbieżne są z obserwacjami Katarzyny Krzan, która twierdzi, że „popularyzacja idei mistycznych stała się motorem chrześcijańskich ruchów reformacyjnych, sprawiła również, że mistyczny świat stymulacji stał się poniekąd taką samą rozrywką jak sporty ekstremalne”¹¹. Poszukiwania mistyczne są również pewnego rodzaju modą przenikającą do kultury masowej za pośrednictwem mediów. „Pisarze tacy jak Umberto Eco czy John Updike sugerują, że współczesna, zdominowana przez media kultura zwróciła nas z powrotem do średniowiecza, kiedy kościół dostarczał każdemu wyobrażeń o świętości, teraz robią to media, a nową formą świętości jest popularność”¹².

Członkowie wspólnot zielonoświątkowych traktują kulturę popularną jak medialną platformę pełną duchowych komunikatów, które można rozszyfrować dzięki właściwemu odkodowaniu (przykładem tego może być wymieniony w poprzednich rozdziałach przypadek rozumienia przez członków zboru „Wieczernik” reklamy nowego supermarketu jako komunikatu o nadchodzącym przebudzeniu). Według Krzan: „kultura postmodernistyczna jest gigantycznym medialnym «placem zabaw», gdzie wszystko może stać się przedmiotem rozrywki. Jednak nie wszyscy chcą brać udział w tego typu zabawie, poszukując w małych lokalnych społecznościach autentycznie przejawiającego się sacrum”¹³. Społeczności, których dobrym przykładem są zielonoświątkowe zbory, hołdują opozycji fundamentalizm – globalizm, która zaznacza się w wielu sferach ich życia. Według Philipa Sheldrake’a:

Krytycy zawsze oskarżali ruchy charyzmatyczne o naiwne, literalne rozumienie Biblii oraz konserwatyzm religijny, który rzutował na społeczne tło klasy średniej. Jednakże rzeczywistość jest o wiele bardziej złożona. Ogólnie ruch charyzmatyczny może być rozumiany jako doświadczalna reakcja na tradycyjny, sformalizowany kult i suche, intelektualne traktowanie wiary. Ruch charyzmatyczny daje ponadto dostęp do źródła autorytetu (Ducha Świętego) i bezpieczeństwa w okresie zamętu i desemantyzacji kultury Zachodu. Ruch charyzmatyczny silnie podkreśla realność miłości Boga i różnorodność rozmaitych doświadczeń płynących od Ducha Świętego, gwarantując ludziom, że obecność Boga i miłość są obecne, potężne i aktywne w tym dokładnie momencie rzeczywistości/historii. Ruch charyzmatyczny był liberalny pod względem emocji i doświadczenia¹⁴.

¹¹ K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop*, Warszawa 2008, s. 199.

¹² D. Cupitt, *Po Bogu. O przyszłości religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998, s. 10.

¹³ K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop*, op.cit., s. 206.

¹⁴ P. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, op.cit., s. 203.

Najbardziej specyficzną cechą mistyki pentekostalnej jest paradoksalny stosunek członków wspólnot zielonoświątkowych do mistycyzmu. Pomimo że doświadczenia religijne wyznawców noszą wszelkie znamiona i cechy dystynktywne przeżyć mistycznych, każde bezpośrednie nawiązanie do tematu mistyki w życiu członków zboru spotyka się z gwałtowną reakcją i zaprzeczeniem pytanym respondentów. Wynika to głównie z opisywanych w drugim i trzecim rozdziale tej książki problemów z dokładnym dookreśleniem zjawiska mistycyzmu. Polscy zielonoświątkowcy zwykle bardzo słabo orientują się w tradycji chrześcijańskiej mistyki. Jest to m.in. powodem ich odżegnywania się od katolickich doświadczeń mistycznych.

Reasumując, wspólnoty pentekostalne, opowiadając o doświadczeniach mistycznych, używają własnego języka religijnego, w którym unikają określenia „mistyka” bądź „mistik”. Jest to język zawierający wiele metafor dotyczących konfliktu między sferami demonicznych i Bożym wpływem, pełen leksyki militarnej i metafor walki i zwycięstwa (np. określanie osoby należącej do wspólnoty modlitewnej jako „komandos”). W kazaniach pastorów pojawiają się odniesienia do poetyki znanej z serii *Space Marines*, *Gwiezdne Wojny* czy wspomniana już trylogia *Władca pierścieni*. Osoba z zewnątrz, nienależąca do wspólnoty, może mieć problem z właściwym odkodowaniem takiego przekazu. Używa się szeroko współczesnej terminologii czy też „żargonu” naukowego, można mówić o swoistej „technologizacji” języka sacrum, czego przykładem może być obszernie omawiany przypadek Todda Bentleya (Bentley o swoim doświadczeniu mistycznym opowiada w kategoriach jednocześnie religijnych i naukowych, nie wprowadzając rozróżnienia na sferę nauki i wiary, które w jego narracji płynnie się przenikają, tworząc spójną całość).

Najważniejsza funkcja, jaką mistycyzm pełni w życiu wspólnoty pentekostalnej, to umacnianie poczucia wspólnoty i jedności zboru poprzez dążenie do takiego kierowania rozwojem duchowym jednostki, aby była ona zdolna do przeżycia stanu mistycznego. Kiedy podczas uwielbienia jedna z osób należących do wspólnoty przeżywa doświadczenie mistyczne, staje się ono wspólnym doświadczeniem, ponieważ pod wpływem pierwszego mistyka „budzą się” kolejni wierni. Wspólnota cały czas mobilizuje pojedynczych członków zboru do takich doświadczeń, gdyż każde jednostkowe przeżycie jedności z Bogiem otwiera drogę do wspólnego, silniejszego doświadczenia, wzbogacającego wszystkich wiernych i zbor. Wygłaszane świadectwa tego typu mobilizują pojedynczych człon-

ków kongregacji do ciągłego duchowego rozwoju, ponieważ ewentualne zaniedbanie mogłoby spowodować utratę poczucia jedności ze wspólnotą i zanik możliwości doświadczania przeżyć mistycznych.

Członkowie różnych zborów, spotykając się na spotkaniach modlitewnych, dążą do potęgowania tego typu przeżyć przez różnorodne praktyki mogące ułatwić wiernym wejście w stany mistyczne. Ich wachlarz jest szeroki, poczynając od deprywacji sensorycznej lub też – odwrotnie – dostarczania nadmiaru bodźców jednostce (służą temu określona muzyka, światło, długotrwała modlitwa, medytacja i taniec).

Wspólnoty dążą do zbudowania poczucia jedności także z powodu krytycznego odbioru mniejszości pentekostalnej w społeczeństwie polskim. Wierni postrzegani są często jako „sekcjarze” lub uważa się ich za osoby niezwiązane z tradycją chrześcijańską (problemem dla tego środowiska jest też kulturowa kalka Polak – Katolik – Patriota). Jako mniejszość, zielonoświątkowcy kierują się zatem w stronę doświadczeń duchowych, które rekompensowałyby poczucie napięcia wobec większości społeczeństwa. Pentekostalne doświadczenie mistyczne jest też ściśle związane z określonym kryzysem wartości, którego doświadcza część „letnich”, „niedzielných” czy kulturowych chrześcijan. Mistycyzm zyskał na popularności pod koniec XIX wieku, kiedy panował scjentyzm oraz wiara w osiągnięcia nauki. Wraz z ich rozwojem dynamicznie rozwijał się także ruch zielonoświątkowy. Razem z umasowieniem kultury następowało wówczas umasowienie mistyki – to okres przełomu XIX i XX wieku. Analogiczne zjawisko miało miejsce w latach 60. XX wieku w okresie kontrkultury, bowiem również początki ruchu charyzmatycznego można wiązać z chrześcijańską reakcją na powstanie nowej duchowości i New Age.

Podporządkowanie rytuału i liturgii zielonoświątkowej doświadczeniom mistycznym stanowi ważny element pentekostalnej mistyki. W analizowanych tekstach znajdujemy przekonania mówiące o tym, że każdy członek wspólnoty otrzymujący „chrzest w Duchu” wchodzi na drogę „nowego, przemienionego życia”, a jego biografia ma być odtąd zorientowana na stałe doświadczenie mistyczne. Doświadczenia religijne zielonoświątkowców zaprzeczają obiegowym opiniom o tego typu praktykach. Permanentne i trwałe przeżycie mistyczne stawia pod znakiem zapytania pogląd o „krótkotrwałych” i „chwilowych” doznaniach mistyków opisany w klasycznych definicjach mistyki (np. definicja Williama Jamesa).

Co ciekawe, doświadczenia takie występują w czasie dużych spotkań religijnych (w języku religijnym oddaje to określenie „rozlanie Ducha”, np. Przebudzenie w Lakeland, Azusa Street, jak też w pojedynczej zielonoświątkowej rodzinie) Jak mówi Bill Subritzky:

piętnaście lat temu zostałem ochrzczony w Duchu Świętym i otrzymałem dar języków, moja żona i czwórka moich dzieci doświadczyła tego w tym samym czasie. Nasze małżeństwo zostało natychmiast uleczone, jak również moje relacje z moimi dziećmi. Duch Święty od razu przekonał mnie i moją żonę, że potrzebujemy zapoczątkować spotkania modlitewne w naszym domu¹⁵.

Zielonoświątkowe doświadczenie mistyczne jest osią, wokół której zorganizowana jest wszelka aktywność zielonoświątkowca, a poszczególne Dary Ducha można uznać za kolejne stopnie duchowego wtajemniczenia. Są one pomocą w sytuacjach kryzysowych, w momentach najcięższych tragedii życiowych.

Rozdzielenie zielonoświątkowych stanów ekstatycznych od przeżyć mistycznych może okazać się trudne, oba zjawiska wszak łączą się ze sobą. Przyjąłem w tej książce, że ekstaza obserwowana podczas zielonoświątkowych rytuałów była zazwyczaj formą fizycznego uzewnętrzniania się stanów mistycznych. Rytuał religijny zielonoświątkowców, co opisywałem szerzej w rozdziale trzecim, jest łączeniem deprywacji sensorycznej (długotrwałe, nocne modlitwy, trwanie w ekstatycznym pobudzeniu przez śpiew tych samych słów) lub, odwrotnie, przebudźcowania (kolor, dźwięk, taniec, emocja). W obu przypadkach jest on nakierowany na celowe pobudzenie jednostki do przeżycia, wraz z całą grupą, intensywnych doświadczeń, w których stan ekstazy religijnej może bardzo łatwo przemienić się w przeżycie mistyczne.

Mistycyzm pentekostalny opiera się na stwierdzeniu, które można uznać za streszczenie zielonoświątkowej postawy – wierzę, ponieważ doświadczam. Oznacza ono prymarność doświadczenia nad refleksją i samym aktem wiary. Są one tak ściśle zespolone, że trudno je rozdzielić. Biorąc pod uwagę wnioski płynące z poprzednich rozdziałów, mogę zaryzykować stwierdzenie, że stany mistyczne są również jedną z form przeżywania wiary przez pentekostalne wspólnoty. W zborach zielonoświątkowych oprócz pozytywnych rezultatów płynących z pentekostalnej mistyki pojawia się też

¹⁵ B. Subritzky, *How to Receive the Baptism with the Holy Spirit*, op.cit.

kwestia negatywnych emocji podczas doświadczeń mistycznych. Relacjonując swoje wizje, zielonoświątkowcy opisują spotkania z ludźmi, którzy za życia podawali się za nowo narodzonych członków zboru, teraz zaś „mają cierpieć w odrażających warunkach, skazani na wieczne potępienie”. Tego typu opisy można uznać za reakcję na tendencję do obniżania standardów moralności danej grupy lub, szerzej, społeczeństwa. Wywierany w ten sposób nacisk ze strony bardziej zaangażowanej w praktyki religijne mniejszości „reguluje” liczebność zielonoświątkowych formacji. Nowi członkowie zborów charyzmatycznych są „formowani”, by osiągnąć możliwość przeżywania stanów ekstatycznych i mistycznych doświadczeń (przykładem mogą być wszelkie warsztaty i szkolenia, np. prorockie). Osoby zmęczone lub rozczarowane tego typu modelem duchowości, nakierowanej na sny, wizje, ekstazę, radość, czy „zdobywanie Darów Ducha”, po prostu rezygnują z członkostwa w grupie, kierując się ku bardziej tradycyjnym nurtom Kościołów protestanckich. Bywa też, że osoby takie wracają do swoich wcześniejszych, katolickich wspólnot. Nie było moim zadaniem rozstrzygnięcie kwestii podatności danej jednostki na przeżycie mistyczne. Opis nawrócenia św. Pawła jest przykładem tego, że doświadczenie mistyczne może zawładnąć człowiekiem wbrew jego woli, życzeniu i temu, w co wierzy¹⁶. Takim samym problemem dla badacza jest fakt objawienia się np. Buddy chrześcijańskiemu mnichowi z kręgu kultury europejskiej, który, przynajmniej teoretycznie, powinien widzieć anioły¹⁷. Jednostki, które są mniej podatne na stany ekstatyczne i odrzucają codzienną mistykę w życiu zboru, szukają innej niż zielonoświątkowa drogi w świecie religii. Natomiast osiągniętych życiowych doświadczeń wierzącego członka zielonoświątkowego zboru pozostaje właśnie doświadczenie mistyczne i ekstatyczna duchowość.

Pragnienie przeżywania tego typu doświadczeń religijnych oddaje dobrze Mieczysław Gogacz, pisząc:

Czytając literaturę mistyczną, zastanawiałem się, dlaczego niektórzy ludzie mają doświadczenie mistyczne; doszedłem do wniosku, że ich tęsknota za Bogiem jest tego typu, że przedłużając się zniszczyłaby ich organizm. I Bóg litując się nad cierpieniem tęsknoty tych osób, zakochanych tak głęboko w Bogu, jawi im się bezpośrednio w doświadczeniu mistycznym, żeby mogli po prostu żyć¹⁸.

¹⁶ Ch. Bernard, *Święty Paweł mistyk i apostoł*, op.cit., s. 77-83.

¹⁷ P. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, op.cit., s. 184

¹⁸ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*, op.cit., s. 104.

