



## TEOLOGIA MISTYCZNA O. JOACHIMA BADENIEGO

Ojciec Joachim Badeni był przede wszystkim kaznodzieją, duszpasterzem i być może mistykiem, jednym słowem praktykiem, a nie teoretykiem religii. Jednak nawet nie będąc ani teologiem, ani filozofem w znaczeniu akademickim, pozostawił po sobie opisy własnych przeżyć wewnętrznych oraz elementy mogące posłużyć do interpretacji jego doświadczenia religijnego.

Aby przedstawić teologię mistyczną lub inaczej teologię duchowości dominikanina, czyli sposób, w jaki on sam opisywał i interpretował swoje doświadczenie, należy omówić kilka zagadnień. Po pierwsze należy opisać doświadczenie religijne o. Badeniego, zaczynając od jego młodzieńczych przeżyć religijnych i pierwszych intuicji mistycznych, ujętych na tle ogólnej charakterystyki doświadczenia religijnego i mistyki, tak jak je definiuje współczesna filozofia religii. Następnie przedstawiona zostanie teologiczna interpretacja doświadczenia religijnego o. Badeniego wraz ze wskazaniem na jej teologiczne podstawy w myśli św. Tomasza z Akwinu, oraz wyjaśnienie kategorii „Bożego uroku” i „wyjścia” za słowem Obietnicy. Opis ten będzie uzupełniony o uwagi na temat rozumienia buddyizmu przez o. Joachima. Ostatnim problemem, *last but not*

*least*, będzie rola humoru w duchowości Joachima Badeniego.

### 1. Ogólna charakterystyka doświadczenia religijnego

Najbardziej ogólna charakterystyka doświadczenia religijnego odnosi ten termin do „wszystkich doświadczeń tego, co święte w ramach kontekstu religijnego, włączając w to uczucia i wizje religijne oraz doświadczenia numinalne i mistyczne”<sup>1</sup>. Doświadczenia religijne mogą występować w trakcie aktów kultu lub w innych, na pierwszy rzut oka niezwiązanych z kontekstem religijnym sytuacjach, jak na przykład obcowanie z naturą. Chad Maeister twierdzi, że doświadczenia religijne posiadają trzy cechy: 1. Uniwersalność – mogą pojawić się w każdej epoce historycznej i w każdej grupie społecznej, nie wykluczając środowisk zsekularyzowanych. 2. Różnorodność – są głęboko osobiste i zróżnicowane, zarówno w obrębie jednej tradycji religijnej, jak i w związku z różnorodnością religii. 3. Znaczenie – doświadczenie religijne jest doniosłym przeżyciem i często powoduje przewartościowanie życia<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. Ch. Meister, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Łódź 2018, s. 292.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 292–293.

Zdaniem Meistersa możemy wyróżnić trzy typy doświadczenia religijnego: typ regeneracyjny, charyzmatyczny i mistyczny<sup>3</sup>. O typie regeneracyjnym mówimy wówczas, gdy osoba, która go przeżywa, przechodzi życiową przemianę – nawrócenie. Nawiązując do Ewangelii św. Jana 3,3, mówi się często o „nowym narodzeniu” lub o „narodzinach z góry”. Ważnym aspektem doświadczenia regeneracyjnego jest transformacja moralna: rodzi się poczucie odpuszczenia winy, pojawia się nowa wizja życia i dążenie do postępowania zgodnego z kodem moralnym.

Druga kategoria doświadczenia religijnego to doświadczenie charyzmatyczne. Podczas przeżyć tego typu ujawniają się rozmaite dary czy, mówiąc inaczej, charyzmaty, o których mowa na kartach Nowego Testamentu, a które manifestują się w naszych czasach w ramach ruchu zielonoświątkowego i podobnych rodzajów duchowości. Dary Ducha Świętego, o których mowa to: mówienie różnymi językami, prorokowanie, tłumaczenie prorocत्व, uzdrawianie, spoczynek w Duchu Świętym itp. Co ciekawe, doświadczenia charyzmatyczne nie ograniczają się tylko do tradycji judeo-chrześcijańskiej.

Trzecia kategoria doświadczenia religijnego to doświadczenia mistyczne, które są uznawane za najwyższe stany religijnych przeżyć. Mistyka jest zjawiskiem uniwersalnym, występującym we wszystkich tradycjach religijnych jako najbardziej bezpośrednie – wolicjonalne lub ontologiczne – zjednoczenie z absolutem. Podkreśla się również, że mistyka to wymiar każdego aktu religijnego. Każde doświadczenie religijne jest jednocześnie zapośredniczone i bezpośrednie<sup>4</sup>.

Zapośredniczone, ponieważ spełnione przez jakąś czynność lub praktykę religijną, wyrażoną słowem, pojęciem, symbolem. Bezpośrednie, ponieważ każdy akt religijny nakierowany jest na element transcendentny, który przekracza wszelkie zapośredniczenie.

## 2. Pierwsze doświadczenia religijne Kazimierza Badeniego

Zacznijmy analizę doświadczenia religijnego o. Badeniego od przedstawionego przez niego samego opisu pierwszych doświadczeń, których doznał w wieku dwudziestu sześciu lat.

Zdarzyło się to we Lwowie, 20 czerwca 1938 roku, pamiętam doskonale, bo jak zapomnieć taki dzień? Wybrałem się do nocnego lokalu. Idę spokojnie ulicą i widzę alabastrową rzeźbę Matki Boskiej z Lourdes, ufundowaną w wieku XIX przez jedną z moich ciotek. Przechodzę obok rzeźby obojętnie [...], lecz nagle czuję, jak ktoś delikatnie, z macierzyńską czułością kładzie mi rękę na plecach. Jeszcze dziś czuję wyraźnie ten dotyk, choć od tej chwili minęło z górą sześćdziesiąt lat. Tak mogła dotknąć człowieka jedynie ta, która zachowała dziewictwo, a więc Maryja. Dotknęła mnie z niebywałą czułością, jakby delikatnie gdzieś kierując<sup>5</sup>.

Młody hrabia Badeni skierował swoje kroki w stronę pobliskiego kościoła dominikanów, gdzie zaczął regularnie przyjmować sakramenty, modlić się oraz zaopatrywać w literaturę poświęconą duchowości. Pewnego dnia, rozmawiając z jednym z braci, zastanawia się, czy mógłby kiedyś założyć habit:

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 293–303.

<sup>4</sup> Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, Tarnów 2004, s. 69–72.

<sup>5</sup> J. Badeni, *Autobiografia. Z ojcem Joachimem Badenim rozmawiają A. Sporniak i J. Strzalka*, Kraków 2011, s. 56.

Kiedy tak w myślach przymierzam habit, widzę, że w kącie pokoju stoi Chrystus [...]. Ale jaki to Chrystus? Beduin ze wspaniałym, smągłym obliczem, bujną brodą, prawdziwy król Izraela, potomek Dawida i Salomona, w szacie światła! Poczułem, że Jezus zaprasza mnie do siebie i że ma on w sobie nadludzką siłę przyciągania, jest straszliwie silną atrakcją. Zwykły człowiek bywa fascynujący, a co dopiero Jezus! Lecz różnica między zauroczeniem Bogiem a człowiekiem polega na tym, że ludzka fascynacja często nas zniewala, boska – nigdy, wręcz przeciwnie, przywraca nam wolność. Myślę dziś, że tamto widzenie było czystą teologią<sup>6</sup>.

Choć całościowo ujęte doświadczenie religijne najpierw Kazimierza, a potem o. Joachima Badeniego najbliższe było doświadczeniu mistycznemu, to jednak zawiera ono elementy wszystkich trzech typów. Nie jest przecież czymś niemożliwym, aby osoba, która jest mistykiem, doznała również duchowego przełomu i posiadała charyzmaty, jak na przykład dar glosolalii. Młodzieńcze doświadczenia opisane powyżej można uznać nie tylko za doświadczenia mistyczne, ale także za doświadczenia typu regeneracyjnego, nadały one bowiem nowy kierunek życiu młodego człowieka. Jednakże, choć z jednej strony jest to rzeczywiście jakiś przełom w życiu, to z drugiej strony to dopiero początek poszukiwań duchowych Badeniego. Nie mówi także o. Badeni o radykalnej konwersji moralnej. Co prawda opis dotknięcia przez Matkę Boską znajdujemy w rozdziale zatytułowanym „Rozkoszne błotko”, ale i sam autor odnosi się do siebie samego, z tamtego czasu, pobłażliwie, nie mówi ze zgrozą

<sup>6</sup> Tamże, s. 59.

o „bagnie moralnym”, a „błotko” nazywa „rozkoszny”. Choć – należy przyznać – nuta negatywnej oceny lekkomyślnego czy banalnego życia młodzieńczego pobrzmiwa w opowieści zakonnika.

W późniejszym okresie życia o. Badeni zetknął się z Ruchem Odnowy w Duchu Świętym i doświadczenia charyzmatyczne nie były mu obce. Spotkanie z charyzmatykami nastąpiło w momencie, gdy dominikanin był już uformowany zarówno intelektualnie, jak i duchowo przez tradycję swojego zakonu. Było to ważne dopełnienie jego duchowości i pole głębokiego zaangażowania duszpasterskiego, ale nie początki drogi wiary<sup>7</sup>. O swoich doświadczeniach charyzmatycznych nie wspomina o. Badeni często i, moim zdaniem, łączą się one harmonijnie z jego wcześniejszymi doświadczeniami religijnymi. Istnieje jednak świadectwo, co prawda z drugiej ręki, o doświadczeniu „wylania Ducha Świętego” w roku 1975 w trakcie wizyty o. Alberta de Monléona OP we Wrocławiu. Podczas modlitwy wspólnoty o. Joachim doświadczył przeżycia, na które składały się dwa elementy: niesamowity spokój, który „spadł na niego z sufitu”, oraz wizja wody tryskającej z piersi w okolicy mostka. Zakonnik łączył tę wizję z zapowiedzią strumieni wody żywej, które popłyną z wnętrza wierzących, obdarzonych Duchem Świętym (J 7,37-39a)<sup>8</sup>.