Pierwszym krokiem umożliwiającym, zdaniem zielonoświątkowców, tego typu przeżycia jest nowe narodzenie, którego naturalnym dopełnieniem jest przyjęcie osobistego zbawienia. Nowe narodzenie wiąże się, według zielonoświątkowców, nie tylko z rozpoczęciem innej egzystencji „na planie duchowym”, lecz również z naprawą świeckiego wymiaru życia jednostki przy pomocy i współudziale „realnie doświadczanego Ducha Świętego”. Dzięki nowemu narodzeniu i przyjęciu osobistego zbawienia wierni mogą rozwiązywać różne problemy życiowe i osobiste, o czym wspominali respondenci cytowani w poprzednich rozdziałach książki (Duch Święty rozwiązuje kłopoty ze sferą emocjonalną, problemy małżeńskie, leczy z alkoholizmu itd.). Charyzmaty są dla wiernego „bramą” otwierającą możliwość „bardziej intymnego i realnego kontaktu z Bogiem” oraz potwierdzeniem słuszności wcześniej obranej drogi życiowej. Bywa, że nawet krótka, czasowa obecność jakiegoś daru rozwiązuje długotrwały kryzys życiowy. Dary Ducha są dla zielonoświątkowców przede wszystkim dowodem na ich jedność z pierwotną wspólnotą chrześcijańską, której członkowie prorokowali, uzdrawiali i wyganiaли demony dzięki „łasce Ducha”. Poszczególne dary mogą w pentekostalnej interpretacji rozciągać się na każdą sferę życia, a ich liczba może być praktycznie nieograniczona.

Zielonoświątkowy mistycyzm codzienny, który jest udziałem zarówno poszczególnych wiernych, jak i religijnej grupy jako całości, wyznacza przeciętnemu członkowi wspólnoty jasną drogę życiową nakierowaną na duchowe doświadczenie spotkania z sacrum. Mistycyzm pentekostalny byłby więc urzeczywistnieniem ideału „duchowej rewolucji”, o której Robert Fuller napisał:

Czym jest duchowa rewolucja? Jest to spontaniczny ruch w społeczeństwie, nowe zainteresowanie rzeczywistością ducha i jego uzdrawiającym wpływem na życie, zdrowie, wspólnotę i dobrobyt. To nasze własne, zsekularyzowane społeczeństwo zdało sobie sprawę, że zmierza donikąd i musi zreformować się w głębokim, pierwotnym źródle, źródle, które leży poza ludzkością i, co ironiczne, jest u samego korzenia naszych doświadczeń. To nasze rozpoznanie, że wydorosłeliśmy z ideałów i wartości wczesnej ery technologizacji, kiedy spoglądano na jednostkę jako na rodzaj mniej lub bardziej wydajnej maszyny. Teraz musimy przewartościować nasze koncepcje życia, społeczeństw oraz postępu, zachowując zdobycze, które oferuje nam nauka i technologia¹⁹.

¹⁹ Cytat za: D. Tacey, *The Spirituality Revolution...*, op.cit., s. 1.

Literatura cytowana

Źródła drukowane

- Adamczak Tadeusz, *Powtórne narodziny*, Gorzów Wielkopolski 2003.
- Amorth Gabriele, *Nowe wyznania egzorcysty*, tłum. Władysława Zasiura, Częstochowa 1998.
- Anderson Neil, *Droga przez ciemności. Rozpoznawanie Bożego prowadzenia w epoce New Age*, tłum. Robert Jankowski, Lublin 1993.
- Anderson Neil, *Kruszący kajdany*, tłum. Andrzej Gandecki, Lublin 1992.
- Anderson Neil, *Zwycięstwo nad ciemnością*, tłum. Andrzej Gandecki, Lublin 1992.
- Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, tłum. Andrzej Lam, Opole-Warszawa 2003.
- Arthur William, *The Tongue of Fire*, London 1856.
- Barwik Mirosław, *Księga „Wychodzenia za dnia”*, Warszawa 2009.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Apokryfami*, BiZTB [tzw. Biblia Warszawska – BW], Warszawa 1990.
- Bickle Mike, *Rozwój sfery proroczej*, tłum. Bożena Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2008.
- Boehme Jacob, *Aurora, czyli Jutrzenka o poranku*, tłum. Andrzej Pańta, Zgorzelec 1998.
- Boehme Jacob, *Ponowne narodziny*, tłum. Jerzy Kałużny i Andrzej Pańta, Poznań 1993.
- Bonawentura św., *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984.
- Boyd Gregory, *God at War*, Downers Grove 1997.

- Cahill Mark, *Za ostatnim uderzeniem serca*, tłum. Marta Balon, Wrocław 2008.
- Catéch Ses, t. II: *Sources Chrétiennes*: 104, Paris 1964.
- Cegiełka Franciszek, *Siostra Faustyna Szafarka Miłosierdzia Bożego*, Londyn-Warszawa 2003.
- Chavda Mahesh, *Tylko miłość sprawia cuda*, tłum. Olga Pomałęcka, Gorzów Wielkopolski 2007.
- Chrzanowska Alicja, *Rytuały ochronne, czyli jak korzystać z tajemnych sił natury*, Białystok 2002.
- Comfort Ray, *Najlepiej strzeżony sekret piekła*, tłum. Robert Cebula, Wrocław 2006.
- Franck Sebastian, *Paradoxa*, Pforzheim 1558.
- Frangipane Francis, *Boży Plan wyzwolenia Miast z Ciemności – Dom Pana*, tłum. Bożena Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2001.
- Goll James, *Język snów*, tłum. Iwona Dreger, Wrocław 2011.
- Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, red. R. Popowski i M. Wojciechowski, Warszawa 1993.
- Grubb Norman, *Rees Howells – Wstawiennik*, tłum. Bożena Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2004.
- Hagin Kenneth, *Wierzę w wizję*, tłum. Marek Piszczek, Szczecin 2009.
- Harper Michael, *Chodzenie w Duchu Świętym*, Londyn (b.r.w.).
- Herzog David, *Inwazja chwały*, tłum. Ksenia Styczyńska, Wrocław 2012.
- Hunt Dave, *Plan Archontów*, tłum. Aleksandra Czwojdrak, Wrocław 1993.
- Hunt Dave, *Wybrani*, tłum. Aleksandra Czwojdrak, Wrocław 1998.
- Hunt Dave i McMahon Thomas, *Ameryka nowy uczeń czarnoksiężnika*, tłum. Aleksandra Czwojdrak, Warszawa 1994.
- Huxley Aldous, *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*, tłum. Piotr Kołyszko i Henryk Waniek, Warszawa 1991.
- Huxley Aldous, *Filozofia wieczysta*, tłum. Jerzy Prokopiuk i Krzysztof Środa, Warszawa 1989.
- Huxley Aldous, *The Perennial Philosophy*, New York 1944.
- Jan od Krzyża św., *Droga na górę Karmel*, tłum. Bernard Smyrak, Kraków 2001.
- Jan od Krzyża św., *Dziela*, tłum. Bernard Smyrak, Kraków 1998.
- Johnson Charles Albert, *The Frontier Camp Meeting*, Dallas 1955.
- Johnston William, *Mystical Theology – the Science of Love*, London 1996.
- Joyner Rick, *Ostatnia Bitwa*, tłum. Izabela Marzecka, Kielce 2004.
- Joyner Rick, *Pokonywanie czarów*, tłum. Dominika Czumakow, Kielce 2003.

- Joyner Rick, *Pokonywanie ducha ubóstwa*, tłum. Dominika Czumakow, Kielce 2003.
- Joyner Rick, *Pokonywanie oskarżyciela*, tłum. Dominika Czumakow, Kielce 2004.
- Joyner Rick, *Pokonywanie zamieszania*, tłum. Dominika Czumakow, Kielce 2006.
- Joyner Rick, *Powołanie*, tłum. Izabela Marzecka, Kielce 1999.
- Kinnaman Gary, *Pytania, które zadajesz*, tłum. Katarzyna Jarosz, Kraków 1992.
- Koch Kurt, *Jezus uzdrawia*, tłum. Jan Muranty, Warszawa 1986.
- Koch Kurt, *Pomiędzy wiarą a okultyzmem*, tłum. Jan Muranty, Warszawa 1987.
- Kowalska Faustyna, *Dzienniczek*, Kraków 1981.
- Kowalska Faustyna, *Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2001.
- Luter Marcin, *Dzieła łacińskie*, t. 1: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*, tłum. Lech Szczucki, Warszawa 1972.
- Luthers Werke*, t. 2, Berlin 1966.
- Luthers Werke*, t. 3, Berlin 1966.
- Luthers Werke*, t. 5, Berlin 1966.
- Luthers Werke*, t. 7, Berlin 1966.
- Martin Luthers Werke – Kritische Gesamtausgabe*, t. 1, Weimar 1883.
- McCormack Ian, *Przebłyśk wieczności*, tłum. Piotr Zaremba, Wrocław 2008.
- Meyer Joyce, *Bitwa o umysł*, tłum. Marek Piszczek, Szczecin 2009.
- Michaelson Johanna, *Piękna strona zła*, tłum. Magda Fuszarowa, Warszawa 1992.
- Michalski Marian, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1975.
- Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. Wiesław Szymona, Poznań 1986.
- Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. Wiesław Szymona, Poznań 1987.
- Moltmann Jürgen, *Spirit of Life*, Minneapolis 1992.
- Moody Raymond, *Życie po życiu*, tłum. Irena Doleżał-Nowicka, Poznań 2002.
- „Nasze Inspiracje” 2012, nr 2, red. A. Wieja, Ustroń.
- Onyekwere Godson, *Przebudzenie i Ty*, tłum. Elwira Syska, Choszczno 2002.
- Osteen John, *Burzenie warowni*, Warszawa 1971.
- Paracelsus, *Sztuka ognia. Filozofia hermetyczna*, tłum. Katarzyna Wójcik, Wrocław 2003.
- Patrologiae cursus completus. Series Latina*, oprac. J.P. Migne, Paris 1878-1890.
- Peretti Frank, *Nawiedzenie*, tłum. Małgorzata Bortnowska, Kraków 2007.
- Peretti Frank, *Prorok*, tłum. Mariusz Stowpiec, Warszawa 1996.
- Peretti Frank, *Przysięga*, tłum. Andrzej Wojtasik, Kraków 2007.

- Peretti Frank, *Synowie buntu*, tłum. Aleksandra Czwojdrak, Warszawa 1993.
- Peretti Frank, *Władcy ciemności*, tłum. Aleksandra Czwojdrak, Warszawa 1992.
- Piper Don, *90 Minutes in Heaven – a True Story of Death & Life*, Grand Rapids 2004.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* [tzw. Biblia Tysiąclecia – BT], Pallottinum, wyd. 5, Poznań 2000.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. Adam Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Potter Don, *Twarzą do ściany*, tłum. Magda Kwiecień, Kielce 2003.
- Prince Derek, *Błogosławieństwo czy przekleństwo – Wybór należy do ciebie!*, tłum. Bożena Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2008.
- Prince Derek, *Cele Pięćdziesiątnicy*, Lublin 1986.
- Prince Derek, *Demony wyrzucać będą*, tłum. Andrzej Cieślars, Lublin 1998.
- Prince Derek, *Fundamenty prawego życia*, tłum. Agnieszka Nikodem, Gorzów Wielkopolski 2007.
- Prince Derek, *Od Jordanu do Pięćdziesiątnicy*, tłum. Anna Kwapisz-Piasecka, Lublin 1986.
- Prince Derek, *Samodzielne studium Pisma Świętego*, Lublin 1986.
- Prince Derek i Prince Lydia, *Spotkanie w Jerozolimie*, tłum. Agnieszka Nikodem, Gorzów Wielkopolski 2009.
- Protestancka kultura słowa*, red. Z. Pasek, Kraków 2009.
- Pseudo Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. Maria Dzielska, Kraków 2005.
- Sareło Zbigniew, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego*, Warszawa 1992.
- Schlink Basilea, *Królestwo aniołów i demonów*, tłum. Erika Hiler, Wrocław 1994.
- Seamands David, *Uzdrowienie zranionych uczuć*, tłum. Jerzy Marcol, Kraków 1992.
- Sherrill John, *Oni mówią innymi językami*, tłum. Bożena Olechnowicz, Warszawa 1990.
- Sherrill John i Sherill Elisabeth, *Shakarian Demos – Najszczęśliwsi na świecie*, Warszawa 1987.
- Tauler Jan, *Kazania*, tłum. Wiesław Szymona, Poznań 1985.
- Tenney Tommy, *W pogoni za Bogiem*, tłum. Bożena Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski. 2005.
- Teresa od Jezusa św., *Dziela*, tłum. Henryk Kossowski, t. 1, Kraków 1987.
- Teresa od Jezusa św., *Sprawozdania duchowe*, tłum. Henryk Kossowski, Kraków 1995.

- Teresa od Jezusa św., *Twierdza wewnętrzna*, tłum. Henryk Kossowski, Kraków 2006.
- Ulonska Reinhold, *Dary Ducha Świętego – teoria i praktyka*, tłum. Marek Wólkiewicz, Kraków 1987.
- Vincent Alan, *Dobry bój wiary*, tłum. Bożena Olechnowicz, Gorzów Wielkopolski 2008.
- Wagner C. Peter, *Burzenie warowni w mieście*, tłum. Sylwia Budzińska, Kalisz 1997.
- Wagner C. Peter, *Modlitwa wojny duchowej*, tłum. Sylwia Budzińska, Kalisz 1997.
- Wilber Ken, *Jeden Smak. Przemyślenia nad integralną duchowością*, tłum. Henryk Smagacz, Warszawa 2000.
- Wilber Ken, *Niepodzielone. Wschodnie i zachodnie teorie rozwoju osobowości*, tłum. Tomasz Bieroń, Poznań 1996.
- Wimber John, *Ewangelizacja w mocy*, tłum. Bożena Olechnowicz, Kraków 1991.
- Wimber John i Springer Kevin, *Uzdrowianie z mocy*, tłum. Bożena Olechnowicz, Wrocław 1993.
- Yocum Bruce, *Dar proroctwa*, tłum. Adam Włodzimierz Miziołek, Warszawa 1983.
- Young William, *Chata*, tłum. Anna Reszka, Warszawa 2009.

Opracowania

- A Dictionary of Christian Spirituality*, red. G.S. Wakefield, London 1983.
- Abramowska Janina, *Powtórzenia i wybory*, Poznań 1995.
- Albert Karl, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. Józef Marzęcki, Kęty 2002.
- Albrecht Carl, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Mainz 1976.
- Almond Philip, *Mystical Experience and Religious Doctrine*, Berlin 1982.
- Altdeutsche und altniederländische Mystik*, red. K. Ruh, Darmstadt 1964.
- Alternate States of Consciousness*, red. N.E. Zinberg, New York 1977.
- Andreasen Nancy, *The Clinical Assessment of Thought, Language, and Conceptual Disorders*, „Archives of General Psychiatry” 1979, nr 36, s. 1325-1330.
- Anfänge der dialektischen Theologie*, red. J. Moltmann, t. 1, München 1985.

- Arbman Ernst, *Ecstasy or Religious Trance*, [w:] *The Experience of the Ecstasies and from the Psychological Point of View*, Norstedts 1970.
- Bainton Roland, *Tak oto stoję. Klasyczna biografia Marcina Lutra*, tłum. Wojciech Maj, Katowice 1995.
- Banaszak Marian, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1, Warszawa 2005.
- Baptist and Methodist Faiths in America*, red. J. Ingersoll i J.G. Melton, New York 2003.
- Barankiewicz Tomasz, *Biologiczny naturalizm w filozofii umysłu Johna R. Searle'a*, [w:] *Mózg i jego umysł*, red. W. Dziarnowska i A. Klawiter, „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu”, t. 2, Poznań 2006, s. 163-184.
- Bauman Zygmunt, *Ponowoczesne przygody ciała*, Toruń 1995.
- Beachy Alvin, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, „Bibliotheca Humanistica & Reformatoria” 17, Nieuwkoop 1977.
- Benedyktowicz Witold, *Reformatorski zwrot w teologii*, „Z Problemów Reformacji” 1994, nr 6, s. 5-11.
- Benz Ernst, *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*, München 1955.
- Bergson Henri, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. Piotr Kostyło, Kraków 1993.
- Bernard Charles, *Święty Paweł mistyk i apostoł*, tłum. Krzysztof Burski, Kraków 2009.
- Bevan Frances, *Three Friends of God. Records from the Lives of John Tauler, Nicholas of Basle, Henry Suso*, Grand Rapids 2000.
- Biedziak Paweł, *Szukając przywódcy*, „Chrześcijanin” 2010, nr 7-12, s. 44.
- Bielfeldt Dennis, *Deification as a Motif in Luther's Dictata*, „The Sixteenth Century Journal” 1997, t. 28, nr 2, s. 401-420.
- Bierdajew Mikołaj, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. Henryk Paprocki, Kęty 2001.
- Biografia a tożsamość narodowa*, red. M. Czyżewski, A. Piotrowski i A. Rokuszevska-Pawełek, Łódź, 1996.
- Bloch-Hoell Nils, *The Pentecostal Movement: Its Origin, Development and Distinctive Character*, New York 1964.
- Blumhofer Edith, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, Chicago 1993.
- Boles John, *The Great Revival: Beginnings of the Bible Belt*, Lexington 1996.
- Borowik Irena, *Charyzma a codzienność*, Kraków 1990.
- Borowik Irena, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997.

- Bouyer Louis, *Mystik – Zur Geschichte eines Wortes*, [w:] *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart 1987.
- Bouyer Louis, *Spiritualità protestante e anglicana*, Bologna 1972.
- Brain and Consciousness. *Proceedings of the First Annual ECPD International Workshop on Scientific Bases of Consciousness*, red. L. Rakić, G. Kostopoulos, D. Raković i D. Koruga, Belgrade 1997.
- Bremer Józef, *Jak to jest być świadomym*, Warszawa 2005.
- Brown Dale, *Understanding Pietism*, Grand Rapids, 1978.
- Brunecz Dariusz, *Kościół żywy – ks. Filip Jakub Spener – w 300. rocznicę śmierci*, „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 3, s. 14-16.
- Bruner Dale, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*, Grand Rapids 1970.
- Buber Martin, *Ekstatische Konfessionen*, Leipzig 1921.
- Buber Martin, *Ja i Ty*, tłum. Jan Dóktór, Warszawa 1992.
- Bułgakow Sergiusz, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. Henryk Paprocki, Białystok-Warszawa 1992.
- Bundy David, *Visions of Sanctification: Themes of Orthodoxy in the Methodist, Holiness and Pentecostal Traditions*, „Wesleyan Theological Journal” 2004, t. 39, s. 104-136.
- Cairns Earle, *Z chrześcijaństwem przez wieki*, tłum. Ryszard Ślapiak, Katowice 2003.
- Cała Alina, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.
- Campbell Bob, *Baptism in the Holy Spirit: Command or Option?*, Monroeville 1973.
- Cantor Geoffrey, *Quakers, Jews, and Science – Religious Responses to Modernity and the Sciences in Britain, 1650–1900*, Oxford 2005.
- Carmody Denise i Carmody John, *Mysticism: Holiness East and West*, Oxford 1996.
- Carter Rita, *Tajemniczy świat umysłu*, tłum. Bogdan Kamiński, Poznań 1999.
- Cassirer Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. Bogdan Suchodolski, Warszawa 1971.
- Catholic Scholars *Dialogue with Luther*, red. J. Wicks, Chicago 1970.
- Chojnacki Władysław, *Zbory polsko-ewangelickie w byłych Prusach Wschodnich w XVI – XVIII w.*, „Reformacja w Polsce”, XII (1953-1955), Warszawa 1956, s. 303-412.
- Christ in East and West*, red. P. Fries i T. Nersoyan, Macon 1987.
- Christensen Michael, *Theosis and Sanctification: John Wesley's Reformulation of a Patristic Doctrine*, „Wesleyan Theological Journal” 1996, t. 31, nr 2, s. 71-94.

- Christenson Larry, *Speaking in Tongues*, Minneapolis 1968.
- Chromiński Rafał, *Mój rock z Jezusem*, „Słowo” 1996, 7–9 VI, s. 5.
- Chudzik Anna, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002.
- Cieśla-Korytowska Maria, *Romantyczna poezja mistyczna*, Kraków 1989.
- Cleeremans Axel, *Computational Correlates of Consciousness*, „Progress in Brain Research” 2005, t.150, s. 81-98.
- Conkin Paul, *Cane Ridge: America's Pentecost*, London 1990.
- Conkin Paul, *Patterns of Unorthodoxy: American Originals*, „First Things” 1998, nr 83, s. 45-52.
- Corazza Ornella, *Near-Death Experiences: Exploring the Mind-Body Connection*, New York 2008.
- Courth Franz, *Doświadczenie jako pojęcie teologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1984, nr 3, s. 67-68.
- Cox Harvey, *Fire from Heaven – the Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*, Reading 1995.
- Cupitt Don, *Po Bogu. O przyszłości religii*, tłum. Piotr Sitarski, Warszawa 1998.
- Czachowski Hubert, *Współczesne objawienia maryjne – religijność ludowa pomiędzy teologią a magią*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1999, nr 3, s. 208.
- Czajko Edward, *Duchowe dary łaski*, Warszawa 2004.
- Czajko Edward, *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce*, Warszawa 1991.
- Czajko Edward, *Ruch zielonoświątkowy*, „Chrześcijanin” 1983, nr 1.
- Czajko Edward, *Ruch zielonoświątkowy*, „Rocznik Teologiczny” ChAT 1970, z. 1, s. 31-57.
- Czajko Edward, *Ruch zielonoświątkowy: Głosolalia*, „Kalendarz Ekumeniczny” 2002, Lublin-Sandomierz 2002, s. 18-22.
- Czajko Edward, *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny*, „Kalendarz Chrześcijanina” 1977, s. 49-61.
- Czapla Paweł, *Fenomen doświadczenia mistycznego*, Kraków 2011.
- Czarnowski Stefan, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956.
- Człowiek między rzeczywistością realną a wirtualną*, red. J. Węglarz, Poznań 2006.
- Człowiek wobec świata na przełomie wieków*, red. M. Kudelska, Kraków 2001.
- Dandelion Pink, *The Quakers*, Oxford 2008.
- Davis Kenneth, *Anabaptism and Ascetism: A Study in Intellectual Origins*, Scottsdale 1974.

- Dayton Donald, *Theological Roots of Pentecostalism*, Peabody 1988.
- Decot Rolf, *Mała historia reformacji w Niemczech*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 2007.
- Delmanowicz Darek, *Kochajmy katolików*, „Chrześcijanin” 2010, nr 7-12, s. 9-11.
- Dębiec Jacek, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Kraków 2000.
- Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970–1986*, red. H. Kamppuri, Helsinki 1986.
- Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, red. S. Burgess i G. McGee, Grand Rapids 2002.
- Die Reformation und ihre Aussenseiter*, red. I. Dingel, Göttingen 1997.
- Dixon Scott, *Protestants: A History from Wittenberg to Pennsylvania 1517–1740*, Oxford 2010.
- Dobroczyński Bartłomiej, *Ciemna strona psychiki*, Kraków 1994.
- Dobroczyński Bartłomiej, *Ekstaza czyli odpoczynek od siebie*, „List” 2008, nr 5, s. 10-19.
- Dobroczyński Bartłomiej, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Kraków 2005.
- Dobroczyński Bartłomiej, *Wyjdź z siebie*, „Charaktery” 2005, nr 5, s. 8-12.
- Domański Juliusz, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Warszawa 2001.
- Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, Filozofia Religii, t. 4, Poznań 2008.
- Drury Nevill, *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*, tłum. Henryk Smagacz, Poznań 1995.
- Duchowy rozwój człowieka*, red. P. Socha, Kraków 2000.
- Dudek Zenon, *Psychologia integralna Junga*, Warszawa 1995.
- Durkheim Émile, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. Anna Zadrożyńska, Warszawa 1990.
- Du Plessis David, *Mister Pentecost*, tłum. Bożena Olechnowicz, Warszawa 1994.
- Du Plessis David, *The Spirit Bade Me Go*, Plainfield 1970.
- Dzidek Tadeusz, *Mistrzowie Teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998.
- Edwards Mark, *Luther and the False Brethren*, Stanford 1975.
- Edwards Rem Blanchard, *Reason and Religion*, New York 1972.
- Eliade Mircea, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. Krzysztof Kocjan, Kraków 1997.

- Eliade Mircea, *Kowale i alchemicy*, tłum. Andrzej Leder, Warszawa 1993.
- Eliade Mircea, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. Krzysztof Kocjan, Warszawa 1994.
- Eliade Mircea, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz Kowalski, Warszawa 2000.
- Elton Geoffrey, *Die europäische Reformation: mit oder ohne Luther*, [w:] *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, Tübingen 1986, t. 16, s. 43-57.
- Encyclopedia of Christian Theology*, red. J.Y. Lacoste, t. 1, New York 2005.
- Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, red. R.A. Landes, New York 2000.
- Encyclopedia of Protestantism*, red. J. Gordon Melton, New York 2005.
- Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones, t. 4, New York 2005.
- Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones, t. 9, New York 2005.
- Encyclopedia of Religion, Communication and Media*, red. D.A. Stout, New York 2006.
- Encyklopedia Wrocławia*, red. J. Harasimowicz, Wrocław 2000.
- Enzyklopädie Deutscher Geschichte*, red. H.R. Schmidt, t. 12, München 1992.
- Enzyklopädie Deutscher Geschichte*, red. H.J. Goertz, t. 20, München 1993.
- Engelking Anna, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.
- Enkelmann Nikolaus, *Charyzma*, tłum. Hanna Elżbieta Pawłowska, Warszawa 2000.
- Erb Peter, *Johann Arndt: True Christianity*, New York 1979.
- Estep William Roscoe, *Anabaptyści*, tłum. Konstanty Wiazowski, Warszawa 2009.
- Estep William Roscoe, *The Anabaptist Story*, Grand Rapids 1975.
- Evdokimov Paul, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, tłum. Alina Liduchowska, Kraków 1996.
- Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology*, red. R. Valle i S. Halling, New York 1989.
- Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, red. K.J. Collins, Grand Rapids 2000.
- Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sójka i R. Koschany, Poznań 2006.
- Finger Thomas, *Anabaptism and Eastern Orthodoxy: Some Unexpected Similarities*, „Journal of Ecumenical Studies” 1994, t. 31, s. 76-91.
- Flogaus Reinhard, *Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Bewegung?*, Berlin 1998.
- Forman Robert, *Mysticism, Mind, Consciousness*, New York 1999.

- Forman Robert, *Of Deserts and Doors: Methodology of the Study of Mysticism*, „Sophia” 1993, t. 32, nr 1, s. 31.
- Forman Robert, *Of Heapers, Splitters and Academic Woodpiles in the Study of Intense Religious Experiences*, „Sophia” 1996, t. 35, nr 1, s. 82.
- Forman Robert, *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology and Philosophy*, New York 1998.
- Forman Robert, *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Oxford 1997.
- Fox Mark, *Through the Valley of the Shadow of Death – Religion, Spirituality and the Near-death Experience*, New York 2003.
- Freeman Anthony, *The Science of Consciousness: Non-locality of Mind*, „The Journal of Consciousness Studies” 1994, t. 1, nr 2, s. 283-284.
- Fremantle Anne, *The Protestant Mystics*, Boston 1964.
- Friesen Abraham, *Thomas Müntzer, a Destroyer of the Godless: The Making of a Sixteenth Century Religious Revolutionary*, Berkeley 1990.
- From Mystical Moment to Therapeutic Method*, „Pastoral Psychology” 1999, t. 48, nr 1, s. 23-44.
- Funkcje języka i wypowiedzi*, Język a Kultura, t. 4, red. J. Bartmiński i R. Grzegorzewska, Wrocław 1991.
- Gajewski Wojciech, *Dynamika ewangelikalizmu polskiego. Krytyczne spojrzenie z uwzględnieniem perspektywy pentekostalnej*, [w:] *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T. Zieliński, Warszawa – Katowice 2004.
- Gee Donald, *Co do darów duchowych...*, „Kalendarz Chrześcijanina” 1973, s. 274.
- Giedroń Karol, *Psychologia doświadczenia religijnego*, „Nomos” 2007, nr 57/58, s. 141-144.
- Girgensohn Karl, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Gütersloh 1921.
- Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, red. W.A. Dyrness, V.M. Kärkkäinen i J.F. Martinez, Downers Grove 2008.
- Glock Charles i Stark Rodney, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965.
- Głąz Stanisław, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998.
- Goffman Erving, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena i Paweł Śpiewakowie, Warszawa 1981.
- Goffman Erving, *Rytuał interakcyjny*, tłum. Alina Sulżycka, Warszawa 2006.
- Gogacz Mieczysław, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985.
- Gordon James, *Evangelical Spirituality. From the Wesleys to John Stott*, London 1991.

- Gottes Reich und menschliche Freiheit*, red. J. Ringleben, Göttingen 1990.
- Górski Karol, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*, cz. 1, Lublin 1962.
- Greimas Algirdas, *Of Gods and Men*, Bloomington-Indianapolis 1992.
- Gresham Charles, *Teologia XX wieku*, tłum. Krzysztof Pawłusiów, Warszawa 1999.
- Grodziński Eugeniusz, *Wypowiedzi performatywne*, Wrocław 1983.
- Grof Stanislav, *Najdalsza podróż*, tłum. Maciej Lorenc i Dariusz Misiuna, Warszawa 2010.
- Grom Bernhard, *Psychologia religii*, tłum. Henryk Machoń, Kraków 2009.
- Grotowska Stella, *Religijność subiektywna*, Kraków 1999.
- Grün Anselm i Assländer Friedrich, *Jak kierować ludźmi? Duchowość w Biznesie*, tłum. Małgorzata Witwicka, Kraków 2009.
- Grzymała-Moszczyńska Halina, *Psychologia religii (wybór tekstów)*, cz. 2, Kraków 1986.
- Grzymała-Moszczyńska Halina, *Psychologia religii. Wybrane zagadnienia*, Kraków 1991.
- Haas Alois, *Luther und die Mystik*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1986, nr 60, s. 177-207.
- Handbook of States of Consciousness*, red. B.B Wolman i M. Ullman, New York 1986.
- Harmless William, *Mystics*, Oxford 2008.
- Harner Michael, *Droga Szamana*, tłum. Dagmara Chojnacka, Wrocław 2006.
- Harner Michael, *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford 1973.
- Hay David, *Religious Experience Today: Studying the Facts*, London 1990.
- Hearing Visions and Seeing Voices – Psychological Aspects of Biblical Concepts and Personalities*, red. G. Glas, M.H. Spero, P.J. Verhagen i H.M. van Praag, Dordrecht 2007.
- Heelas Paul, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford 2008.
- Hempton David, *Methodism: Empire of the Spirit*, London 2005.
- Heubach Joachim, *Luther und Theosis*, Ratzeburg 1990.
- Hillerbrand Hans, *Radical Tendencies in the Reformation*, Kirksville 1988.
- Hinlicky Paul i Mattox Mickey, *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom*, Cambridge 2010.
- Hitchcock John i Jones Rex, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminster 1976.