Mistyka o. Badeniego rozpoczyna się od doświadczeń młodzieńczych, które nie są z pewnością tak mocnymi doświadczeniami i tak spektakularnymi, jak nawrócenie Szawła w drodze do Damaszku (Dz. Ap 9,1-18) czy słynna ekstaza mistyczna św. Teresy

<sup>7</sup> Na temat udziału o. Joachima Badeniego w Ruchu Odnowy w Duchu Świętym zob. A. Adaszyńska-Błacha, *O. Joachim Badeni OP. Portret*, Kraków 2014.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 13–14.

z Ávili, podczas której anioł przebijał włócznią jej serce, zadając jej ból i niewypowiedzianą rozkosz zrazem<sup>9</sup>. Doświadczenia Kazimierza są dyskretne i subtelne, ale zarazem ukierunkowujące jego życie na poszukiwanie Boga. Mistyka będzie w jego życiu obecna jako przedmiot zainteresowania, lektury i jako pewne tło, do którego o. Badeni będzie się odwoływał, choć nie zawsze wprost. Wydaje się, że także w jego przypadku można powiedzieć to, co powiadano o wielkim poprzedniku o. Joachima, czyli o Mistrzu Eckharcie. Mówiono, iż nie pisze „o doświadczeniach”, ale „z doświadczenia”, któremu następnie próbuje nadać interpretację teologiczną<sup>10</sup>. Niejednokrotnie, mimo że o. Badeni nie wspomniana o sobie, słowa jego tchną autentycznością doświadczenia:

Moc słowa światła nie dochodzi do świadomości wybranych do wyjścia od zewnątrz, drogą nacisku czy przymusu, ale raczej drogą namowy, perswazji. Budzi je cisza nocnego czuwania z Bogiem, z Jego Słowem, ze światłem ukrytym w Biblii i w nocy. Słowo działa urokiem Osoby Boskiej. Żadne ludzkie słowo, żaden opis nie jest w stanie oddać uroku nocy, w której przemówił Bóg<sup>11</sup>.

Z łatwością możemy sobie wyobrazić zakonnik, który czuwa w nocy, kontemplując Słowo, zapatrzony w pełne uroku oblicze Boga. Ale jednocześnie o. Joachim nie mówi: „to ja”, „to moje doświadczenie”.

### 3. Co to jest mistyka i teologia mistyczna?

Słowo *mistyka* i *mistyczny* są pochodzenia greckiego i wywodzą się od czasownika *μύω* co oznacza „zamykać (się)”, „mrużyć”, głównie w kontekście „zamykać oczy”, metaforycznie „być uspionym, uciszyć się”. Na początku termin ten pojawił się w kulturze greckiej w związku z pogańskimi misteriami. Przymiotnik „mistyczny” (*μυστικός*) oznaczał początkowo „ukryty”, „tajemniczy”<sup>12</sup>. W tradycji chrześcijańskiej pojawił się w trzech kontekstach. Klemens Aleksandryjski i Orygenes mówili o mistycznej interpretacji Biblii. Orygenes na przykład interpretował wyjście Narodu Wybranego z Egiptu jako archetyp duchowej drogi każdego człowieka; drogi od niewoli „świata” do wolności duchowej.

W liturgii termin mistyczny używany był w kontekście sprawowania sakramentów. Eucharystia to „mistyczna uczta”, ołtarz to „stół mistyczny”. Chrzest to „mistyczne narodziny” a nowo ochrzczeni to „odrodzeni przez mistyczną ekonomię” – według wyrażenia św. Grzegorza z Nyssy. Gdy Cyryl Jerozolimski w katechezach chrzcielnych wyjaśniał katechumenom znaczenie sakramentu chrztu, twierdził, że katechumen zna prawdy wiary tylko od strony zewnętrznej, słownej. Dopiero po chrzcie, po przebyciu obrzędu inicjacji, której dozna w sakramencie, otrzyma dar wewnętrznego zrozumienia przekazanej mu nauki<sup>13</sup>.

Termin „mistyczny” zaczyna wreszcie być używany dla duchowego poznania Boga, które zostaje wyróżnione obok spekulatywnego poznania Boga. Jak pisze o. Jan

<sup>9</sup> Św. Teresa z Ávili, *Księga zmiłowań Pańskich, czyli życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, tłum. H. P. Kossowski, w: *Dziela św. Teresy*, t. 1, Kraków 1962, s. 338–339.

<sup>10</sup> W. Szymona, *Wstęp*, w: *Mistrz Eckhart, Kazania*, Poznań 1986, s. 21.

<sup>11</sup> J. Badeni, *Mistyka codzienności*, Poznań 2018, s. 144

<sup>12</sup> J. A. Kłoczowski, *Drogi Człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 8; *Dictionnaire de spiritualité*. t. 10, Paris 1980, s. 1893.

<sup>13</sup> *Antologia literatury patrystycznej*, red. M. Michalski, t. 2, s. 332–333.

Andrzej Kłoczowski, zaczęło się to od Orygenesusa, ale dopiero kilka wieków później Pseudo-Dionizy Areopagita pisze traktat zatytułowany *Teologia mistyczna*. Zgodnie z regułami teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego, mówiąc o Bogu, należy zaprzeczyć każde orzeczenie, zarówno wzięte ze sfery zmysłowej, jak i intelektualnej; co więcej, zaprzeczyć należy także zaprzeczenia. Chcąc zjednoczyć się z Bogiem, intelekt nasz musi wejść w całkowitą ciemność niewiedzy. Istnienia Boga, który jest ponad poznaniem, możemy doznać, ale doświadczenie to jest zjednoczeniem z Bogiem ponad intelektem w ciemnościach niewiedzy.

Dobroczynna Przyczyna wszystkiego [...] nadsubstancjalnie wznosząca się nad wszystkim, ujawnia się w swej prawdzie i bez osłony tylko tym, którzy przechodzą ponad wszystkimi rzeczami i skalanymi, i czystymi, i ponad szczytami wszystkich świętych dążeń, i pozostawiając za sobą wszystkie boskie światła, niebiańskie dźwięki i słowa, zanurzają się w ciemności, gdzie prawdziwie jest Ten, który, jak głosi Pismo, jest ponad wszystkim<sup>14</sup>.

W tym miejscu należy jeszcze wyjaśnić znaczenie terminu *teologia mistyczna*, użytego w tytule artykułu. Termin ten jest szczególnie popularny w teologii prawosławnej. „Teologia mistyczna» – pisze Włodzimierz Łoski – nie oznacza więc tutaj nic innego jak duchowość wyrażającą stanowisko doktrynalne<sup>15</sup>. Zdaniem prawosławnego teologa dogmat, wyrażający jakąś Boską

tajemnicę, która zawsze jawi się nam jako coś w najgłębszej treści niewysłowionego, musi stać się przedmiotem kontemplacji, powinien zostać przez nas przeżyty. Teologia i mistyka nie powinny być oddzielane, gdyż jedna nie może istnieć bez drugiej. Teologia jest wyrazem tego, czego każdy na swój sposób może doświadczyć. Nauczanie Kościoła nie miałoby realnego wpływu na ludzi, gdyby nie wyrażało wewnętrznego doświadczenia prawdy, doświadczenia danego wszystkim wiernym, choć w różnym stopniu. Prawdy wiary nie powinny być dopasowywane do naszej umysłowości, ale prowadzić nasz umysł do głębokiego przeobrażenia i zjednoczenia z Bogiem. W tym znaczeniu chrześcijańska teologia im bardziej jest mistyczna, tym bardziej praktyczny posiada charakter – prowadzi do przeobstwień. Mówiąc o teologii mistycznej, mamy na myśli refleksję teologiczną, która wyraża z osobistego doświadczenia i jest próbą opisanego oraz zinterpretowania w kategoriach teologicznych.

#### 4. Filozoficzne definicje mistyki

Zobaczmy, w jaki sposób definiowano mistykę na gruncie filozofii religii: „Przez »doświadczenie mistyczne« rozumiem ogólnie uszczęśliwiające doświadczenie absolutu. Wyraz »absolut« celowo piszę tutaj nie przez duże »A«. Jak zobaczymy później, nie każde doświadczenie mistyczne jest doświadczeniem Boga<sup>16</sup>.

Mystyk to ktoś, komu dane lub podarowane jest bezpośrednio i odczuwane jako realne doświadczenie boskiej obecności,

<sup>14</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I, 3, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 326.

<sup>15</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 5.

<sup>16</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 100. Drugie i trzecie zdanie cytatu znajdują się w przypisie nr 2.

czyli rzeczywistości ostatecznej, lub kto przynajmniej stara się świadomie je uzyskać. Doświadczenie takie może stać się jego udziałem za sprawą nagłego oświecenia, iluminacji, bądź też jako rezultat długich i czasem drobiazgowych przygotowań, poprzez które starał się nawiązać kontakt lub stałą łączność z bóstwem<sup>17</sup>.

W mistyce, tak jak w pewnych przynajmniej chwilach jestem skłonny ją pojmować, zdawałyby się tkwić dwa elementy. Z jednej strony jest w mistyce jakieś „przebicie się” poza kategorie bytu i niebytu, tak że pytanie, postawione o jakiegokolwiek rzeczy określonej, czy jest czy nie jest, traci swój sens; z drugiej strony jest poczucie obcowania z jakąś Rzeczywistością prawdziwą w przeciwieństwie do różnych rzeczywistości pozornych, niepełnych czy nieistotnych, z którymi mamy do czynienia na co dzień<sup>18</sup>.