- Hlebowicz Adam, *Rock buntu czy dobrej nowiny?*, „Nie z tej ziemi” 1998, nr 3, s. 21.
- Hodge Charles, *Systematic Theology*, Grand Rapids 1940.
- Hoffman Bengt, *Hjärtats teologi*, Delsbo 1989.
- Hoffman Bengt, *Luther and the Mystics*, New York 1976.
- Hoffman Bengt, *On the Relationship between Mystical Faith and Moral Life in Luther's Thought*, „Bulletin Lutheran Theological Seminary” 1975, t. 55, nr 1, s. 21-35.
- Hoffman Bengt, *Theology of the Heart: The Role of Mysticism in the Theology of Martin Luther*, Minneapolis 1998.
- Höfding Harald, *Dzieje filozofii nowożytnej*, tłum. Adam Mahrburg, t. 1, Warszawa 1906.
- Hollenweger Walter, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969.
- Hollenweger Walter, *Handbuch der Pfingstbewegung*, Zürich 1965.
- Hollenweger Walter, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*, Peabody 1997.
- Horrigan Bonnie, *Shamanic Healing: We Are Not Alone. An Interview of Michael Harner*, „Shamanism” 1997, t. 10, nr 1.
- Huizinga Johan, *Jesień średniowiecza*, tłum. Tadeusz Brzostowski, Warszawa 1974.
- Idee i myśliciele*, red. I. Fiut, Kraków 2008.
- Jacobs Cindy, *Zdobędziesz bramy wroga*, tłum. Agnieszka Romankiewicz-Heck, Gorzów Wielkopolski 2003.
- James William, *Doświadczenia religijne*, tłum. Jan Hempel, Kraków 2001.
- James William, *On Some Hegelisms*, [w:] *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York 1956, s. 263-296.
- Jaspers Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1960.
- Jastrząb Dariusz, *Duchowy świat Dostojewskiego*, Kraków 2009.
- Jones Rufus, *The Influence of the Mystics on Martin Luther*, Whitefish 2005.
- Kakol Peter, *Is There More than One Kind of Non-constructed Mystical Experience? A Response to Forman's „Perennial Psychology”*, „Sophia” 2000, t. 39, nr 1, s. 64-75.
- Kärkkäinen Veli Matti, *The Ecumenical Potential of the Eastern Doctrine of Theosis: Emerging Convergences in Lutheran and Free Church Soteriologies*, referat wygłoszony w trakcie 28. dorocznej konferencji Towarzystwa Studiów Zielonoświątkowych, które odbyło się 11-13 marca 1999 roku w Springfield. Tekst w archiwum autora.

- Kärkkäinen Veli Matti, *Spiritus ubi vult spirat. Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue 1972-1989*, „Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft” 1998, t. 42.
- Kasper Walter, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.
- Katarzyna ze Sieny św., *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej nauki*, tłum. Leopold Staff, Poznań 1987.
- Keilbach Wilhelm, *Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens: Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung*, „Archiv für Religionspsychologie” 1971, nr 1, s. 137-158.
- Keilbach Wilhelm, *Religiöses Erleben*, München 1973.
- Kern Louis, *An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Victorian Utopias: The Shakers, the Mormons, and the Oneida Community*, Chapel Hill 1981.
- Kijewska Agnieszka, *Świat jako teofania: Eriugena-Kuzańczyk*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, nr 2, s. 33-50.
- Kimmel Monica, *Interpreting Mysticism*, Göteborg 2008.
- Kiwka Mirosław, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*, „Roczniki Filozoficzne” 2007, t. LV, nr 1.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994.
- Kłoczowski Jan Andrzej, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.
- Kłoczowski Jerzy, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.
- Knox Ronald, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*, Oxford 1950.
- Kołąkowski Leszek, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmarwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. Tadeusz Baszniak i Maciej Panufnik, Kraków 1988.
- Kołąkowski Leszek, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.
- Konecki Krzysztof, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Warszawa 2000.
- Kopaliński Władysław, *Słownik symboli*, Warszawa 2001.
- Kosian Józef, *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak, Daniel Czepko*, Wrocław 2001.
- Kostlevy William, *Holy Jumpers: Evangelicals and Radicals in Progressive Era America*, Oxford 2010.
- Kot Wiesław, *Jeżdżcy Ewangelii*, „Wprost” 1997, nr 20, s. 99.
- Koyré Alexandre, *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku*, tłum. Leszek Brogowski, Gdańsk 1995.

- Krzan Katarzyna, *Ekstaza w wersji pop*, Warszawa 2008.
- Kvale Steinar, *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*, tłum. Stanisław Zabielski, Białystok 2004.
- Kübler-Ross Elisabeth, *On Death and Dying*, New York 1969.
- Kultura jutra czyli Nowe Oświecenie*, red. J. Braun, Warszawa 2001.
- Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa-Tychyn 2005.
- Kurz zen. Mała ontologia japońska*, tłum. Michał Fostowicz-Zahorski i in., Wrocław 1992.
- Langer Otto, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987.
- Laska Pasterza 1999 – Wizje Boba Jonesa*, oprac. K. Davis, tłum. Wojciech Wołski, Wrocław 1999.
- Laski Marghanita, *Ecstasy: A Study of Some Secular and Religious Experiences*, Bloomington 1961.
- Leach Edmund i Greimas Algirdas, *Rytuał i narracja*, tłum. Anna Grzegorzczuk i Ewa Umińska-Plisenko, Warszawa 1989.
- Leksykon mistyki*, red. P. Dinzlbacher, Warszawa 2002.
- Leksykon symboli*, red. R. Jarosiński, Warszawa 1991.
- Levack Brian, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, tłum. Edward Rutkowski, Wrocław 1991.
- Lévy-Strauss Claude, *Mysł nieoswojona*, tłum. Andrzej Zajączkowski, Warszawa 2001.
- Lewis James, *UFOs and Popular Culture – An Encyclopedia of Contemporary Myth*, Santa Barbara 2000.
- Lindberg Carter, *The European Reformations*, Oxford 1996.
- Listkiewicz Piotr, *Mistycyzm, mistyczna gnoza, filozofia perenialna*, [w:] *Táo – droga i sposób życia*, Cockatoo 2005.
- Lossky Vladimir, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. Maria Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Lossky Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood 1976.
- Lotz David, *Ritschl and Luther*, Nashville 1974.
- Louth Andrew, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. Henryk Bednarek, Kraków 1997.
- Louth Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 2007.
- Lukoff David, *The Diagnosis of Mystical Experience with Psychotic Features*, „Journal of Transpersonal Psychology” 1985, t. 17, s. 155-181.

- Lukoff David, *Transpersonal Perspectives on Manic Psychosis: Visionary, Mystical and Creative States*, „Journal of Transpersonal Psychology” 1988, t. 20, s. 111-139.
- Lukoff David, Lu Francis i Turner R., *From Spiritual Emergency to Spiritual Problem: The Transpersonal Roots of the New DSM-IV Category*, „Journal of Humanistic Psychology” 1998, nr 38(2), s. 21-50.
- Luther's Works*, t.10: *First Lectures on the Psalms I: 1-75*, red. J.J. Pelikan, H.C. Oswald i H.T. Lehmann, Saint Louis 1999.
- Łoski Włodzimierz, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. Maria Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Machniak Jan, *Między pobożnością ludową a mistyką*, „List” 2009, nr 6, s. 15-19.
- Machoń Henryk, *Doświadczenie religijne w perspektywie interdyscyplinarnej i interkulturowej*, „Nomos” 2007, nr 57/58, s. 145-148.
- Machoń Henryk, *Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition: William James, Karl Girgensohns, Rudolf Ottas und Carl Gustav Jungs Psychologie des religiösen Erlebens*, München 2005.
- Malinowski Bronisław, *Ogrody koralowe i ich magia*, [w:] *Dziela*, t. 5, Warszawa 1987.
- Mannermaa Tuomo, *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums*, Neue Folge, t. 8, Hannover 1989.
- Mannermaa Tuomo, *Theosis as a Subject of Finnish Luther Research*, „Pro Ecclesia” IV, Winter 1994, s. 37-48.
- Markiewicz Barbara i Szymańska Beata, *Od mistycyzmu do symbolizmu*, Wrocław 1985.
- Maslow Abraham, *Religions, Values and Peak-Experiences*, Ohio 1964.
- McGinn Bernard i Ferris-McGinn Patricia, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. Ewa Nowakowska, Kraków 2008.
- McGinn Bernard, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, tłum. Sebastian Szymański, Kraków 2009.
- McGrath Alister, *Evangelicalism and the Future of Christianity*, London 1994.
- McGrath Alister, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 1987.
- McGregor Ross Hugh, *George Fox — A Christian Mystic*, Maigh Eo 2008.
- McGuckin Paul, *Symeon the New Theologian: The Practical and Theological Chapters and the Three Theological Discourses*, Kalamazoo 1982.
- McLaughlin Emmet, *Caspar Schwenckfeld, Reluctant Radical*, Yale 1986.

- McLaughlin Emmet, *The Freedom of Spirit, Social Privilege and Religious Dissent. Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, Baden-Baden, 1996.
- Mendez Ana, *Największe przykazanie*, wykład nr 2, tłum. Aneta Pietraszkiewicz, „The Morning Star. Edycja Polska” 2000, 2(10), s. 63.
- Merle d’Aubigne Jean Henri, *Historia Reformacji szesnastego wieku*, tłum. Jan Pindór, t. 3, Cieszyn 1886.
- Metzner Ralph, *Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and the Spirit of Nature*, New York 1999.
- Meyendorff John, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Kraków 2007.
- Mezzadri Luigi, Broveto Constanzo i in., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, tłum. Ewa Dobrzelecka, Kraków 2005.
- Migda Andrzej, *Egzorcyzm pentekostalny*, Warszawa 2010.
- Migda Andrzej, *Zmiana w duchowości w wyniku przeżyć na granicy śmierci*, „Nomos” 2007, nr 57-58, s. 103-113.
- Miller Donald i Yamamori Tetsunao, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley 2007.
- Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego, red. J. Baniak, *Filozofia Religii*, t. 5, Poznań 2009.
- Moen Ewa, *Duchowa wojna domowa*, „Chrześcijanin” 2000, nr 3-4, s. 8-11.
- Moen Ewa, *Gnostycyzm w charyzmatycznym wydaniu*, „Chrześcijanin” 2000, nr 1-2, s. 8-10.
- Mojsisch Burkhard, *Meister Eckhart: Analogy, Univocity and Unity*, Philadelphia 2001.
- Mudyń Krzysztof, *W poszukiwaniu prywatnych orientacji ontologicznych*, Kraków 2007.
- Mumper Sharon, *Where in the World is the Church Growing?*, „Christianity Today” 1986, nr 11, s. 17-21.
- Myers Gerald, *William James: Writings 1878-1899*, New York 1986.
- Mysticism and Philosophical Analysis*, red. S. Katz, Oxford 1978.
- Mysticism and Religious Traditions*, red. S. Katz, New York 1983.
- Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, wybór i oprac. L. Szczucki, Warszawa 1972.
- Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, Karmel Żywy, red. J.W. Gogola, t. 2, Kraków 2000.
- Newberg Andrew, *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*, Ballantine 2009.

- Newberg Andrew, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine 2001.
- Nosowski Zbigniew, *Karla Rahnera teologia codzienności*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1992, nr 2, s. 89-119.
- Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska i Z. Pasek, Kraków 2008.
- Nowak Tomasz, *Pospolite ruszenie ku chwale Bożej*, „RUaH” 2003, nr 23, s. 23.
- O definicjach i definiowaniu*, red. J. Bartmiński i R. Tokarczyk, Lublin 1991.
- Obłok niewiedzy*, tłum. Wojciech Unolt, Poznań 2001.
- O'Collins Gerald i Farrugia Edward, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, tłum. Jan Ożóg i Barbara Żak, Kraków 2002.
- Ohmann Richard, *Akty mowy a definicja literatury*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 2, tłum. Barbara Kowalik i Wiesław Krajka, s. 249-267.
- Olędzki Jacek i Hemka Andrzej, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 1, s. 9.
- Osuch Krzysztof, *Katolicki ruch charyzmatyczny. Twórca entuzjasm czy zarzewie konfliktu*, „Znak” 1977, nr 277-278, s. 839.
- Otto Rudolf, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, tłum. Tomasz Duliński, Warszawa 2000.
- Otto Rudolf, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. Bogdan Kupis, Wrocław 1993.
- Otto Rudolf, *Świętość*, tłum. Bogdan Kupis, Warszawa 1999.
- Otto Rudolf, *The Idea of the Holy*, London 1977.
- Otto Rudolf, *West-Östliche Mystik*, Gotha 1929.
- Otrzymanie Jego moc*, red. M. Babraj, Poznań 1986.
- Ökumene – Lexikon: Kirchen – Religionen – Bewegungen*, red. H. Krüger, Frankfurt 1987.
- Pahnke Walter, *Implications of LSD and Experimental Mysticism*, „Journal of Religion & Health” 1966, t. 5, s. 175-208.
- Pahnke Walter, *LSD and Religious Experience*, paper presented to a public symposium at Wesleyan University, marzec 1967. Tekst w archiwum autora.
- Pahnke Walter, *The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death*, „Psychedelic Review” 1971, t. 11. Tekst w archiwum autora.
- Palka Marek, *Doświadczenie religijne jako antycypacja stanów ante mortem*, „Nomos” 2007, nr 57/58, s. 86.
- Pasek Zbigniew, *Chrześcijaństwo entuzjastyczne*, „Rocznik Teologiczny” ChAT 1985, z. 2, s. 179-197.

- Pasek Zbigniew, *Katolicki Ruch Odnowy w Duchu Świętym*, „Chrześcijanin w Świecie” 1989, nr 3/186, s. 31-46.
- Pasek Zbigniew, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Kraków 2013.
- Pasek Zbigniew, *Pstrokate piękno. Szkice z historii duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 1999.
- Pasek Zbigniew, *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków 1992.
- Pasek Zbigniew, *Terminologia nauk ścisłych w tekstach wyznaniowych Nowych Ruchów Religijnych*, [w:] *Nie tylko Internet. Nowe media, przyroda i „technologie społeczne” a praktyki kulturowe*, red. J. Mucha, Kraków 2010, s. 309-319.
- Pasek Zbigniew, *Topika zbawienia w polskich kancjonalach ewangelikalnego protestantyzmu*, Kraków 2005.
- Pasek Zbigniew, *Wyznania wiary protestantyzmu. Wybór tekstów źródłowych*, Kraków 1999.
- Pasek Zbigniew, *Związek Stanowczych Chrześcijan. Studium historii idei religijnych*, Kraków 1993.
- Pasja w wizji wielkiej mistyczki i stygmatyczki Anny Katarzyny Emmerich*, tłum. Władysław Rakowski, Wrocław 2004.
- Pawluczuk Włodzimierz, *Potoczność i transcendencja. Transcendentalna intersubiektywność naszej codzienności*, Kraków 1994.
- Pawluczuk Włodzimierz, *Wiara a życie codzienne*, Kraków 1990.
- Pearlman Myer, *Doktryny biblijne*, tłum. Krzysztof Dubis, Suchacz 1998.
- Pentecostalism's Global Language: An Interview with Walter J. Hollenweger*, „Christianity Today” 1998, t. XVII, nr 2, s. 42.
- Percy Martyn, *The Morphology of Pilgrimage in the „Toronto Blessing”*, „Religion” 1998, nr 3, s. 281.
- Perrin David Brian, *Studying Christian Spirituality*, New York 2007.
- Piekarski Przemysław, *Droga odważnych*, niepublikowany maszynopis w archiwum autora.
- Pierwsi świadkowie*, tłum. Anna Świderkówna, Kraków 1998.
- Pietists: Selected Writings*, red. P.C. Erb, New York 1983.
- Piórczyński Józef, *Mistrz Eckhart: mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.
- Pisarek Walery, *Analiza zawartości prasy*, Kraków 1983.
- Piwowarski Władysław, *Wpływ uprzemysłowienia na tradycyjną religijność polską*, „Collectanea Theologica” 1978, nr 1, s. 6.
- Plecha Piotr, *Podążać za Bogiem*, „RUaH” 2004, nr 25, s. 43.
- Po drugiej stronie życia*, red. A. Marzycka, Wrocław 2009.

- Podstawowe pojęcia i problemy*, Język a Kultura, t. 1, red. J. Anusiewicz i J. Bartmiński, Wrocław 1991.
- Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2009.
- Poggius the Papist, *Hus the Heretic*, list 2, New York 2003.
- Polok Grzegorz, *W objęciach Ducha Świętego. Ruch Odnowy w Duchu Świętym w życiu Kościoła*, Bytom – Katowice-Murcki 2001.
- Poloma Margaret, *Main Street Mystics. The Toronto Blessing & Reviving Pentecostalism*, Walnut Creek 2003.
- „Pójdź, bądź moim światłem”. *Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, oprac. Brian Kolodiejchuk, tłum. Michał Romanek, Kraków 2010.
- Principe Walter, *Toward Defining Spirituality*, „Studies in Religion” 1983, 12/2, s. 127-141.
- Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane Stefanowi Żółkiewskiemu*, red. A. Brodzka i M. Hopfinger, Wrocław 1986.
- Protestantyzm i protestanci na Pomorzu*, red. J. Iluk i D. Mariańska, Gdańsk-Koszalin 1997.
- Proudfoot Wayne, *Religious Experience*, Berkeley 1986.
- Prusak Jacek, *Święty, mistyk czy wariat?*, „Rycerz Niepokalanej” 2009, nr 7-8, s. 202.
- Przedziwna to rzecz jest człowiek...*, Angelusa Silesiusa *myśl o jedności świata*, red. C. Lipiński, Wałbrzych 2005.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. Maria Dzielska, Kraków 1997.
- Psychologia religii*, red. H. Grzymała-Moszczyńska, Kraków 1986.
- Psychologia wierzeń religijnych*, red. K. Jankowski, Warszawa 1990.
- Rakestraw Robert, *An Evangelical Doctrine of Theosis*, „Journal of the Evangelical Society” 1997, 40/2, s. 257-269.
- Ramm Bernard, *An Evangelical Christology: Ecumenic and Historic*, Vancouver 1983.
- Ramm Bernard, *Them He Glorified. A Systematic Study of the Doctrine of Glorification*, Grand Rapids 1963.
- Ramsey Arthur Michael, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, New York 1949.
- Rawlings Maurice, *Beyond Death's Door*, Nashville 1978.
- Readings on Human Behavior. The Best of Science '80-'86*, red. A.L. Hammond i P.G. Zimbardo, Illinois 1983.
- Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, red. B. Hamm, B. Moeller i D. Wendebourg, Göttingen 1995.

- Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, t. 1, Warszawa 2001.
- Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, t. 3, Warszawa 2001.
- Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, t. 9, Warszawa 2001.
- Religie uniwersalistyczne*, red. J. Keller, Warszawa 1982.
- Religijność ludowa: ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983.
- Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, red. E. Bourguignon, Columbus 1973.
- Religion. The New Encyclopedia of Southern Culture*, red. S.S. Hill, Chapel Hill 2006.
- Religions of the World – A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, red. J.G. Melton i M. Baumann, Santa Barbara 2002.
- Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, red. F. Ricken, Stuttgart 2007.
- Riddell Peter i Riddell Beverly, *Anioły i demony w różnych religiach świata*, tłum. Marek Chojnacki, Kraków 2009.
- Ring Kenneth, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near Death Experience*, New York 1980.
- Ritschl Albrecht, *The Positive Development of the Doctrine*, Clifton 1966.
- Ritschl in Retrospect*, red. D. Jodock, Minneapolis 1995.
- Ritter Gerhard, *Luther. Gestalt und Symbol*, München 1925.
- Robichaux Kerry, *Becoming Like Theosist*, „Affirmation & Critique” 1998, t. IV, s. 53-57.
- Roob Alexander, *Alchemy and Mysticism*, Köln 2001.
- Rupp Gordon, *The Righteousness of God*, London 1953.
- Rybarczyk Edmund, *Beyond Salvation. Eastern Orthodoxy and Classical Pentecostalism on Becoming Like Christ*, Waynesboro 2004.
- Rybarczyk Edmund, *Mysticism Old and New: Similarities in Orthodoxy & Classical Pentecostalism*, *International Charismatic Consultation on World Evangelisation*, Haywards Heath/Prague 2000.
- Saarinen Risto, *Faith and Holiness: Lutheran-Orthodox Dialogue 1959–1994*, Göttingen 1997.
- Sabom Michael, *Recollections of Death: A Medical Investigation*, New York 1982.
- Schechner Richard, *Przyszłość rytuału*, tłum. Tomasz Kubikowski, Warszawa 2000.
- Schilling Heinz, *Alternative Konzepte der Reformation und Zwang zur lutherischen Identität, [w:] Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, red. G. Vogler, Weimar 1994, s. 277-308.

- Schlammm Leon, *Rudolf Otto and Mystical Experience*, „Religious Studies” 1991, t. 27, nr 3, s. 389-398.
- Schneiders Sandra, *Spirituality in the Academy*, „Theological Studies” 1989, t. 50, s. 678.
- Scholem Gershom, *Kabala i jej symbolika*, tłum. Ryszard Wojnakowski, Kraków 1996.
- Scholem Gershom, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. Ireneusz Kania, Warszawa 1997.
- Scholem Gershom, *O mistycznej postaci bóstwa*, tłum. Agnieszka Haas, Warszawa 2010.
- Scholem Gershom, *Sabbatai Zevi: The Mystical Messiah*, Princeton 1973.
- Scholem Gershom, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962.
- Schütz Werner, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin – New York 1972.
- Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism, red. P.C. Erb, Pennsburg 1986.
- Schwenckfeld Kaspar, *De Cursu Verbi Dei*, Basel 1527.
- Searle John, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. Tadeusz Baszniak, Warszawa 1999.
- Selected Writings of D.T. Suzuki*, New York 1956.
- Sheldrake Philip, *A Brief History of Spirituality*, Oxford 2007.
- Shepherd Victor, *Luther and Mystical Experience*, wykład na temat teologii Marcina Lutra wygłoszony w Tyndale University College w Toronto w 2006 r. Tekst w archiwum autora.
- Siemieniewski Andrzej, *ABC charyzmatów w czwartym wieku – dary duchowe za czasów Atanazego, Bazylego i Cyryla*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2006, nr 1, s. 139-151.
- Siemieniewski Andrzej, *Dary duchowe w dawnych wiekach Kościoła*, Wrocław 2005.
- Siemieniewski Andrzej, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a tradycja katolicka*, Wrocław 1997.
- Siemieniewski Andrzej, *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002.
- Siemieniewski Andrzej, *Wiele ścieżek na różne szczyty: mistyka religii*, Wrocław 2000.
- Sieniatycki Maciej, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Kraków 1993.
- Sikora Tomasz, *Użycie substancji halucynogennych a religia*, Kraków 1999.
- Simeon the New Theologian St., *Writings from the Philokalia: On Prayer of the Heart, Practical and Theological Precepts*, London 1983.
- Siverman David, *Interpretacja danych jakościowych*, tłum. Małgorzata Głowacka-Grajper i Joanna Ostrowska, Warszawa 2007.

- Siwczyk Agnieszka, *Wiara z krzemu i pikseli*, „Kultura Popularna” 2004, nr 1/7, s. 75-86.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. Kazimierz Romaniuk, Poznań 1990.
- Smart Ninian, *Interpretation and Mystical Experience*, „Religious Studies” 1965, nr 1, s. 75.
- Smart Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, New York 1969.
- Sobór Watykański II – Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2005.
- Socha Paweł, *Duchowość jako signum temporis: zastosowanie rozmytego pojęcia do psychologii religii*, „Nomos” 2001, nr 34/36, s. 277-285.
- Socha Paweł, *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2000.
- Socha Paweł, *Główne kategorie psychologii religii: próba uporządkowania*, „Nomos” 2009, nr 65/66, s. 135-145.
- Spener Filip Jakub, *Pia desideria*, tłum. Małgorzata Platajs, Bielsko-Biała 2002.
- Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, wyd. P.M. Zulehner, Ostfildern 2004.
- Sprache und Begriff: Festschrift für Bruno Liebrucks*, red. H. Röttges, B. Scheer i J. Simon, Meisenheim am Glan 1974.
- Stace Walter Terence, *Mysticism and Philosophy*, London 1960.
- Stace Walter Terence, *The Teachings of the Mystics*, New York 1960.
- Stanowisko Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce w sprawie zjawisk zachodzących w ramach tzw. ruchu wstawienniczego*, „Chrześcijanin” 2001, nr 1-2, s. 11.
- Stawiński Piotr, *Demonizm i czary w życiu społecznym purytanów amerykańskich okresu kolonialnego*, Częstochowa 1997.
- Stefanicka Katarzyna, *Doświadczenie transcendentne jako źródło indywidualnych znaczeń*, Wrocław 2004.
- Steinbock Anthony, *Phenomenology and Mysticism – The Verticality of Religious Experience*, Bloomington 2007.
- Stephenson Günther, *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Bonn 1954.
- Stolt Birgit, *Joy, Love and Trust: Basic Ingredients in Martin Luther's Theology of the Faith of the Heart*, referat wygłoszony w Institute for Luther Studies, Lutheran Theological Seminary at Gettysburg w 2001 r. Tekst w archiwum autora.
- Stomma Ludwik, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
- Strinati Dominic, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. Wojciech Burszta, Poznań 1998.

- „Studia Religiológica”, 2011, t. 44, red. E. Przybył-Sadowska.
- Studia z filozofii współczesnej*, red. R. Rózanowski, Wrocław 1995.
- Sudbrack Josef, *Mystik: Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz/Stuttgart 1988.
- Sudbrack Josef, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja – Doświadczenie kosmiczne – Doświadczenie Boga*, tłum. Bernard Białecki, Kraków 1996.
- Suenens Leon, *Przyjdź Duchu Święty. Dokumenty z Malines*, tłum. Alicja Białkowska, Kraków 1998.
- Suenens Leon, *Spoczynek w Duchu, kontrowersyjne zjawisko*, tłum. Alicja Białkowska, Kraków 2005.
- Suzuki Daisetz Teitaro, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. Małgorzata i Andrzej Grabowscy, Warszawa 1978.
- Swedenborg Emanuel, *Dziennik snów 1743-1744*, tłum. Mariusz Kalinowski, Poznań 1996.
- Swedenborg Emanuel, *O Niebie i jego cudach. Również o Piekło według tego, co słyszano i widziano*, tłum. Dorota Kielczyk, Warszawa 1982.
- Swenson Eric Jonas, *Luther's Mystical Theology*. Tekst w archiwum autora.
- Synan Vinson, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901-2001*, tłum. Maciej Wilkosz, Kraków–Szczecin 2006.
- Szyjewski Andrzej, *Etnologia religii*, Kraków 2001.
- Szyjewski Andrzej, *Szamanizm*, Kraków 2005.
- Śpidlik Tomas, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, tłum. Lucyna Rodziejewicz, Kraków 2005.
- Świtkiewicz-Blandzi Agnieszka, *Dzieje filozoficznego i teologicznego sporu wokół doktryny św. Grzegorza Palamasa na tle relacji państwo–kościół w XIV-wiecznym Bizancjum*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 45, Warszawa 2000.
- Tacey David, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, New York 2004.
- Tart Charles, *Altered States of Consciousness*, San Francisco 1990.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Warszawa 2007.
- Taylor Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. Marcin Gruszczyński, Warszawa 2001.
- The Anabaptists and Thomas Münzer*, red. J.M. Stayer i W.O. Packull, Iowa 1980.
- The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, red. A. Holder, Oxford 2005.