Powyższe definicje mistyki zawierają wyrażenia, wskazujące na przynajmniej trzy momenty konstytutywne dla doświadczenia mistycznego. Pierwszym z nich jest świadomość bezpośredniego kontaktu z Absolutem, Bogiem osobowym, lub jakąś ostateczną, metafizyczną podstawą rzeczywistości. Kontakt musi być duchowy i wolny od wszelkich zapośredniczeń w pojęciach i obrazach, oraz posiadać charakter bezpośredni, analogiczny do postrzeżeń zmysłowych. Nawet stosowana w teologii *via negationis*, której negatywne pojęcia mają nas uchronić przed kształtowaniem obrazu rzeczywistości nadprzyrodzonej na wzór rzeczywistości

ziemskiej, jest co najwyżej etapem przygotowującym do doznań mistycznych. Teologia negatywna, jako rodzaj wypowiedzi, jeszcze nie należy do porządku mistycznego, lecz pozostaje nadal na poziomie dyskursu pojęciowego. W mistyce nie chodzi o negatywny dyskurs, lecz o negatywność przeżyta i doświadczona. Badacz mistyki, Olivier Lacombe, szczególnie mocno podkreśla, że jest to swego rodzaju apofatyzm przeżyty eksperymentalnie, poznanie w nie-poznaniu, jako całkowite przyłgnięcie do Boga w ciemnościach niewiedzy<sup>19</sup>.

Drugą, ważną cechą doświadczenia mistycznego jest jego transcendentny charakter oraz niezdolność ludzkiego języka i aparatury pojęciowej do wyrażenia jego rzeczywistej treści. Wybitny znawca i badacz mistyki żydowskiej, Gershon Scholem, sformułował tezę o amorficznym charakterze doświadczenia mistycznego<sup>20</sup>. Najczęściej zgodność treści doświadczenia mistycznego i dogmatów religii, powiada Scholem, interpretuje się jako argument na korzyść prawdziwości danej tradycji. Wiemy jednak, że zjawisko mistyki występuje, w formie niekiedy bardzo zróżnicowanej, we wszystkich wielkich religiach świata. Dlaczego zatem opisy doświadczeń mistycznych są aż tak różnorodne i tak ściśle związane z daną tradycją religijną? W odpowiedzi na to pytanie Scholem wysuwa tezę o amorficznym, bezpostaciowym charakterze doświadczenia mistycznego. Nawet najbardziej wymowne i wyszukane świadectwo mistyka skrywa niewypowiedzianą głębię bezpostaciowego zjednoczenia z przedmiotem transcendentnym wobec wszelkich symboli, obrazów

<sup>17</sup> G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 10.

<sup>18</sup> Henryk Elzenberg i mistyka, „Znak – Idee” 1991, nr 4, s. 59.

<sup>19</sup> L. Gardet, O. Lacombe, *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Desclée De Brouwer 1981, s. 24.

<sup>20</sup> G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, dz. cyt., s. 9–39.



i kategorii umysłowych. Każde doświadczenie mistyczne może być różnorako interpretowane i komunikowane, zwykle jednak mistyk posługuje się spontanicznie językiem i symboliką zaczerpniętą z tradycji, z której sam się wywodzi. Teologiczna interpretacja doświadczenia mistycznego nie jest zatem wywiedziona bezpośrednio z samego doświadczenia, lecz na nie – przynajmniej w jakimś stopniu – narzucona.

Trzecią cechą jest przekonanie mistyka, że rzeczywistość dana mu w doświadczeniu mistycznym jest rzeczywistością *par excellence*, wobec której wszystkie inne byty wydają się iluzją. Dotykamy tutaj zagadnienia, które w różnych szkołach mistycznych było różnie przedstawiane, a mianowicie statusu ontologicznego przedmiotu mistycznego doświadczenia i bytów stworzonych, w tym także podmiotu doświadczenia. Dla mistyka to, czego on doświadcza, jest prawdziwsze niż wszystko inne, co go otacza. Zależnie od systemu filozoficznego będziemy mówili o Absolutcie, albo że jest jedynym prawdziwym bytem, wobec którego wszystkie inne są tylko złudzeniem (Śankara), albo że kategoria bytu nie stosuje się do Absolutu, ponieważ jest On całkowicie różny od świata bytów przygodnych (Plotyn)<sup>21</sup>.

Zdaniem o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego rozróżniamy co najmniej trzy podstawowe typy mistyki: mistykę naturalną, mistykę niedualistyczną i mistykę teistyczną<sup>22</sup>.

Mistyka naturalna jest tak nazywana ze względu na swoje odniesienie do natury i do kosmosu; bywa także określana jako doświadczenie mistyczne eks-tatyczne lub „pan-en-henizm”. Jest owocem ekstazy

i ekspresji ukierunkowanej na zewnątrz. Mistyk odczuwa naturę i kosmos jako swego rodzaju jedność, w której uczestniczy i w której się rozpuszcza. Przedmiotem doświadczenia mistycznego nie jest inna osoba czy jakiś rodzaj jednostkowego bytu, lecz kosmiczna całość, granice przestrzenne i czasowe zostają przekroczone. Ten typ doświadczenia występuje niekiedy w religiach pierwotnych i w buddyzmie tantrycznym.

Mistyka niedualistyczna lub inaczej monistyczna to typ mistyki, do którego należy wiele niedualistycznych systemów wschodnich (upanisady, joga, buddyzm zen). Świat fenomenów zostaje zawieszony w istnieniu, odczuwany jest jako nieistniejący, a to, co najgłębsze w bycie człowieka doświadczane jest jako absolut. Mamy tu do czynienia z ruchem in-statycznym w kierunku najgłębszych poziomów ludzkiej świadomości, procesem integracji i interioryzacji.

Mistyka teistyczna jest typowa dla religii profetycznych i dla ruchów religijnych o przewadze elementów teistycznych, jak np. hinduizm Bhagawadgity lub sufizm. Jest to mistyka o charakterze personalistycznym, związana z odkryciem Innego jako Osoby, z którą mistyk czuje się złączony przez miłość. W tym typie mistycyzmu miłość odgrywa rolę zasadniczą, znikają podziały psychologiczne, zostaje jednak podtrzymane zróżnicowanie osobowe i ontologiczne. Mistyk ma żywe poczucie odmienności przedmiotu doświadczenia. Relacja jest nawiązana między dwoma osobami: człowiekiem i Bogiem.

## 5. Teologia uroku Boga

Jednym z najczęściej, o ile właśnie nie najczęściej, używanych przez o. Badeniego pojęć, służących mu do opisu doświadczenia

<sup>21</sup> Por. L. Gardet, O. Lacombe, *L'expérience du Soi*, dz. cyt., s. 23–27.

<sup>22</sup> Por. J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, dz. cyt., s. 20–22.

religijnego, było pojęcie „uroku Boga”<sup>23</sup>

U o. Badeniego życie religijne rozpoczyna się od odsłonięcia się Boga jako Istoty o nieskończonym uroku, jako bytu, osoby pociągającej i pełnej wdzięku. Jak wyznaje sam o. Badeni, zrozumienie swojego doświadczenia wiary, tego, że tym, co go pociąga do Boga, jest Jego urok, powab, wdzięk, zawdzięcza wykładom dominikanina o. Romualda Kosteckiego.

Na pierwszym roku studiów teologicznych po raz pierwszy dowiedziałem się od ojca Romualda Kosteckiego, że Bóg działa urokiem. Doskonale to pamiętam. Był 1948 rok, słuchałem wykładu w Warszawie na Służewiu i odkryłem, co mnie ciągnie do Pana Boga. Nie nakaz, nie dominikanie – choć ten zakon jest bardzo uroczy. Przyciąga mnie urok Boga samego, który nie przymusza – jeśli chcesz możesz wybrać inną drogę – ale jest bardzo silny. I jeżeli ten urok raz został przyjęty, to Pan Bóg go nigdy nie zniszczy. Wtedy już zawsze wolna wola jest zanurzona w uroku Bożym. Bardzo mi się to wtedy spodobało. Zrozumiałem swój przypadek<sup>24</sup>.

Nie wiadomo, jakie dokładnie zagadnienie było omawiane na wykładzie o. Kosteckiego, ale prawdopodobnie chodziło o zagadnienie łaski. O boskim uroku mówi Akwinata w komentarzu do Ewangelii św. Jana.

Ktoś pociąga drugiego, działając urokiem (*alliciendo*) [...]. W ten sposób ci, którzy

przystępują do Jezusa, pociągani są przez Ojca ze względu na autorytet Ojcowskiego majestatu. Ten bowiem, kto wierzy w (*credit in*) Chrystusa, w to mianowicie, że On jest Synem Boga, tego Ojciec, czyli Ojcowski majestat, pociąga do Syna [...]. Tak oto pociągani są przez Ojca ci, którzy urzeczzeni (*allecti*) Jego majestatem<sup>25</sup>.

Doświadczenie Bożego uroku jest przygotowaniem człowieka do wolnego i świadomego aktu wiary i podjęcia życia religijnego. Bóg pociąga człowieka i w ten sposób udziela mu dyspozycji do wiary. Bez tego pierwszego, jak pisze Akwinata, „pociągnięcia”, czyli doświadczenia, doznania, emocjonalnego poruszenia, wiara nie może się narodzić w sercu. Doświadczenie Bożego uroku zmienia sposób patrzenia na świat, który staje się sferą przepelnioną boskim urokiem. Rzeczy tego świata nabierają nowego blasku. To doświadczenie, choć ma charakter przygotowujący do przyjęcia łaski, już samo jest łaską.