- The Blackwell Companion to Protestantism*, red. A.E. McGrath i D.C. Marks, Oxford 2004.
- The Cambridge Companion to Puritanism*, red. J. Coffey i P. Lim, Cambridge 2008.
- The Cambridge Companion to Reformation Theology*, red. D. Bagchi i D.C. Steinmetz, Cambridge 2004.
- The Cambridge History of Christianity. Reform and Expansion 1500–1660*, red. Po-Chia Hsia, t. 6, Cambridge 2007.
- The Charismatic Movement*, red. M.P. Hamilton, Grand Rapids 1975.
- The Collected Works of Thomas Münzer*, red. P. Matheson, Edynburg 1988.
- The Highest State of Consciousness*, red. J. White, New York 1972.
- The Nature of Religious Language*, red. S.E. Porter, London 1996.
- The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, red. S.M. Burgess i E.M. van der Maas, Grand Rapids 2003.
- The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, red. H.J. Hillerbrand, t. 3, New York 1996.
- The Shakers: Two Centuries of Spiritual Reflection*, red. R.E. Whitson, New York – Ramsey – Toronto 1983.
- Theologische Realenzyklopädie*, red. G. Müller, t. 23, Berlin – New York 1994.
- The Theologia Germanica of Martin Luther*, tłum. Susanna Winkworth, New York 2004.
- The Theologia Germanica of Martin Luther*, tłum. i red. B. Hoffman, New York 1980.
- Thorsen Hakan, *Peak-Experience, Religion and Knowledge: A Philosophical Inquiry into some Main Themes in the Writings of Abraham H. Maslow*, Gleeurp 1983.
- Tokarska-Bakir Joanna, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków 2000.
- Tomaszewski Henryk Ryszard, *Baptyści w Polsce w latach 1858-1918*, Warszawa 1993.
- Tomaszewski Henryk Ryszard, *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945-1956*, Warszawa 1991.
- Traité théologiques et éthiques*, t. II: Sources Chrétiennes: 129, red. J. Darrouzès, Paris 1967.
- Troeltsch Ernst, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München 1924.
- Trusen Winfried, *Der Prozess gegen Meister Eckhart*, Paderborn 1988.

- Tulloch John, *Luther*, London 2008.
- Underhill Evelyn, *Mystics of the Church*, Cambridge 1975.
- Underhill Evelyn, *Practical Mysticism*, New York 1915.
- Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, red. C.E. Braaten i R.W. Jenson, Cambridge 1998.
- Uspienski Leonid, *Teologia ikony*, tłum. Maria Żurowska, Poznań 1993.
- Van der Lans Jan, *Religious Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach*, „The Annual Review of the Social Sciences of Religion” 1977, s. 133-143.
- Van der Leeuw Gerardus, *Fenomenologia religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1978.
- Van Gennep Arnold, *Obrzędy przejścia*, tłum. Beata Biały, Warszawa 2006.
- Van Ness Peter, *Spirituality and the Secular Quest*, „World Spirituality”, 1996, t. 22, s. 5.
- Visser Frank, *Ken Wilber – Pasja myślenia*, tłum. Henryk Smagacz, Warszawa 2003.
- Vitebsky Piers, *Szaman*, tłum. Zbigniew Dalewski, Warszawa 1996.
- Vox Mystica: Essays on Medieval Mysticism in Honor of Professor Valerie M. Lagorio*, red. A. Clark Bartlett, Cambridge 1995.
- Vuarnet Jean, *Ekstazy kobiece*, tłum. Krzysztof Matuszewski, Gdańsk 2003.
- Wadowski Jan, *Projekt metody dialogicznej jako drogi spełnienia w theosis*, [w:] *Perspektywa i aspekty dialogu*, red. J. Baniak, Filozofia Dialogu, t. 3, Poznań 2005.
- Wagner Peter Cornelius, *Territoriale Mächte*, Solingen 1993.
- Wagner Peter Cornelius, *Yonggi Cho Changes His Name*, „Charisma & Christian Life” 1992, t. 11, s. 80.
- Waldenfels Hans, *Ukrzyżowany i religie świata*, tłum. Paweł Pachciarek, Warszawa 1990.
- Wallmann Johannes, *Der Pietismus*, Göttingen 1990.
- Wasilewski Jerzy, *Podróże do piekiel. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1985.
- Wąs Gabriela, *Kaspar Schwenckfeld*, Wrocław 2005.
- Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, red. G. Vogler, Weimar 1994.
- Wehr Gerhard, *Jakob Böhme*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Wrocław 1999.
- Welcome, Holy Spirit. A Study of Charismatic Renewal in the Lutheran Church*, red. L. Christenson, Minneapolis 1987.

- Wicks Jared, *Luther and His Spiritual Legacy*, Wilmington 1983.
- Widengren Geo, *Fenomenologia religii*, tłum. Joanna Bialek, Kraków 2008.
- Widera-Wysoczańska Agnieszka, *Rozmowy o przemijaniu. Hermeneutyczna analiza psychologiczna doświadczeń człowieka*, Wrocław 2000.
- Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1994.
- Wierciński Andrzej, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2004.
- Williams George, *Spiritual and Anabaptist Writers*, London 1957.
- Williams George, *The Radical Reformation*, „Sixteenth Century Essays and Studies” 1992, nr 15, s. 317-332.
- Willigis Jäger i Quarch Christoph, *Fitness, wellness a duchowość*, tłum. Zenon Mazurczak, Warszawa 2007.
- Wilson-Dickson Andrew, *Historia muzyki chrześcijańskiej*, tłum. Marzena Wiśniewska, Warszawa 2007.
- Winehouse Irwin, *The Assemblies of God: A Popular Survey*, New York 1959.
- Wiseman James, *Historia duchowości chrześcijańskiej*, tłum. Andrzej Wojtasik, Kraków 2009.
- Wiśniewska Kamila Janina, *Teologia Angelusa Silesiusa*, Warszawa 1994.
- Wörterbuch der Religionen, Kröners Taschenbuchausgabe*, red. A. Bertholet, Stuttgart 1976.
- Wróbel Marta, *Od redakcji*, „Cel. Magazyn Chrześcijański” 2008, nr 2/13, s. 3.
- Wulff David, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, red. P. Socha, tłum. Przemysław Jabłoński, Małgorzata Sacha-Piekło i Paweł Socha, Warszawa 1999.
- Wybrane zagadnienia duchowości – perspektywa psychologiczna*, red. M. Skolik, Olsztyn 2006.
- Wyznania Religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008*, Warszawa 2010.
- Zaehner Robert Charles, *Concordant Discord (Gifford Lectures 1967-1969)*, Oxford 1970.
- Zaehner Robert Charles, *Drugs, Mysticism and Make-Believe*, London 1972.
- Zaehner Robert Charles, *Mysticism: Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford 1957.
- Zieliński Ariel, *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Toruń 2003.
- Zieliński Ariel, *W okolice schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*, Kraków 2009.
- Zieliński Tadeusz, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013.

- Zieliński Tadeusz, *Purytanizm. Zarys dziejów ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, „Rocznik Teologiczny” ChAT 1995, z. 2, s. 219-285.
- Ziemia Wiesław, *Gdy Duch przychodzi z mocą. Co to jest „Toronto blessing”?*, „Chrześcijanin”, 1995, nr 7-8, s. 8-9.
- Zimbardo Philip, *Psychologia i życie*, tłum. Ewa Czerniawska, Warszawa 1999.

Źródła audio-video*

- Arnott J., *Hard to Receive*, Toronto Airport Church (reportaż VHS)**.
- Do piekła i z powrotem*, film DVD, Wrocław 2009.
- Holloran P., *Szkola Rzeczywistości Nadprzyrodzonej „Chodzić po wodzie”*, Mikołajów 16-22. 08.2009, dysk audio wydany przez Kościół „Anastasis” w Legnicy.
- Holloran P., *Szkola Rzeczywistości Nadprzyrodzonej „Chodzić po wodzie”*, op.cit. Zapis audio nie zawiera daty wydarzenia opisywanego przez Valerii Holloran.
- Jackson J.P., *Konsultacje prorocze*, Karłowice 8-9. 06. 2009, dysk audio wydany przez Kościół „Anastasis” w Legnicy.
- Mikoryn 2010 Szkoła Prorocza*, Kielce 2010, zapis audio świadectwa z 26.07.2010 r.
- Otis G., *Przeobrażone miasta*, The Sentinel Group 1999, film video (VHS).
- Otręba M., *Zapominam Siebie*, audio CD, Wrocław 2006.
- Prince D., *Moc ogłaszania*, kazanie zarejestrowane na VHS, Lublin**
- Wieja H., *Boża strategia*, płyta CD, Ustroń 2009.
- What Is IHOP Missions Base?*, film DVD przedstawiający historię, strukturę organizacyjną, działalność oraz duchowość IHOP, Kansas 2005.
- Ziemia W., *Bujanie w obłokach czy Duchowa rzeczywistość*, kazanie wygłoszone w legnickim zborze „Anastasis” 22.02.2009.
- Ziemia W., *Wykorzystać czas – życie poddane Bogu*, kazanie wygłoszone w legnickim zborze „Anastasis” 14.01.2010.

* W archiwum autora znajduje się kilkaset kaset magnetofonowych, VHS, dysków CD oraz DVD zawierających pentekostalne kazania, konferencje oraz zarejestrowane w polskich zborach nabożeństwa. Uzyskane w trakcie prowadzenia badań terenowych kopie materiałów audio-video zawierają reprezentatywne przykłady poszczególnych typów opisywanych w książce poglądów, fenomenów oraz zielonoświątkowych wydawnictw muzycznych z lat 1985 – 2010.

** Z uwagi na specyfikę publikacji oraz wielokrotne kopiowanie kaset i płyt CD ustalenie dokładnej daty ich wydania było w niektórych wypadkach niemożliwe.

Ziembra W., *Codziennie z Chrystusem*, kazanie wygłoszone w legnickim zborze „Anastasis” 4.12.2009.

Źródła internetowe***

- Aho T.B., *Przebudzenie okultystyczne w XIX wieku*,
<http://www.literatura.hg.pl/19centur.htm>
- Akcja autobusowa ...wierzyysz w Boga, nie jesteś sam,
http://www.namioddawida.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=141&Itemid=34
- Aktualne objawienia i wizje Generałów Wstawiennictwa,
<http://www.generals.org>
- Albrecht D.L., *Pentecostal Spirituality: Ecumenical Potential and Challenge*,
<http://www.pctii.org/cyberj/cyberj2/albrecht.html>
- Ancukiewicz A., *Zakon przeminął – Żyd nie zaginął. Allosemityzm podlaskich grup protestanckich*,
<http://www.centrum-anielewicza.uw.edu.pl/kolo-archiwum-ancukiewicz.htm>
- Bickle M., *Online Teaching Library*,
<http://mikebickle.org/>
- Bickle M., *Post systematyczny – Jak otrzymywać w wolności więcej od Boga*,
<http://www.namioddawida.pl/Nauczania/post.pdf>
- Bruncz D., *Nauka o przeobstwieńiu w teologii ewangelickiej?*,
<http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20030121025819687>
- Bruncz D., *Oblicza konfesjonalizmu*,
<http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20021213230931388>
- Buzek A., *Historia Kościoła*,
<http://www.luteranie.pl/www/biblioteka/dhistoria/historia-buzek/index.htm>
- Cho D.Y., *Módl się w ten sposób*,
<http://www.cai.org/pl/studia-biblijne/modl-sie-w-ten-sposob>
- Ciekawostki z frontu proroczego,
http://emaus.zgora.pl/index.php?strona=61&id_temat=2884
- Ciereszko R., *Czy Rick Joyner spotkał się w Niebie z umarłymi?*,
<http://polsong2000.tripod.com/page15190.html>
- Ciesiółka M., *Relacja z pobytu w Lakeland*,
<http://pasto.bloog.pl/page,12,.?ticaid=6afd4>

*** Daty dostępu do wymienionych poniżej serwisów internetowych zamieszczono w przypisach wewnątrz książki.

- Ciesiółka M., *To się dzieje teraz*,
<http://pasto.bloog.pl/id,3296046,title,To-sie-dzieje-TERAZ,index.html>
- Cook J., *Fakt czy uczucie*,
<http://uwielbienie.kdm.pl/rtf/Fakt%20czy%20uczucie.rtf>
- Creemeens T., *St. Symeon the New Theologian: An Eastern Orthodox Model for Charismatic Spirituality*,
<http://sps-usa.org/indices/annual.html>
- Cudzych K., *Poza światem?*,
[http://www.ruah.pl/index.php?opt=ruah&task=edit&ids\[\]=134](http://www.ruah.pl/index.php?opt=ruah&task=edit&ids[]=134)
- Czajko E., *Dar w Nowym Testamencie*,
<http://chn.kz.pl/index.php?id=artykuly&link=2008/03-04/naszawiara.html>
- Czajko E., *Dary Ducha Świętego*,
<http://www.chn.kz.pl/index.php?id=artykuly&link=2008/03-04/naszawiara.html>
- Czajko E., *Kim są zielonoświątkowcy*,
<http://www.kz.pl/index.php?p=13&id=2>
- Czerniejewski W., *Odbudowa przybytku Dawida*,
<http://www.emaus.zgora.pl/index.php?strona=30>
- Czym jest Odnowa w Duchu Św.,
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/D/DS/odnowa_info1.html
- Ćwierz E., *Autorytet wierzącego*,
<http://www.wieczernik.pl/aktualnosci/autorytet-wierzacego-edward-cwierz/>
- Dar języków*,
<http://www.racjonalista.pl/forum.php/s,37445>
- Death by faith*,
<http://www.letusreason.org/Wf25.htm>
- Deikman A.J., *Ja = świadomość*,
esej opublikowany na nieistniejącym już portalu mistycyzm.pl. Kopia w archiwum autora.
- Dembowski B., *Dokumenty z Malines*,
http://www.ien.gda.pl/marana_tha/MALINES/Wstep.html
- Dubis K., Moen E., *Nazwijmy rzeczy po imieniu – Nowa Reformacja*,
http://www.ulicaprosta.net/pl/aa_nazwijmy_rzeczy_po_imieniu_1.php
- Durak R., *Dary Ducha Świętego*,
<http://tylko-jezus.pl/?p=1614>
- Dźwiękowa wersja świadectwa Bila Wiese'a,
<http://www.youtube.com/watch?v=FO0McVS0Buw>
- Erazmianizm*,
<http://ptta.pl/pef/pdf/e/erazmianizm.pdf>