Łaska po łacinie to *gratia*. Gdy myślimy o łasce w znaczeniu teologicznym, dysponujemy definicjami słownikowymi, które nie od razu nasuwają skojarzenia z wdziękiem. Co prawda ów wdzięk można wydedukować ze sformułowań takich jak „absolutnie niezasłużona przychylność Boga względem człowieka”, ale nie jest to pierwsze skojarzenie<sup>26</sup>. Znamienną rzeczą jest także to, iż, w słowniku łacińsko-polskim Janusza Sondela dla prawników i historyków, dopiero dwudzieste znaczenie słowa *gratia* to „wdzięk”, „piękno”.<sup>27</sup> Tymczasem

<sup>23</sup> Jest rzeczą znamienną, że podczas konferencji zorganizowanej przez Dominikański Instytut Historyczny 11 lutego 2020 roku, czyli w dziesiątą rocznicę śmierci o. Joachima, zwrócili na to uwagę, niezależnie od siebie, trzej prelegenci: o. Jan Andrzej Kłoczowski OP, o. Tomasz Gałuszka OP oraz niżej podpisany.

<sup>24</sup> J. Badeni, J. Syrek, *Uwierzenie w koniec świata. Współczesne prorocтво o powtórny przyjsciu Chrystusa*, Kraków 2010, s. 73.

<sup>25</sup> *In Ioh.*, VI, l. 5 (n. 935), tłum. T. Gałuszka. Dziękuję o. Tomaszowi Gałuszce OP za wskazanie tego kluczowego cytatu w komentarzu św. Tomasza do Ewangelii św. Jana.

<sup>26</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Maly słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 211.

<sup>27</sup> J. Sondel, *Słownik Łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2003 (edycja elektroniczna CD)



religijne myślenie o. Badeniego wypływa z jego doświadczenia religijnego, a to było doświadczenie pełnego miłości matczynego dotknięcia i fascynacji postacią Jezusa. Gdyby to autor *Mistyki codzienności* układał słownik teologiczny, pierwszym znaczeniem słowa *gratia* byłby wdzięk, czyli łaska jako pociągnięcie urokiem Boga. Doświadczenie uroku jako pierwszej łaski, która otwiera możliwość wiary, znajduje się u początku fascynacji sprawami Bożymi. Bez wątpienia był to pierwszy moment poruszenia przez łaskę, który zapoczątkował religijne itinerarium dominikanina. O tej łasce uprzedniej, otwierającej na wiarę pisał także Akwinata:

To więc, że człowiek zwraca się do Boga, nie byłoby możliwe, gdyby Bóg sam go do Siebie nie zwracał. Przygotowanie się do łaski polega właśnie na tym, by niejako zwrócić się do Boga, tak jak człowiek, który ma wzrok odwrócony od światła słonecznego, przygotowuje się do przyjęcia tego światła przez skierowanie ku niemu swych oczu. Stąd jasną jest rzeczą, że do przyjęcia światła łaski można się przygotować tylko dzięki darmowej pomocy Boga, który porusza człowieka od wewnątrz<sup>28</sup>.

Owo poruszenie wypływa z wolnego wyboru Boga i nic nie wpływa i nie może wpływać na Jego wybór, twierdzi w monografii poświęconej zagadnieniu łaski, wspomniany powyżej dominikanin o. Romuald Kostecki<sup>29</sup>. Bóg pierwszy pociąga duszę ku sobie, daje jej nadprzyrodzone piękno i możliwość odpowiedzenia miłością na miłość. Ludzka miłość względem Boga jest zawsze

odpowiedzią na uprzednią miłość Boga, który umiłowal każdą duszę. Biblijną inspiracją i ilustracją myślenia o łasce, jako odpowiedzi miłością na miłość, jest księga Pieśni nad pieśniami: „Otwórz mi, siostrzo moja, przyjaciółko moja, gołąbko moja, ty moja nieskalana” (Pnp 5,2). Doświadczenie religijne pomowane jest tutaj nie jako coś, co się człowiekowi należy, jak na przykład prawo do edukacji, lecz raczej jako coś, co wykracza poza uprawnienia w ścisłym sensie i jest hojnym darem losu jak wielka romantyczna miłość, powiada o. Kostecki. Czy nie jest to arbitralny i niesprawiedliwie, nierównomiernie przydzielany dar Bożego poruszenia? Nikt nie może mieć pretensji, że Bóg udzielił daru innej osobie, a nie mnie. Po prostu dar ten nikomu się nie należy. Bóg sam podejmuje inicjatywę przy udzielaniu łaski.

## 6. Teologia wiary – wiara jako wyjście

Kolejnym oryginalnym tematem, do którego o. Badeni często powraca i który również rzuca światło na jego doświadczenie religijne, jest opis wiary jako wyjścia. Idea pochodzi oczywiście z biblijnej Księgi Wyjścia i nawiązuje do ucieczki Izraelitów z Egiptu i wędrówki przez pustynię. Historia ta jest wzorcowym przykładem boskiego, zbawczego działania. Jednak gdy myślimy o wierze, być może ulegając socjologicznemu rozumieniu religii, mamy na myśli raczej wejście niż wyjście. Wejście, czyli przyjęcie pewnego światopoglądu, systemu wartości, dołączenie do jakiejś wspólnoty. Tymczasem o. Badeni niejednokrotnie powtarza, że wierzący ma wyjść za Słowem i za głosem Obietnicy.

Tylko działanie Boga osobowego, Trójcy Świętej, może wciągnąć człowieka w jego własne życie osobiste, gdyż tylko Bóg sięga

<sup>28</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 108, a. 6.

<sup>29</sup> R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej*, Warszawa 1975, s. 291.

tak głęboko swoją wszechobecnością, głębiej niż człowiek świadomością swojego „ja” [...]. Warunkiem [zjednoczenia z Bogiem] będzie zawsze wyjście. Żeby wyjść, trzeba najpierw uświadomić sobie stan niewoli i przymusu, na który skazuje nas nasz egoizm<sup>30</sup>.

Wyjść ze swego egoizmu i doczesnej sytości lub niekiedy zatroskania życiowymi brakami. Ale dokąd konkretnie pójść? Tego nie da się jednoznacznie określić. Jedynym pewnikiem jest to, że wyjście wiary powinno być czymś nieustannie się dokonującym, że ma być podążaniem za Słowem. Pewność pójścia za głosem Obietnicy, a nie pewność stabilnej doczesności – to fundament wyjścia. Celem wyjścia jest intymność przyjaźni z Bogiem i udział w Jego wewnętrznej jedności i życiu. Joachim Badeni opisuje drogę wiary jako wewnętrzne, duchowe itinerarium, które nie prowadzi do jakiegoś miejsca, ale do stanu zjednoczenia z Bogiem i udziału w Jego życiu.

Temat wyjścia jako stanu człowieka wierzącego łączy o. Badeni z metaforą światła, którą często się posługuje. Mówi o świetle, które staje się Obecnością prowadzącą – znów aluzja do exodusu Izraelitów – i ukazującą drogę wyjścia tym, którzy dali się wybrać i „idą za głosem światła”. W metaforze światła chodzi o stopniowe rozjaśnianie umysłu światłem Chrystusa-Słowa<sup>31</sup>. Droga i Wyjście to coś jasnego i prostego, coś co ukazuje się w prostocie po niepewności i życiowym wahaniu. Przebudzenie do światła może być gwałtowne, jak w przypadku nawrócenia św. Pawła Apostoła. Może być łagodne jak światło jutrzenki przechodzące

w jasny dzień. Światło Boże, wypełniając wnętrze człowieka, zawsze wyprowadza. Daje wyraźne przeżycie różnicy między tym co dawne, ciemne, statyczne, a tym co nowe, otwarte, prowadzące w nieznanne. Światło prowadzi w nieznanne, czekając niecierpliwie, aż człowiek wyjdzie. Tajemnica rozwoju świadomości chrześcijańskiej rozgrywa się, powiada o. Badeni, „na obliczu”, tak jak widziano blask światła Bożego na obliczu Mojżesza, którego twarz jaśniała. Łaska rozświetla, grzech zaciemnia oblicze. Gdy zjawi się grzech, zamiast boskich energii postawy wyjścia, pojawia się stagnacja.

Wyjście to także eschatologia. Na czym polega odrębność chrześcijańska w świecie dzisiejszym – pyta o. Badeni. To postawa wyjścia z przeszłości z pełną świadomością z kim i dokąd idziemy. Sam świat jako taki, wraz z doczesnością, nie może być celem życia. Bogactwo świata zagarniane z czystej chciwości staje się „odrażające niczym niektóre posągi bóstw pogańskich”<sup>32</sup>. Bezcelowość rodzi brzydotę postawioną na miejscu świętym. Dopiero widziany i przeżywany transcendentny cel nadaje piękno rzeczom i ludziom.

Jednakże ukazywanie celowości w znaczeniu celu ostatecznego, jakiegoś ostatecznego przeznaczenia człowieka, budzi u wielu współczesnych – powiada o. Badeni – wrażenie werbalizmu lub jakiejś abstrakcyjnej, oderwanej od życia metafizyki. Nie w tym jednak rzecz, aby udowodnić abstrakcyjny cel życia, ale aby ukazać „żywy cel”, taki, który byłby w jakimś stopniu osiągalny w krótkim czasie. Ten cel to pionowy wymiar chwili; chwili, w której może dokonać się zetknięcie z wiecznością. Wymiar horyzontalny prawie zanika i uwydatnia

<sup>30</sup> J. Badeni, *Mistyka codzienności*, dz. cyt., s. 141.

<sup>31</sup> Tamże, s. 127.

<sup>32</sup> Tamże, s. 133.

się coś, co jest chwilą zdawałoby się od czasu niezależną, choć w nim umieszczoną. Jest to chwila nawiedzona przez wieczność, transcendentna celowość dostrzeżona w doczesności.

Człowiek nie tylko idzie za światłem, idzie także za głosem. Wiara to kwestia pewnego słuchu, który pozwala iść za niewidzialnym, jak gdyby był Widzialny.

Postawa poszukiwania, to wyjście w nieznanne, w niewidzialne, a jednak nie na ślepo, bo za Głosem. Wiara jest sprawą swoistego słuchu, który może prowadzić za Niewidzialnym z taką pewnością i spokojem, jak gdyby był Widzialny. Tylko słuchanie głosu Boga może ukazać najgłębszy nurt życia, tam gdzie płynie on niezmiennie<sup>33</sup>.

Wyrazistość odbioru Głosu jest różna, od subiektywnej, ale konkretnej pewności w przypadku prorockiego charyzmatu, do bardzo ogólnej skłonności do dobra wraz z niechęcią do zła. To delikatny głos sumienia, który mówi mi, że w ten sposób lepiej nie, że lepiej inaczej. Posłuszeństwo głosowi, „wyjście na spotkanie głosu” jest istotną cechą chrześcijaństwa w ogóle, a w szczególności powołania zakonnego. Praktyki duchowe powinny usprawniać słuch, zdolność słuchania Boga, posłuszeństwa. Ale nie należy akcentować doznań czy wrażeń uczuciowych w życiu duchowym, gdyż słuch wiary mógłby zostać przez nie przytępiony. Człowiek szukający wrażeń, przeżywający wzruszenia religijne, szukałby w ten sposób jakiegoś oparcia w wierze. Zrezygnowałby z wyjścia w nieznanne, zrezygnowałby z uroku pustyni i ryzyka wiary na rzecz konwencjonalnego

zabezpieczenia. Wszelka chęć przeżycia Boga w jakimś widzialnym sensie byłaby „ekranizacją” Niewidzialnego; sprowadzeniem Go do własnego widzimisię czy dziwactw. Szukaniem oparcia w doświadczeniu zbyt emocjonalnym.

Wyjście nie jest ucieczką od świata. Przeciwnie, pójście za Bogiem prowadzi przez świat. Tak jak nie ma drogi do Ojca innej niż tylko przez Syna, tak nie ma dojścia do Boga jak tylko przez świat. Píše o. Badeni:

Człowiek aktem religijnym ma wyjść ze swoich koncepcji statycznych, określonych, zamkniętych [...]. Rzecz jasna chodzi o wyzwolenie do prawdy, a nie o swobodę, kanonizowanie fałszu czy własnych wątpliwości. Chodzi o wyjście na poszukiwanie Boskiej Prawdy o świecie, a nie po prostu wyjście w świat „jak popadnie”. Bóg prowadzi ludzi do siebie wyjściem ze wszystkiego, co zamknięte i ciasne, wyjściem z wszelkiego rodzaju „kapliczek” na wolną przestrzeń świata<sup>34</sup>.

Należy wnikać w świat i we wcielonego w tym świecie Boga. Bóg zaś zawsze prowadzi dalej, nie zatrzyma się w tym świecie ani nic nie zdoła zatrzymać tych, co poszli za Nim. Tym co poszli za nim, wybranym, wszystko dopomaga, nawet upadek czy potknięcie. Głos prowadzi ich przez świat, nie gasząc blasku i piękna tego, co stworzone przez Jego słowo. Głos Boga mówiącego do świata słowem Biblii wyczarowuje nowy urok świata, nieznanym ludziom pozbawionym słuchu wiary.

<sup>33</sup> Tamże, s. 134–135.

<sup>34</sup> Tamże, s. 137.

## 7. Temat „wyjścia” w teologii

Refleksje na temat teologii wyjścia można znaleźć u wielu autorów<sup>35</sup>. My zatrzymajmy się przy teologii luteranckiego pastora Dietricha Bonhoeffera, dla którego teologia wyjścia to teologia naśladowania<sup>36</sup>. Powodem tego zestawienia jest nieoczekiwana zbieżność poglądów dwóch autorów prezentujących wydawałoby się różne tradycje teologiczne. Zbieżność, która przemawia na rzecz trafności intuicji o. Badeniego na temat wiary jako wyjścia. Wszystko zaczyna się od powołania, powiada Bonhoeffer. Jezus wzywa „Pójdź za mną!”. Odpowiedzią ucznia nie jest i nie ma być jakieś ogólne wyznanie wiary w Jezusa, lecz czyn będący wyrazem posłuszeństwa. Natychmiastowości czynu posłuszeństwa – „natychmiast porzucili sieci i poszli za nim” (Mt 4,20) – nie należy tłumaczyć jakimiś psychologicznymi uzasadnieniami. Przeciwnie, należy podkreślać bezpośrednie następstwo wezwania i czynu, a jedyne uzasadnienie widzieć w osobie Jezusa Chrystusa i nie dającym się uzasadnić, zaskakującym Jego autorytetem. Nic nie poprzedza wołania, ani wcześniejsza znajomość, ani psychologiczne skłonności, jedyną racją posłuszeństwa i czynu jest Chrystus, Syn Boży i Jego prawo do człowieka. „Nie istnieje inna droga do wiary niż posłuszeństwo wezwaniu Jezusa”<sup>37</sup>, pisze Bonhoeffer.

Na czym polega naśladowanie, co jest treścią pójścia za Jezusem? Pójście za Jezusem jest czynem absolutnie pozbawionym treści, powiada Bonhoeffer. Nie jest to jakiś program życiowy, którego realizacja mogłaby się wydawać czymś sensownym, nie jest

to nic, w imię czego warto by – wedle mniemania ludzi – się zaangażować. Powołany porzuca wszystko nie dlatego, aby w ten sposób uczynić coś wartościowego, ale dlatego, że został wezwany. Idzie się naprzód, zostało się wywołanym i trzeba „wystąpić” z dotychczasowej egzystencji. Wszystko co stare trzeba zostawić za sobą. Z życia całkowicie zabezpieczonego uczeń zostaje rzucony w całkowitą niepewność, będącą faktycznie pewnością i bezpieczeństwem wspólnoty z Jezusem. Nie ma w czynie wezwanego nic poza przywiązaniem do samego Jezusa Chrystusa. Oznacza to wykluczenie innej treści i programowości, ponieważ jedyną treścią jest Jezus. Wezwanie do pójścia za Jezusem oznacza więc z osobą samego Syna Bożego. „Naśladowanie to więc z Chrystusem; ponieważ jest Chrystus, musi być też pójście za nim”<sup>38</sup>, powiada Bonhoeffer. Chrześcijaństwo bez żywego Chrystusa jest chrześcijaństwem bez naśladowania, bez Jezusa Syna Bożego, jest ideą, mitem. Chrześcijaństwo bez naśladowania to wybranie własnej drogi, może ideowej i nawet męczeńskiej, ale pozbawionej obietnicy. Na czym polega obietnica? Na tym, że naśladowanie Jezusa jako Syna Bożego nie jest przyjęciem jakiejś nauki, ale stwarza nową egzystencję. Pójście za Jezusem i trwanie w starej sytuacji – „Panie pozwól, mi najpierw pójść pogrzebać mojego ojca” (Łk 9,59) – wzajemnie się wykluczają. Tylko nowa, powstała dzięki posłuszeństwu egzystencja umożliwia wiarę<sup>39</sup>.

Podobieństwa między Badenim a Bonhoefferem są uderzające. Jeden i drugi mówi o wyjściu jako nowej sytuacji egzystencjalnej, w obydwu przypadkach motywem wyjścia jest autorytet/urok Jezusa.

<sup>35</sup> Por. B. Poniży, *Motyw wyjścia w Biblii. Od historii do teologii*, Poznań 2001.

<sup>36</sup> Por. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997.

<sup>37</sup> Tamże, s. 22.

<sup>38</sup> Tamże, s. 23.

<sup>39</sup> Tamże, s. 30.

W obydwu przypadkach nie tyle decydujemy się na wybór pewnego światopoglądu, ile raczej na więź z Bogiem i pójście za słowem Obietnicy.

## 8. Doświadczenie buddyjskie – doświadczenie chrześcijańskie

Pierwszy kontakt z buddyzmem zawdzięcza o. Badeni innemu dominikaninowi i filozofowi, o. Józefowi Marii Bocheńskiemu, którego spotkał podczas szkolenia wojskowego w Szkocji w 1943 roku<sup>40</sup>. Gdy Badeni wyznał Bocheńskiemu, że po wojnie zamierza wstąpić do zakonu, ten ostatni zaczął mu od razu wykładać *Sumę teologiczną* św. Tomasa i dzielić się swoją fascynacją buddyzmem. Fascynacja ta udzieliła się także o. Badeniemu, którego wyraźnie intrygowała siła buddyjskiego doświadczenia oświecenia, mogącego tak radykalnie odmienić sposób widzenia świata i siebie samego. W swoich tekstach polski dominikanin powołuje się na takich badaczy i popularyzatorów buddyzmu, jak Alan Watts oraz Daisetz Teitaro Suzuki<sup>41</sup>.

Ogólny ton wypowiedzi o buddyzmie jest pozytywno-polemiczny. Joachim Badeni wypowiada się o buddyzmie w duchu deklaracji *Nostra aetate*, która stwierdza, że Kościół nie odrzuca niczego, co w innych religiach „prawdziwe jest i święte”<sup>42</sup>. Charakter

polemiczny wynika z chrześcijańskiego zaangażowania o. Badeniego. Jednak moim zdaniem nie jest to polemika dążąca do odrzucenia buddyzmu jako religii fałszywej, ale raczej próba wnikliwego przemyślenia i wskazania różnic w doświadczeniu religijnym buddyjskim i chrześcijańskim. Szczególnie ceniona przez o. Joachima jest szkoła zen, której przedstawicielem był Daisetz Teitaro Suzuki<sup>43</sup>.