- Eskridge L., *The „Praise and Worship” Revolution*,
<http://www.christianitytoday.com/ch/thepastinthepresent/storybehind/praiseworshiprevolution.html>
- Evans F.W., *Shakers: Compendium of the Origin, History, Principles, Rules and Regulations, Government, and Doctrines of the United Society of Believers in Christ's Second Appearing*,
<http://www.sacred-texts.com/chr/shaker/sc/sc.htm>
- Fernandez B., *Przygotuj się na przyjście Pana – 5 dni w niebie i w piekle*,
http://krolestwoboze.pl/Derek_Prince.htm
- Filipczuk B., *Widziałem niebo*,
<http://kz.ketrzyn.pl/niebo.php>
- Forman R., *Czego mistycyzm uczy nas o świadomości*,
 artykuł opublikowany na nieistniejącym już portalu mistycyzm.pl. Kopia w archiwum autora.
- Friedmann R., *Arnold, Gottfried (1666-1714)*,
<http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/A77605.html>
- Gajewski W., *Wolność w wydawaniu owocu Ducha*,
http://www.parakletos.pl/joomla/index.php?option=com_remository&Itemid=60&func=startdown&id=335
- Gałecki P., *Opis przeżycia, którego doświadczyłem w 1992 roku*,
<http://babel.ovh.org/autor/chrzestw duchu.php?PHPSESSID=2em7ak1rqidl6jv0pzbq8q9ej3>
- God's glory revealed: signs and wonders,
<http://video.yahoo.com/watch/916796/3637306>
- Gowdy P., *Zwiedzenie z Toronto*,
<http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzescijanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/181/1266-zwiedzenie-z-toronto>
- Grady J.L., *Life after Lakeland: Sorting out the Confusion*,
<http://fireinmybones.com/index.php?col=081308~Life%20After%20Lakeland:%20Sorting%20Out%20the%20Confusion>
- Grady J.L., *Życie po Lakeland – porządkowanie zamieszania*,
<http://pastor.pl/zycie-po-lakeland-porzadkowanie-zamieszania/>
- Grof S., *Spotkanie z narodzinami i śmiercią: dynamika matryc perinatalnych*,
<http://integra.xtr.pl/stanislaw-grof-spotkanie-z-narodzinami-i-smiercia-dynamika-matryc-perinatalnych/941>
- Grupa Uwielbienia „Spichlerz”, *Noc chwały*,
<http://www.spichlerz.org/pl/shownews,282.html>
- Gryczyński M., *Miłość do człowieka*,
http://www.przk.pl/nr/wiara_i_kosciol/milosc_do_czlowieka.html
- Grzegorz z Nyssy Św.,
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/mistrzowie/grze_nys.html

- Guru Swami Lalita Mohan Baba-Ji,
<http://www.himavanti.pun.pl/biografia-mistrza-lm-16.htm>
- Hagin K.E., *Władza wierzącego*,
http://www.slowowiary.pl/wladza_wierzacego.html
- Handrysik B., *Byłam w Toronto*,
<http://nowa-fala.pl.tl/By%B3am-w-toronto.htm>
- Harner M., *Science, Spirits, and Core Shamanism*,
<http://www.shamanism.org/articles/article10.html>
- Heil – Heiligung – Heiligkeit von Erzbischof Serafim,
<http://www.oki-regensburg.de/heilig.htm>
- Hébrard M., *Nowa pięćdziesiątnica w drugiej połowie XX w.*,
http://www.apologetyka.katolik.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=379&Itemid=0
- Informacja o Harvest House International Ministries,
<http://www.kbwch.pl/index.php>
- Internetowa konferencja Andrzeja Nędzusiaka,
<http://www.chrzescijanin24.pl/component/contact/86-internetowa-konferencja/10-internetowa-konferencja-prezbiter-andrzej-ndzusiak.html>
- Jackson J.P., Proroctwo „Doskonała Burza”,
<http://www.wieczernik.pl/aktualnosci/doskonala-burza-john-paul-jackson/>
- Jacobs C., *The Time for the New Sound*,
<http://www.generals.org>
- Jaiachandran R., *Pentecostal Spirituality in a Post Modern World*,
http://www.asianpentecostal.org/2002-postmodern.htm#_edn12
- Jehl D.T., *Baltimore Stake-Out. Gatekeepers Rituals and Spiritual Warfare*,
<http://www.intotruth.org/res/StakeOut.htm>
- Joyner R., *Recenzja CD „Glory”*,
<http://dobryskarbiec.pl/osc/cd-glory-p-592.html?osCsid=25f962ccf8985121837d518b0568e4a5>
- Joyner R., *Todd Bentley Begins Restoration Process*,
<http://www.morningstarministries.org/Publisher/Article.aspx?ID=1000045589>
- Karmelitańska witryna internetowa,
<http://www.karmel.pl/klasyka/sprawozdania/baza.php?id=03>
- Kendrick G., Fellingham D., Bowater Ch., *Praktyczne Uwielbienie*,
<http://uwielbienie.kdm.pl/rtf/Praktyczne%20uwielbienie.rtf>
- Kłoczowski A., *Homo Mysticus*,
<http://www.pat.krakow.pl/wyklady/10%20Filozofia%20czlowieka.doc>
- Kłoczowski A., *Mistyka – dusza czy ciało? Psycholog bada mistyka*,
<http://www.dwunastka.krakow.dominikanie.pl/dwunastka.php?str=wyklady>

- Kłoczowski A., *Mystyk w szpitalu psychiatrycznym*,
<http://www.dwunastka.krakow.dominikanie.pl/dwunastka.php?str=wyklady>
- Kłoczowski A., *W poszukiwaniu określenia mistyki*,
<http://www.dwunastka.krakow.dominikanie.pl/dwunastka.php?str=wyklady>
- Kocańda B., *Charakterystyka wstawiennika prowadzącego modlitwę o uwolnienie*,
http://www.kjb24.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=198&Itemid=29
- Kowalczyk E., *Prorokowanie w uwielbieniu*,
http://kzszczecinek.forjesus.eu/multimedia/czytelnia/2007-1103_prorokowanie_w_uwielbieniu.pdf
- Krytyka Todda Bentleya,
<http://koloryzycia.org/blog/category/bez-kategorii/>
- Kulec M., *Bądźcie pełni Ducha*,
http://emaus.zgora.pl/download/pobierz1.php?id_download=105
- Lee S., *The Relevance of ST. Basil's Pneumatology to Modern Pentecostalism*,
<http://www.pctii.org/cyberj/cyber7.html>
- Lista dostępnych publikacji wydanych w serii Classics of Western Spirituality
http://www.paulistpress.com/bookSearch.cgi?page=series_westernspirit
- Lorenc M., *Technoszamanizm – ekstaza w pigułkach*,
<http://www.taraka.pl/index.php?id=technoszamanizm>
- Mach D., *Współpracownicy Boga*,
<http://domata.pl/index.php?mod=news&page=1&id=67>
- Majdyło K., *Chrześcijanin może mieć demona*,
<http://www.armiadawida.pl/artukul.php?id=20050302a>
- Martin Luthers Werke*,
<http://www.archive.org/stream/werkekritischege42luthuoft#page/n5/mode/2up>
- Martin Luthers Werke*, Weimar 1883-1929,
<http://www.lutherdansk.dk/WA/D.%20Martin%20Luthers%20Werke,%20Weimarer%20Ausgabe%20-%20WA.htm>
- Męczyński P., *W trosce o duchowość chrześcijańską – uwagi dotyczące zjawiska tzw. spoczynku w Duchu Świętym*,
http://www.obory.com.pl/?a=aktualnosc&typ=17&id_item=496
- Między teologią a psychologią (o glosolalii)*,
<http://www.zielonoswiatkowcy.pl/viewtopic.php?p=7312&sid=808c5a468283f539a848c8afb76b171a>
- Międzynarodowy Dom Modlitwy,
<http://ihop-intl.org/Polish/Missions%20Base/Who%20We%20Are.html>
- Modlitwa o uwolnienie od demonów*,
http://www.emaus.zgora.pl/index.php?strona=61&id_temat=3091

- Moen E., *Czy generalowie wstawiennictwa zbawią narody*,
http://www.ulicaprosta.net/pl/aa_generalowie.php
- Możdżyński P., *Psychologia transpersonalna*,
http://rodman.most.org.pl/Pawel_M8.htm
- Odbudowa Przybytku Dawida,
http://www.ulicaprosta.net/nowastrona/tikiwiki24/tiki-read_article.php?articleId=38
- Olechnowicz B., *Warsztaty prorocze*,
<http://warsztatyprorocze.wordpress.com/>
- Online Journal of Public Theology,
<http://www.pubtheo.com>
- Oppenheimer M., *IV Wojna duchowa – Armia Joela maszeruje*,
http://www.ulicaprosta.net/pl/aa_wojna_duchowa.php
- Oss D.A., *Spółeczność, która świadczy w mocy*,
<http://www.betania.kz.pl/1,3,291,0,pl.html>
- Packer T., *Czym jest owo ja?*,
 materiały Shambhala Sun and Springwater Center, opublikowane na nieistniejącym już portalu mistycyzm.pl. Kopia w archiwum autora.
- Pająk J., *Urowadzenia ludzi do UFO*,
<http://uprowadzenia.cba.pl/>
- Paliwoda B., *Gdzie się podziela Boża chwała?*,
<http://slowowiary-blogboleslawapaliwody.blogspot.com/>
- Paliwoda B., *Nasza pozycja w Chrystusie*,
<http://slowowiary-blogboleslawapaliwody.blogspot.com/>
- Pat Holloran – prorocstwo,
<http://www.wieczernik.pl/aktualnosci/pat-holloran-warszawa-15-sierpnia-2009/>
- Perez J., *Piekło jest realne, byłam tam!*,
http://www.insightsofgod.com/downloads/Jennifer_Perez_PolishPdf.pdf
- Piłat K., *Zespół uwielbienia*,
<http://www.wieczernik.pl/poslugi/zespol-uwielbienia/>
- Pismo Święte o Duchu Świętym, Mały Katechizm*,
<http://www.wierni.net/pismo-swiete-o-duchu-swietym-maly-katechizm/>
- Plecha P., *Serce Davida czyli teologia rocka*,
<http://www.katolik.pl/index1.php?st=artykuly&id=1225>
- Podolski C., *Mistyczne drogi religii świata*,
<http://apologetyka.katolik.net.pl/content/view/284/109/>
- Polańska K., *SMS od Boga*,
<http://ww1.mieczducha.pl/czasopismo/?artykul=101>

- Poloma M., *Mysticism and Identity Formation in Social Context: The Case of the Pentecostal-Charismatic Movement*,
http://www.hartfordinstitute.org/research/pentecostalism_polomaart2.html
- Prince D., *Moc ogłaszania*,
http://krolestwoboze.pl/Inni_Autorzy/Derek_Prince/Derek_Prince.htm
- Prince D., *Sedno uwielbienia*,
<http://namaszczenie.blox.pl/html/1310721,262146,21.html?510373>
- Prince D., *Uwolnienie od przekleństwa*,
<http://www.youtube.com/watch?v=M365KPgfveQ>
- Przebudzenie i cuda w Lakeland Florida*,
http://emaus.zgora.pl/index.php?strona=61&id_temat=2884
- Przebudzenie na Florydzie,
<http://zbawieni.blox.pl/2008/07/PRZEBUDZENIE-NA-FLORYDZIE-OD-BOGA-CZY-NIE.html>
- Przedwyborcze wsparcie,
<http://uczenchrystusa.blogspot.com/2010/06/przedwyborcze-wsparcie.html>
- Przykład personalnej proklamacji Biblii,
<http://www.kzns.pl/showarticle.asp?id=15132>
- Recenzje książki C. Jacobs,
http://www.warto.com.pl/product.php?id_product=833
- Rejestr Kościołów i związków wyznaniowych,
http://www.mswia.gov.pl/porta1/pl/92/223/Koscioly_i_zwiazki_wyznaniowe_wpisane_do_rejestru_kosciolow_i_innych_zwiazkow_wy.html
- Relacja z koncertu uwielbienia – Paweł Piłat,
<http://www.wieczernik.pl/aktualnosci/relacja-z-koncertu-uwielbienia-pawel-pilat/>
- Restoring David's Tabernacle,
<http://www.revivaltimes.faithweb.com/tabernacle.htm>
- Siemieniowski A., *Charyzmaty w pismach pierwszych wieków*,
<http://apologetyka.katolik.net.pl/content/blogcategory/241/143/>
- Siemieniowski A., *Międzyreligijny dialog doświadczenia religijnego: kryteria i orientacje*,
<http://apologetyka.katolik.net.pl/content/view/285/109/>
- Siemieniowski A., *Mistyka chrześcijańska, mistyka niechrześcijańska: granice podobieństw*,
<http://teologia-duchowosci.blogspot.com/2008/04/mistyka-chrzescijanska-mistyka.html>
- Siemieniowski A., *Prorocze uwielbienie*,
<http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzescijanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/181/923-prorocze-uwielbienie>

- Siemieniewski A., *Sola Experientia? Między Odnową a deformacją*,
<http://apologetyka.katolik.net.pl>
- Siemieniewski A., *The Shakers – związki z tradycją pentekostalną*,
http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzcijanskimi-pogladam/problemy-charyzmatyczne/104/397-iii-sola-experientia-midzy-odnow-a-deformacij#_ftnref178
- Siemieniewski A., *Wiele ścieżek na różne szczyty*,
<http://apologetyka.katolik.net.pl/content/category/56/80/109/>
- Siemieniewski A., *Współczesny pentekostalizm w spotkaniu z katolicyzmem w skali globalnej*,
<http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzcijanskimi-pogladam/problemy-charyzmatyczne/88/334-i-wspoczesny-pentekostalizm-w-spotkaniu-z-katolicyzmem-w-skali-globalnej>
- Sierka J., *Pozytywne duchowe trendy*,
<http://www.zarazwacam.org/nawosci/pozytywne-duchowe-trendy/>
- Sierka J., recenzja książki R. Joynera *Ostatnia Bitwa*,
<http://wydawnictwo.wieczernik.pl/34-byly-dwa-drzewa-w-ogrodzie-rick-joyner-.html>
- Sikhijska witryna internetowa,
<http://www.sikhs.org/granth1.htm>
- Simpson S., *Healer? Heal Thyself!*,
<http://www.deceptioninthechurch.com/healthysself.html>
- Sosulski K., *Walka duchowa według nowego paradygmatu*,
<http://www.chn.kz.pl/index.php?id=artykuly&link=uzupelnienia/para.htm#top>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<http://plato.stanford.edu/search/searcher.py?query=Mysticism>
- Stanowisko Kościoła Zielonoświątkowego w sprawie zjawisk duchowych i ich rozsądzanie w przypadku fizycznych manifestacji,
<http://www.kz.pl/index.php?p=04>
- Stanowisko Naczelnej Rady Kościoła Zielonoświątkowego w sprawie małżeństwa, rozwodu, powtórnego małżeństwa oraz planowania rodziny,
http://mielec.kz.pl/osw_malzenstwo.pdf
- Stepanow A., *Nehusztan, czyli wczorajsze namaszczenie*,
<http://www.spichlerz.org/pl/content,72.html>
- Stępień J., *A jednak jest to możliwe!*,
http://www.pielgrzym.org/i/plik_maly_93.pdf
- Strzelczyk G., *Modlitwa charyzmatyczna. Wybrane zagadnienia*,
http://www.franciszek.archidiecezja.wroc.pl/wzon/artykuly/czytelnia_odnowa_modlitwa_charyzmatyczna.pdf
- Subritzky B., *How to Receive the Baptism with the Holy Spirit*,
<http://pkpe-hamilton.com/page.php?47>