Opisując buddyjskie doświadczenie religijne o. Badeni mówi o doświadczeniu lub przeżyciu „konkretu istnienia”<sup>44</sup>. Co oznacza to określenie? Dominikanin odwołuje się do nauki buddyzmu o nirwanie jako wyjściu poza dualizm podmiotu i przedmiotu, jako wygaśnięciu świadomości – „zdmuchnięciu płomienia świecy” indywidualnej jaźni. Doświadczenie nirwany przychodzi nagle i jest „prawdziwym wywróceniem wszelkiego dotychczasowego ładu”.

Metoda, środki [buddyzmu zen] dążą do wykazania, że nie ma podmiotu, który by się miał poddać metodzie, ani nie ma celu, który należałoby tą metodą osiągnąć. Nie ma również dążącego drogą, jak i też drogi. Wszystko jest nienazywalnym, nieskończenie rzeczywistym konkretem<sup>45</sup>.

Dziwne na pierwszy rzut oka są te słowa o. Joachima. Skoro wszystko znika (droga, podmiot itd.) to o jaki konkretny chodzi? Jednak mówiąc o doświadczeniu pustki w nirwanie, o. Badeni zaznacza, że nie chodzi o nicość jako czystą negatywność, ale raczej o ostateczną rzeczywistość, która jest niewyraźna.

Oświecenie („wybuch jednorodnego

<sup>40</sup> J. Badeni, *Autobiografia*, dz. cyt., s. 100.

<sup>41</sup> J. Badeni, *Mistyka codzienności*, dz. cyt., s. 22.

<sup>42</sup> *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, p. 2. Oto fragment deklaracji: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązuje jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest »drogą, prawdą i życiem« (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał”; online: <<http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/167-deklaracja-o-stosunku-kościoła-do-religii-niechrześcijańskich-nostra-aetate.html#p167-4>>, [dostęp: 13.04.2021].

<sup>43</sup> Por. D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. A. N. Grabowsky, Poznań 1998.

<sup>44</sup> Por. J. Badeni, *Mistyka codzienności*, dz. cyt., s. 20–25.

<sup>45</sup> Tamże, s. 21.



światła”) unicestwia cały dotychczas znany świat podmiotu poznającego i przedmiotów poznawanych. Jednak po tej „katastrofie” coś pozostaje: wizja nieograniczonej pełni bytu w najdrobniejszym nawet pyłku. Oświecenie jest przejściem do kontemplacji aktu istnienia o treści „wyłącznie lub prawie wyłącznie egzystencjalnej”. Jest uchwyceniem samego aktu istnienia, połączonego zawsze z konkretnym przedmiotem, będącym czymś konkretnym – konkretem samego istnienia.

Następne zagadnienie omawiane przez o. Badeniego dotyczy znaczenia doświadczenia buddyjskiego dla modlitwy chrześcijańskiej. Jeżeli modlitwa chrześcijanina nie ma się ograniczyć do „wegetacji w doniczkach dewocji”, musi mieć równie doniosłe znaczenie jak doświadczenie buddyjskie, które tak głęboko przekształca świat i osobę adepta. Spojrzenie na modlitwę nie jako na rutynową praktykę, ale doświadczenie głęboko przemieniające – taki moim zdaniem jest sens przywołania doświadczenia buddyjskiego. Nie powierzchowna praktyka, ale głęboko przeobrażające doświadczenie – tym ma być modlitwa chrześcijanina. Modlitwa ma prowadzić do nowego sposobu widzenia świata jako rządzonego przez Chrystusa-Pantokratora, w którym zło jest już pokonane Jego śmiercią. Nie chodzi przy tym o wiedzę teoretyczną i abstrakcyjną, ale konkretne przeżycie „organicznej Pełni”, Boga, który napełnia sobą świat.

O. Badeni odróżnia dwa różne sposoby doświadczenia konkretnego – buddyjskie doświadczenie istnienia, jako takiego bez zróżnicowania, oraz chrześcijańskie doświadczenie istnienia w jednostkowym bycie i przez ten byt się ujawniające. W buddyzmie istnienie czyste jest doświadczane jako

oddzielone od konkretnych bytów (mimo to o. Badeni wciąż mówi o konkretności), natomiast w chrześcijaństwie istnienie zawsze manifestuje się w bycie konkretnym.

Przeżycie istnienia konkretnego w Biblii nie jest, w przeciwieństwie do analogicznego przeżycia w buddyjskiej szkole zen metodą wygaszania złudnych różnic, przywróceniem pierwotnej niezniszczalności bezosobowej jedności świata. Jedności przeżywanej w pozornie tylko zróżnicowanym konkretności. Przeżycie konkretnego Biblii jest natomiast stopniowym, ewolucyjnym i dydaktycznym objawieniem się Osoby. Przeżycie istnienia konkretnego, będącego znakiem rozpoznawczym ujawniającej się osobowości Boga, jest dostępne każdemu. Nie ma tu innych metod poza kontaktem z konkretnym w świecie, „uchwycenie świata” otwarte, dynamiczne i gotowe na odbiór Nieznanego – wyjście do konkretnego z wiarą, gdyż taka postawa jest postawą wiary. Rozwój tej złożonej w ludzkim duchu energii, warunkowany zaangażowaniem osobistym w szukaniu Nieznanego, może dać poznanie istniejącej konkretności osobowości Boga<sup>46</sup>.

Istnieje zatem pewne podobieństwo między buddyzmem a chrześcijaństwem, podobieństwo polegające na tym, że w jednym i w drugim przypadku realizuje się egzystencjalne przeżycie istnienia i nieistnienia. Przeżycie to polega na obniżeniu wartości przedmiotów i pojęć dostępnych zwykłemu sposobowi postrzegania i pojęciowania na rzecz poznania innego rodzaju. W buddyzmie – i w tym miejscu zaczyna się różnica w doświadczeniu – będzie to polegało

<sup>46</sup> Tamże, s. 24.



na odrzuceniu dwoistości i myślenia logicznego. To, co istnieje w poznaniu nieoświeconego, jest złudzeniem. Natomiast w chrześcijaństwie, w poznaniu wiary, to, co istnieje, staje się znakiem ujawniającym Pełnię istnienia – Boga. Ta umiejętność patrzenia z wiarą na świat to efekt długiej drogi wewnętrznego rozwoju, którą nie każdy potrafi przejść. Jest to umiejętność widzenia świata jako konkretnego znaku, drogowskazu ustanowionego przez Tróję Świętą.

I na koniec, zdaniem o. Badeniego budyzm nie wzmacnia motywacji do budowania relacji horyzontalnych, w wymiarze międzyludzkiem. Nie skłania do wymiany myśli z kimś odrębnym, a więc ostatecznie także do dialogu z Bogiem.

## 9. Komizm jako wehikuł boskiego uroku

O. Joachim Badeni był człowiekiem z dużym poczuciem humoru, uwielbiającym się śmiać i rozśmieszać innych<sup>47</sup>. Komizm jako problem filozoficzny i antropologiczny doczekał się poważnych badań i obszernej bibliografii. O humorze pisali i Platon, i Arystoteles, i Zygmunt Freud, ale także – czego już mniej byśmy się spodziewali – Immanuel Kant i Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>48</sup>. Św. Tomasz z Akwinu zaś stwierdził, że „zdolność do śmiechu jest istotową przypadłością człowieka”<sup>49</sup>, czyli cechą nierozdzielnie związaną z człowieczeństwem.

Komizm, śmiech, humor – te trzy pojęcia są ze sobą spokrewnione, ale jednocześnie trzeba je odróżnić. Komizm obejmuje zarówno naturalne zdarzenia, przedmioty i stosunki, jak i zdarzenia, przedmioty

i stosunki wytworzone intencjonalnie w wyniku działania twórczego. Najczęstszym rezultatem komizmu jest śmiech. Śmiech może jednak mieć inne przyczyny niż samo doświadczenie komizmu. Przyczyny mogą być fizjologiczne, takie jak łaskotanie, radość życia, dobre samopoczucie. Dlatego trzeba odróżnić komizm od śmiechu. Komizm jest zjawiskiem estetycznym, śmiech fizjologicznym. Z kolei humor traktowany jest niekiedy jako synonim komizmu lub jako określenie podmiotowej strony komizmu; jako zdolność odczuwania komizmu, śmieszności i samo przeżycie komizmu. Mówimy, że ktoś jest obdarzony humorem lub poczuciem humoru. Przez poczucie humoru rozumie się wrażliwość estetyczną pewnego typu, wrażliwość na bodźce estetyczne wywołujące doznanie komizmu<sup>50</sup>.

Julian Krzyżanowski tak definiuje komizm:

Źródłem komizmu jest zawsze jakiś niezwyczajny, nieoczekiwany kontrast cech w zjawisku, które śmiech wywołuje, i to kontrast raczej chwilowy, przemijający, niestały, i to taki, że zaskakuje on obserwatora w sposób niespodziewany, ale niezbyt gwałtowny i wskutek tego przyjemny, nie wywołujący zbyt silnego wstrząsu psychicznego<sup>51</sup>.

Istnieje wiele sposobów wywoływania komizmu. Krzyżanowski pisze o zaskakującym kontraście, ale mogą to być także niespodziewane efekty i zaskakujące zestawienia. Może być to także niezgodność między normalnym przeznaczeniem przedmiotu

<sup>47</sup> Por. A. Adaszyńska-Błacha, *O. Joachim Badeni OP. Portret*, dz. cyt., s. 38–41.

<sup>48</sup> Por. B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, Gdańsk 2011.

<sup>49</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 54 (*Summa theologiae*, I, 3, a. 6, ad. 3).

<sup>50</sup> Por. B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, dz. cyt., s. 102–103.

<sup>51</sup> J. Krzyżanowski, *Komizm w literaturze*, w: *Studia z dziejów kultury*, Warszawa 1949, s. 563.

a jego nowym zaskakującym wykorzystaniem. W filmie *Gorączka złota* Charlie Chaplin gotuje podeszwę od buta, zjada ją razem z makaronem ze sznurówek, a gwoździe obgryza jak kosteczki. Także nieoczekiwana pointa i zakończenie to podstawa humoru wielu dowcipów. W humorze absurdalnym z kolei niespodzianką jest brak niespodzianki. Najpierw nastraja się odbiorcę, że pojawi się coś nadzwyczajnego i oryginalnego, a następuje banał.

Bardzo skutecznym środkiem wywołania efektu komicznego jest ironia. Polega ona na konstruowaniu wypowiedzi w taki sposób, że sens rzeczywisty jest ukryty i jest zaprzeczeniem sensu dosłownego. Pozorna aprobata jest w gruncie rzeczy dezaprobata lub odwrotnie.

W jednej ze swoich anegdot o. Badeni opowiada o rekolekcjach w Pabianicach. Mądre kazanie na temat zła jako braku dobra wygłoszone zostało trochę ponad głowami słuchaczek – matek parafialnych. Nie znalazło także uznania u samego proboszcza, który podczas wspólnej kolacji tak podsumowuje swoje wrażenia:

Kiepski z ojca duszpasterz, kiepski. Poprzedni to był kaznodzieja! Kajdany porwał z obory i jak nie zagrzmiał, potrząsając nimi: Szatan idzie na Pabianice! Polami, miedzami idzie szatan na Pabianice! Cała parafia w trzy miga pobiegła do konfesjonału... To się nazywa kazanie! – Może ksiądz proboszcz znów go zaprosi? – podsuwam uprzejmie. – E, niestety, już się ożenił – wzdycha proboszcz<sup>52</sup>.

Anegdota ta dobrze ilustruje teorię kontrastu, której zwolennikiem był Julian Krzyżanowski. Mamy w tej historii dwie przeciwstawne postacie: o. Joachim i „poprzedni kaznodzieja”. Mamy kontrastujące ze sobą dwie sytuacje: porażkę kaznodziejską o. Joachima i sukces „poprzedniego kaznodziei”. Jednak na koniec hierarchia wertykalna zostaje odwrócona: o. Joachim, który poniósł klęskę, jest ostatecznie wyżej oceniany przez czytelników niż „poprzedni kaznodzieja”, który porzucił kapłaństwo, i którego kazania sprowadzały się do uproszczonej gry na emocjach i straszaniu diabłem. Pozorna pochwała jest dezaprobata; anegdota ma zatem również charakter ironiczny.

Ironia Badeniego była często autoironią. Będąc przed drugą wojną światową w Krakowie, młody Kazimierz obiecał swojej przyjaciółce, że pójdzie do spowiedzi do ojców kapucynów, a konkretnie do o. Anioła. Hrabia Badeni klęka do konfesjonału, ale o. Anioł książkę pobożną czyta i nie zwraca uwagi na penitenta. „Co za bezczelny typ – myślę – książkę czyta! W końcu przestał czytać i powiada: – Słucham? Zaczynam się spowiadać, lecz nim wyznałem wszystkie grzechy, Anioł wrzasnął: – Ty chamie jeden, ty parobku, jak ty żyjesz? Zadał mi odmówić psalmy pokutne, a ja nie wiedziałem nawet co to jest”. Kazimierz pyta zatem swego wuja, ks. Henryka Badeniego, co to są psalmy pokutne. „A czymś nagrzeszył?! – pyta wuj. – E, normalka – odpowiadam. – A u kogoś się spowiadał? – U kapucynów. – Masz chodzić do normalnych księży – powiada infułat – zmów brewiarz, a z psalmami daj sobie spokój!”<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> J. Badeni, J. A. Kłoczowski, *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia*, red. A. Sporniak, J. Strzałka, Kraków 2003, s. 334–335.

<sup>53</sup> Tamże, s. 21.

Zdaniem Bohdana Dziemidoka komizm można podzielić na dwa rodzaje<sup>54</sup>. Pierwszy rodzaj to komizm elementarny, farsowo-wodewilowy, niewartościujący, nierefleksyjny, charakteryzujący się dość beztroską wesołością, ale często prymitywną.

Drugi typ to komizm złożony, humorystyczno-satyryczny, refleksyjny i wartościujący. W jego obrębie wyróżnia się dwie postawy: satyryczną i humorystyczną. Postawa satyryczna jest bezkompromisowa w walce ze złem, brak jej wyrozumiałości. Postawa humorystyczna ze swej strony jest nieagresywna, kontemplacyjno-filozoficzna. Traktuje niedorzeczności świata i ludzkie wady jako coś, z czym trzeba się pogodzić i traktować wyrozumiale. Komizm satyryczny i komizm humorystyczny to dwie główne formy komizmu w tym ujęciu.

Uważam, że ta ostatnia forma komizmu – komizm humorystyczny jest formą, która najlepiej oddaje typ humoru o. Badeniego. Przedmiotem tej formy humoru są zazwyczaj zjawiska, które odbiegają od tego, co uznaje się za normę, ale nie są ani niebezpieczne, ani szkodliwe. Śmieszne słabostki i braki są przeważnie nierozzerwalnie związane z zaletami i wartościami. Mogą to być nieodłączne cechy interesującej, wartościowej i sympatycznej osobowości. Przedmiot – może to być także osoba – opisywany w sposób komiczny, jest traktowany zazwyczaj z dużą dozą sympatii. Przykładem takiego podejścia jest domniemany humorystyczny monolog pokazujący rozterki młodego mężczyzny, który chce nauczyć się modlić<sup>55</sup>. Wielkość i małość spletają się nierozzerwalnie. Podejście humorystyczne oznacza

dostrzeganie zalet i wartości w tym, co wygląda *prima facie* na małe i nieznaczące, oraz dostrzeganie słabości i wad w tym, co wydaje się wielkie i spiszowe. Ulubione zestawienie postaci o. Badeniego to z jednej strony zwykła studentka, która okazuje się bardziej uduchowiona i często mądrzejsza niż z drugiej strony duchowny, który myśli jak zwykły urzędnik<sup>56</sup>. W konsekwencji mamy różne końcowe oceny, reakcje: w pierwszym przypadku aprobatą, w drugim łagodną, wyzbyta wrogości, ale jednak mimo wszystko dezaprobatą. Gdyby dezaprobatą była pozbawiona łagodności i sympatii, byłaby satyrą lub drwiną.

Humor może emanować poza dziedzinę humoru na osobowość człowieka, powiada Dziemidok, i stać się pewnego rodzaju filozofią pogodnego usposobienia. Jest to swoisty nastrój uczuciowy, który wpływa też na sferę intelektualną i kształtuje pogląd na życie. Poczucie humoru byłoby nie tylko kategorią estetyczną, ale przede wszystkim swoistym sposobem postrzegania, rozumienia i przeżywania tak swojego życia, jak i świata zewnętrznego. Niewątpliwie swoista „postawa humorystyczna” rozumiana jako sposób przeżywania życia widoczna jest w sposobie bycia o. Joachima Badeniego.

Cechy postawy humorystycznej<sup>57</sup>:

Jest postawą kontemplacyjno-refleksyjną i nieaktywną. Postawa myślącego obserwatora, a nie sędziego czy bojownika.

Łączy obiektywizm z umiarkowanym relatywizmem. Nie koncentruje się wyłącznie na wadach lub na zaletach, ukazuje świat i ludzi we właściwych proporcjach i nie uogólnia pochopnie. Przeciwwstawia

<sup>54</sup> B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, dz. cyt., s. 115–123.

<sup>55</sup> J. Badeni, *Mistyka codzienności*, dz. cyt., s. 16.

<sup>56</sup> Por. A. Adaszyńska-Błacha, *O. Joachim Badeni OP. Portret*, dz. cyt., s. 59–60.

<sup>57</sup> Por. B. Dziemidok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, dz. cyt., s. 118

się zarówno skrajnemu pesymizmowi, jak i optymizmowi.

Jest postawą wyrozumiałą i tolerancyjną, dobroduszną i wybaczącą. Dostrzega małość postępków i motywów człowieka, ale wybacza. Potrafi wpisać słabości w szerszy porządek świata.

Nacechowana jest swoistym dystansem do samego siebie, przyjmuje często postać autoironii. Leszek Kołakowski twierdzi, że o ile zdolność do śmiechu jest czymś powszechnym, to poczucie humoru jest rzadkie, gdyż zakłada umiejętność zbudowania dystansu w stosunku do siebie samego, zdolność do autoironii. Autoironia wymaga inteligencji i pewnej dyscypliny emocji. Z innych potrafi śmiać się każdy<sup>58</sup>.

## 10. Charakterystyka teologii mistycznej Joachima Badeniego

### Podsumowanie

Pierwszą cechą postawy duchowej dominikanina jest silnie oddziałujące świadectwo jego wiary i duchowych poszukiwań, które traktował jako życiową pasję. Sprawy wiary były dla niego czymś żywym, nieustannie przeżywanym, dynamicznym. To znamienne, że stał się osobą popularną i publikującą najwięcej w wieku sędziwym. Starość nie uczyniła z niego skostniałego reliktu czasów, gdy wiara była statystycznie powszechna. Nawet dziś, gdy chrześcijaństwo mierzy się z kulturą pluralistyczną, jego świadectwo silnie przemawia do czytelników. Jest to możliwe, dlatego że sprawy ducha były jego najważniejszą życiową fascynacją. Osobiste zaangażowanie jest ważną cechą teologii mistycznej, która wykracza poza ramy akademickie i podkreśla

konieczność wzajemnego oddziaływania mistyki i teologii.