- Szkoła prorocza w Mikorzyńcu,
<http://wydawnictwo.wieczernik.pl/24-szkola-prorocza-mikorzyn-2010-pat-holloran>
- Szyjowski A., *Szamańskie stany świadomości*,
<http://religie.wiara.pl/doc/472283.Szamanizm/3>
- Szymański P., *Rzeczy z Jezusem*,
http://www.namioddawida.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=144&Itemid=71
- Szymona W., *Wznosić się bez końca*,
<http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/wznosic.html>
- Śmieja A., *Duchowe korzenie*,
http://slowozycia.wroclaw.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=9%3Aduchowe-korzenie&catid=1%3Anauczania&Itemid=8
- Śmieja A., *Czym jest Nowe Narodzenie*,
http://slowozycia.wroclaw.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=8:nowe-narodzenie&catid=1:nauczania&Itemid=8
- Świadectwo Agnieszki Walickiej, *Wyrwana z rąk śmierci*,
<http://www.wiatr.media.pl/zycie/agnieszka.html>
- Świadectwo B. Fernandez,
http://krolestwoboze.pl/Derek_Prince.htm
- Świadectwo dotyczące glosolalii,
<http://www.alfakrakow.fora.pl/o-tym-co-nas-zastanawia,19/dar-jezykow,238.html>
- Świadectwo Iwony Wawelskiej,
http://www.barwyzyciakonferencja.pl/Barwy_Zycia/Historie_z_zycia.html
- Świadectwo *Jak zostałem ochrzczony w Duchu Świętym*,
<http://www.misja.fora.pl/zdrowe-nauczanie-dyskusja,65/jak-zostalem-ochrzczony-w-duchu-swiety,342.html>
- Świadectwo Johna Osteena,
<http://www.renewaltheology.net/pentecostal-reality/pent3.html#f48>
- Świadectwo Lucyny Adamkiewicz,
<http://www.krotoszyn.cc/artikul67.html>
- Świadectwa Marcina Widery oraz Macieja Wolskiego (IHOP),
<http://www.ihop-intl.org/Polish/index.htm>
- Świadectwo Marleny – chrzest w Duchu Świętym,
<http://www.misja.fora.pl/zdrowe-nauczanie-dyskusja,65/jak-zostalem-ochrzczony-w-duchu-swiety,342.html>
- Świadectwo „mocy Bożej”,
<http://www.misja.fora.pl/swiadectwa-mocy-bozej,5/swiadectwa-dzialania-boga-wszechmogacego,8.html>

- Świadectwo o doświadczeniach z IHOP,
http://www.namioddawida.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=129&Itemid=47
- Świadectwo „Piekło jest realne, byłam tam !”,
<http://chwz-zabrze.pl.tl/Piek%26%23322%3Bo-jest-realne,by%26%23322%3Bam-tam-ar-.htm>
- Świadectwo Ryszarda Eby, *Wzięty do raju*,
<http://kz.ketrzyn.pl/raj.php>
- Świadectwo Todda Bentleya,
<http://www.youtube.com/watch?v=9zMRChoojZo>
- Świadectwa uczestników Szkoły Chrystusa,
http://www.szkola-chrystusa.pl/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=1&Itemid=8
- Świadectwo z uwielbienia 24/7,
http://www.kbwch.kalisz.pl/index.php?id=artykul&tx_ttnews%5Bcat%5D=5&tx_ttnews%5Btt_news%5D=120&tx_ttnews%5BbackPid%5D=202&cHash=5f16bed836
- The Cambridge Platonists,
<http://plato.stanford.edu/entries/cambridge-platonists/>
- Thigpen P., *Jak Bóg dzisiaj przemawia*,
<http://www.af.com.pl/numery/archiwum/prorocy/przemawia2.html>
- Tillin T., *Keepers of The Keys. The Gates and Gatekeepers of the New Order*,
<http://www.intotrueth.org/res/gatekeepers3.html>
- Times P., *Zielonoświątkowcy i katolicy w dialogu*,
<http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20031221021535143.htm>
- Todd Bentley: *Boży wysłannik?*,
http://www.emaus.zgora.pl/index.php?strona=61&id_temat=2884
- Tomczyk D., *Niebezpieczeństwa współczesnego ruchu charyzmatycznego*,
<http://www.apologetyka.katolik.pl/dyskusje-z-chrzescijanskimi-pogladami/problemy-charyzmatyczne/181/706-niebezpieczestwa-wspoczesnego-ruchu-charyzmatycznego>
- Torgimson S., *Czym jest uwielbienie?*,
<http://uwielbienie.kdm.pl/rtf/Czym%20jest%20uwielbienie.rtf>
- Transmisja z Domu Modlitwy IHOP,
<http://www.god.tv/liveevents>
- Turska K., *Logika i czary, czyli o podwójnym systemie wyjaśniania świata*,
http://krytyka.org/pokaz_pracenaukowa.php?id=38
- Turton I., *Byłam członkiem Wieczernika*,
http://www.ulicaprosta.net/pl/s_bylam_czlonkiem_wieczernika.php

Urbański S., *Każdy może być mistykiem*,
http://www.niedziela.pl/artukul_w_niedzieli.php?doc=nd200750&nr=2
Uwielbienie Boga,
<http://www.kz-brzeg.pl/index.php/czytelnia/artykuly/325-uwielbienie-boga>
 Waliczek J., *Pobożność*,
<http://www.opoka.org.pl/slownik/poboznosc.html>
 Wawrzyniuk K., *Postmodernizm zdemaskowany*,
http://www.kzmradowo.pl/nauczanie/postmodernizm_zdemaskowany.html
 Wezwanie do 21-dniowego postu przed wyborami,
<http://www.fundacja24-7.pl/ihop/onething.nsf/0/7f1a0d55180dc2c12577040079eab3?open&count=-1&lang=pl&restricttocategory=Post21>
 Wezwanie do 40-dniowego postu i modlitwy,
<http://www.polska24.info.pl/index2.html#wezwanie>
 Wiese B., *23 minuty w piekle*,
http://www.insightsofgod.com/downloads/Bill_Wiese_23_Minutes_in_Hell-PolishPDF.pdf
 Wilson K., *Toronto Blessing*,
<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/tbless.html>
 Witryna chrześcijańska „Chleb z nieba”,
<http://www.chlebznieba.pl/index.php?id=279>
 Witryna internetowa Any Mendez,
<http://www.anamendez.org>
 Witryna internetowa Benny Hinn Ministries,
<http://www.bennyhinn.org>
 Witryna internetowa C.P. Wagnera,
<http://www.letusreason.org/Latrain17.htm>
 Witryna internetowa Ewangelicznej Wspólnoty Zielonoświątkowej,
<http://www.walim.ewz.net.pl/473>
 Witryna internetowa Foundation for Shamanic Studies,
<http://www.shamanism.org/>
 Witryna internetowa Fundacji 24/7,
<http://fundacja24-7.org/ihop/onething.nsf/0/75E8855FECFEB3E9C12573C90036BB20?Open&Count=-1&Lang=PL>
 Witryna internetowa Ignited Church w Lakeland,
<http://www.ignitedchurch.com/>
 Witryna internetowa inicjatywy muzycznej „Jednego Serca”,
<http://www.jednegoserca.pl/>
 Witryna internetowa Kenneth Hagin Ministries,
<http://www.rhema.org>

Witryna internetowa Kościoła Brownsville Assembly of God w Pensacola,
<http://www.brownvillechurch.org>
 Witryna internetowa Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej,
<http://www.kchwe.pl/historia/kosciol-chrzescijan-wiary-ewangelicznej/>
 Witryna internetowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce,
<http://www.luteranie.pl>
 Witryna internetowa Kościoła „Spichlerz”,
<http://www.spichlerz.org/img/shownews,145.html>
 Witryna internetowa Kościoła Zielonoświątkowego w Koszalinie,
http://kzkoszalin.pl/?page_id=15
 Witryna internetowa Magdaleny Kabat,
<http://magdalenakabat.wordpress.com/category/wydarzenia-ihop/>
 Witryna internetowa Morris Cerullo World Evangelism,
<http://www.mcwe.com>
 Witryna internetowa organizacji modlitewnej,
<http://www.polska24.info.pl/>
 Witryna internetowa relacjonująca przebudzenie on-line,
<http://www.ustream.tv/channel/great-florida-healing-revival>
 Witryna internetowa Ruchu Nowego Życia,
<http://www.rnz.org.pl/index/>
 Witryna internetowa szkoły wiary „Zwycięskie Życie w Chrystusie”,
<http://www.kanaan.org.pl/index.php/co-robimy/szkolenia/148-szkola-wiary-2010>
 Witryna internetowa *Uwielbiam Jezusa*,
<http://uwielbienie.kdm.pl/start.htm>
 Wójcik K., *Namaszczenie i dary Ducha Świętego*,
<http://www.kzgdynia.pl/media.html#>
 Wydawnictwo RHEMA,
http://www.rhema.wieczernik.pl/3_wydawnictwo-rhema?n=20&orderby=name&orderway=asc&p=3
 Zarys dziejów chrześcijaństwa,
http://swch.pl/historia/zarys.html#pwr38_9
 Zeller G., *A Brief History of Pentecostalism*,
http://www.middletonbiblechurch.org/doctrine/charis35.htm#brief_history
 Ziółkowski J.P., *Globalne przebudzenie z Ameryki*,
http://www.wiadomosci24.pl/artykul/globalne_przebudzenie_z_ameryki_66281.html
 Zmiana przez muzykę,
<http://ksiegi.emix.net.pl/wyswietl.php?user=tgd&lang=pl>

SUMMARY

Pentecostal Mysticism in Poland

The Pentecostal movement is currently the most flourishing trend of Protestantism in Poland. Assemblies of God reached this country at the beginning of the 20th century, however, due to differences in the interpretation of certain fundamental doctrines, they have never become unified in terms of organization.

This volume attempts to fill a gap in the field of Christian mysticism. This is a very challenging task because it concerns the most intimate relationship with sacrum. The general literature devoted to Protestant mysticism is rather limited, and in Polish resources it is hard to find a scholarly description of the phenomenon. The term “mysticism” derives from the Greek word *myein* which means the closing of one’s eyes and ears by way of searching for an internal spiritual experience which cannot be attained by external sensual experience.

It might seem that mysticism has been eradicated from contemporary culture. It could be said that this experience – described by Mircea Eliade as a mechanism serving the renewal of community – has been pushed aside into the realm of the subconscious. Additionally, many Pentecostals deeply believe that Protestant mysticism does not even exist. Protestants, and especially members of the Pentecostal movement, definitely do not want to have their religious practices seen as an expression of mysticism because they define this as “the manifestation of demonic influences.”

During my interviews with the representatives of different Protestant communities, I have frequently heard such opinions. These convictions were frequently expressed by actively engaged members of communities, whose spiritual lives were determined by frequent experiences of the phenomenon which I classify herein as mystic. In some circles of Pentecostalism, having this type of experience is proof of the quality of one's faith. Pentecostals convey a universal belief in the possibility of direct communication with God; they disbelieve in the mediatory agency of scriptures, sacrament, another human being, or somebody's ministry.

Nevertheless, wanting to be unified with God, the Pentecostal *homo mysticus* frequently arouses suspicions among fellow believers that such an individual might be violating the theological norms which function within his or her given community. Members of classic Pentecostal churches seem to expect behavior more conformist than mystical among their community; they want everyone to be "just like everyone else." By way of verifying the authenticity of such experiences, Pentecostals seek their prototypes in literal understanding of the Holy Scriptures. In turn, the inability to locate unequivocal references to this kind of spiritual experience in the Bible leads Church members to be distrustful of mystical compatriots within their community.

By way of explaining this, we should note that, since 1985 when I began my observations within their communities, the views of Pentecostals in Poland regarding their religious experiences have been constantly changing. Nowadays we observe a tendency approaching that of charismatic Roman Catholicism. Rarely today does one meet with the anti-Catholic attitude so common amidst Polish Pentecostal communities in the 1980s which presented the Roman Catholic church as the biblical prostitute who must be abandoned if one wished to enter the "Kingdom of Heaven."

The goal of this volume was to demonstrate that both mystical practices and beliefs are indeed present in Polish Protestant churches – especially in those wherein spirituality is intricately linked with charismatic practice. If we define mysticism as being supra-denominational, then it is obvious that we can use it to describe the religiousness of modern Pentecostals.

Herein I have tried to look at Pentecostal mysticism from the emic perspective of its believers. As a consequence, the subjective structures of meaning are recreated while at the same time permitting the reader to go beyond the level of significance which my respondents bestow upon these

phenomena. In dealing with mysticism, I do not resolve the problem of whether the religious experiences described above “objectively” exist or not. Instead, I assume that encounters of this kind occur within the consciousness and religious language of the community of Pentecostals who regard these as true, and which are, for the researcher, are a “product” of this culture. By way of unveiling the specific phenomena, I have concentrated on both the description of particular believers’ behavior as well as on the beliefs common among all members. Analyzing the material gathered, I have sought to maintain this paradigm, remembering that the subject of my analysis is not the world itself or its objects, but rather the beliefs that Pentecostals have about the world, those objects, and themselves.

This volume consists of four chapters. In the first one, there is a reconstruction of the history of how Christian mysticism (among other things) has been defined and a review of the methodology of research into mysticism. Because of the problems encountered in delineating Protestant mysticism, I have tried to identify its constituent traits whose presence have facilitated labeling the experiences described in subsequent sections of the book as expressions of mysticism. Such characteristics could be found in the testimonies of persons connected with Pentecostal spirituality in Poland.

The second chapter comprises an attempt to recreate the history of Protestant mysticism – starting with the precursors of the Reformation up to the beginning of the 20th century. In turn, the third analyzes the typical qualities of Pentecostal religiousness, emphasizing personal experience and differentiating the dimensions within which we can trace phenomena of a mystical nature. In this part of the book, I have tried to describe the practice of spiritual gifts in Polish Pentecostalism with a special consideration for its mystical connotations. The fourth and final chapter is devoted to an examination of the level of activity of Pentecostal communities by which we can observe collective religious experience bearing traces of mysticism.

It could be said that Pentecostal communities consist of people craving mysticism. Belonging to these groups are individuals who feel that old forms of faith have been exhausted and who desperately feel a need for miracles. Pentecostalism manifests itself as a spontaneous expression of folk religiousness. It very firmly stresses the confessional autonomy of local communities and therefore crystallizes their denominational identifi-

cation – clearly marking the “us-them” distinction. Lack of an established orthodoxy is no hindrance for practice of this type of faith as long as it does not disturb the Pentecostal identity and enriches the spirituality of individual members of the Pentecostal movement.

Pentecostalism is close to folk piety and can be diagnosed as a folk mystical movement. Members of the Polish churches very often express a desire to instantaneously establish direct contact with God. Pentecostal religious experience is also popular in its nature which is manifested alongside all the consequences of folk piety. Hence it can be stated that Pentecostal mysticism is rooted in a declaration which can be regarded as summarizing the Pentecostal attitude: I believe because I experience. This means that experience is prior to reflection and the mere act of faith itself. All these elements are so tightly intertwined that it is difficult to separate them.