Druga ważna cecha to oparta na osobistym doświadczeniu koncepcja wiary jako otwartości na „urok Boga” i jako „wyjście”. Tym, co warto podkreślić jest uniwersalność tych pojęć – każdy może pójść za tymi wskazaniami – oraz wykazanie, że wiara może być prawdziwa i głęboka, nawet jeżeli nie jest spektakularnie manifestowana. Żyjemy obecnie w czasach coraz większej popularności w świecie chrześcijańskim duchowości pentekostalnej. O. Badeni sam miał doświadczenia charyzmatyczne i był jedną z najważniejszych postaci odnowy w Duchu Świętym w Polsce na przełomie tysiącleci. Ze swej strony jest on przykładem tego, jak znakomite rezultaty może przynieść duchowość charyzmatyczna, gdy połączona jest z solidną formacją teologiczną. Jednak duchowość charyzmatyczna pozbawiona formacji teologicznej, nastawiona jedynie na poszukiwanie emocjonalnych przeżyć w myśl hasła *sola experientia*, prowadzi do religijności infantylnej i zabobonnej. Teologia bez doświadczenia religijnego jest suchą scholastyką w najgorszym stereotypowym znaczeniu. Jednak również samo doświadczenie, pozbawione formacji teologicznej, nie rozumie samo siebie i może prowadzić do religijności egzaltowanej a niekiedy, niestety, także do rozmaitych nadużyć w sferze relacji międzyludzkich<sup>59</sup>. Teologia „Boskiego uroku” i „wyjścia” jest i dla charyzmatyków, i dla tych, którzy szukają drogi do Boga na innych niż pentekostalne ścieżkach wiary. Wskazuje, że wiara może być doświadczeniem z jednej strony delikatnym,

<sup>58</sup> L. Kołakowski, *O śmiechu*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2004, s. 137.

<sup>59</sup> T. Bafföy, A. Delestre, J-P. Sauzet, *Rozbitkowie ducha. Rzecz o sektach charyzmatycznych*, tłum. Cz. Zawoyska-Gontar, Komorów 2000.

dyskretnym i bardzo osobistym, a z drugiej zestawiającym mocny ślad w umyśle i sercu.

Czy jest w dziele o. Badeniego zawarta jakaś teologia mistyczna lub teologia duchowości? Z pewnością nie jest to systematyczny wywód, ale są to rozproszone, błyskotliwe intuicje, obrazy, wokół których o. Joachim krąży i naświetla z różnych stron. Jego umysł nie pracuje linearnie nad ciągiem argumentów, ale intuicyjnie i obrazowo. To zadaniem czytelników i komentatorów jest próba syntezy w formie logicznie uporządkowanej struktury. Świadkowie kazań o. Joachima podkreślają, że dar słowa, który posiadał, to nade wszystko dar słowa mówionego. Kazania, spisane i czytane na chłodno, często nie posiadały już tego uroku, który miały, gdy były wygłaszane. Nie miały też dopracowanej struktury, były otwarte na natchnienie. Podobnie jest z najbardziej osobistą książką Badeniego – *Mistyką codzienności*. Jest to erupcja duchowości z całym bogactwem i energią, która dopiero musi być ujęta w pewne ramy, aby czytelnik, zwłaszcza ten, który nie znał kaznodziejskiego stylu o. Joachima, odkrył treści zawarte w książce.

Bez wątplenia jednak wiodącym typem doświadczenia religijnego w duchowości

o. Badeniego było doświadczenie mistyczne. Świadczą o tym jego osobiste doświadczenia, trwająca całe życie fascynacja mistyką oraz bardzo osobista i pełna autentyzmu interpretacja własnego doświadczenia. Mistyka Badeniego zakorzeniona jest w tradycji chrześcijańskiej, a więc ma charakter zjednoczenia dokonującego się przez miłość i zaufanie, a nie przez ontologiczną tożsamość, co jest charakterystyczne dla religii mistycznych Dalekiego Wschodu. Początkiem mistyki o. Badeniego jest łaska. Łaska przeżywana jako „urok Boga”, który pociąga, fascynuje i wzywa do „wyjścia” za słowem Obietnicy. Jest to pierwsza i niezaspłażona łaska, która jest warunkiem dalszej osobistej drogi wiary. Doświadczenie mistyczne o. Badeniego posiada charakter relacyjny, jest to więź z Bogiem, który jest Osobą i oddziałuje „urokiem osoby”, to fascynacja postacią Jezusa i synowska relacja do Maryi. Dominikanin nie przedstawia jednak spójnej wizji życia wewnętrznego w stylu *Twierdzy duchowej* św. Teresy z Avili. Teologia mistyczna o. Joachima Badeniego przedstawiona w niniejszym artykule jest autorskim odczytaniem duchowości dominikanina, które jest otwarte zarówno na uzupełnienie, jak i polemikę.

**BIBLIOGRAFIA**

- Adaszyńska-Błacha A., *O. Joachim Badeni OP. Portret*, Wydawnictwo M, Kraków 2014.
- Antologia literatury patrystycznej*, red. M. Michalski, t. 2, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982.
- Badeni J., *Autobiografia. Z ojcem Joachimem Badenim rozmawiają A. Sporniak i J. Strzałka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Badeni J., Kłoczowski J. A., *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia*, red. A. Sporniak, J. Strzałka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Badeni J., *Mistyka codzienności*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2018.
- Badeni J., Syrek J., *Uwierzyć w koniec świata. Współczesne proroctwo o powtórny przyjsciu Chrystusa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Baffoy T., Delestre A., Sauzet J.-P., *Rozbitkowie ducha. Rzecz o sektach charyzmatycznych*, tłum. Cz. Zawoyska-Gontar, Wydawnictwo Antyk, Komorów 2000.
- Berger P., Zijderveld A., *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, tłum. S. Baranowski, Kraków 2010.
- Bonhoeffer D., *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszyk, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1997.
- Dziemidok B., *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, Słowo/obraz, terytoria, Gdańsk 2011.
- Gardet L., Lacombe O., *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Desclée, De Brouwer, Paris 1981.
- Henryk Elzenberg i mistyka*, „Znak – Idee” 1991, nr 4.
- Kłoczowski J. A., *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.
- Kłoczowski J. A., *Miedzy samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wydawnictwo Archidiecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów 2004.
- Kołąkowski L., *Mini wykłady o maxi sprawach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Kostecki R., *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975.
- Krzyżanowski J., *Komizm w literaturze*, w: tegoż, *Studia z dziejów kultury*, Warszawa 1949.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Maritain, J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.
- Meister Ch., *Wprowadzenie do filozofii religii*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018.
- Ponizy B., *Motywy wyjścia w Biblii. Od historii do teologii*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2001.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 325–332.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.



- Sondel J, *Słownik Łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2003 [edycja elektroniczna CD].
- Stępień T., *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chryścijanin i platonik*, Fronda, Warszawa 2010.
- Suzuki, D. T., *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. A. N. Grabowscy, Rebis, Poznań 1998.
- Szymona W., *Wstęp*, w: Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1986, s. 5–71.
- Teresa z Avilla, św., *Księga zmiłowań Pańskich, czyli życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, tłum. H. P. Kosowski, w: *Dzieła św. Teresy*, t. 1, Wydawnictwo OO Karmelitów Bosych, Kraków 1962.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

### Joachim Badeni's Mystical Theology

(Summary)

The main purpose of this paper is to reconstruct the mystical theology of Fr Joachim Badeni, OP. Mystical theology is understood as an interpretation of mystical experience. The characteristic feature of Fr Badeni's preaching and writing was his intuitive and imaginative style. Therefore, the method adopted in the article consists in extracting from Badeni's works important themes or images with which he interpreted his experience, and developing their meaning at the background of the contemporary analysis of religious experience and mysticism within the field of philosophy of religion. Badeni's main concepts are "God's charm" and "faith as an exodus". In addition, Christian and Buddhist religious experience will be compared, and the importance of humor in the Dominican's spirituality will be discussed.

**Key words:** religious experience, mysticism, faith, God's charm, humour

### Teologia mistyczna o. Joachima Badeniego

(Streszczenie)

Celem artykułu jest rekonstrukcja teologii mistycznej o. Joachima Badeniego OP. Teologia mistyczna jest tu rozumiana jako interpretacja doświadczenia mistycznego. Cechą charakterystyczną kaznodziejstwa i pisarstwa Badeniego był styl intuicyjno-obrazowy. Dlatego metoda przyjęta w artykule polega na wydobywaniu z dzieł omawianego autora ważnych tematów lub obrazów, za pomocą których o. Badeni interpretował swoje doświadczenie, rozwijania ich znaczenia i przedstawienia na tle współczesnych analiz doświadczenia religijnego i mistyki w ramach filozofii religii. Pojęcia te to przede wszystkim „urok Boga” i „wiara jako wyjście”. Dodatkowo omówione zostanie zestawienie chrześcijańskiego i buddyjskiego doświadczenia religijnego oraz znaczenie humoru w duchowości dominikanina.

**Słowa kluczowe:** doświadczenie religijne, mistyka, wiara, urok Boga, humor

**GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP:**

(ur. 1965 r.), dr, adiunkt na Wydziale Filozoficznym UPJP2 w Krakowie. Główne obszary badań to filozofia religii, pluralizm religijny, język religijny i epistemologia religii, teodycea, argumenty za istnieniem Boga, nowy ateizm. Jest autorem monografii *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu*

*Johna Hicka* (Poznań 2005), współredaktorem trzech prac zbiorowych oraz autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularyzatorskich.

Adres e-mail: grzegorz.chrzanowski@upjp2.edu.pl