

INVAZIA UNOR CURENTE MISTICE ASIATICE ASUPRA SPIRITUALITĂȚII CREȘTINE

Pr. Prof. Dr. Nicolae ACHIMESCU

I. Preliminarii

Faptul că în prezent, în Europa creștină, dar și în America, se poate vorbi de o adevărată invazie a tot felul de religii și curente orientale asiatice reprezintă o realitate incontestabilă. Există în Apus milioane de oameni, adepți ai unor învățături și credințe din religiile orientale. Dacă *Rudyard Kipling* – care a trăit cu peste o sută de ani în urmă – ar mai trăi astăzi, ar fi cu siguranță uimit de atât de tranșanta prognoză pe care o făcea pe atunci: „Orientul este Orientul, iar Apusul este Apusul, și cele două nu se vor întâlni niciodată”. Pe când el exprima o atare părere, în Europa și America exista, practic, doar o singură religie (alături de mozaism), și anume creștinismul¹. Astăzi, această situație s-a schimbat, totuși, radical: prezența spirituală orientală în Apus – și mai recent chiar la noi – a devenit evidentă. Numai în Statele Unite se estimează că, în prezent, ar exista în jur de 60 de milioane de oameni adepți sau – cel puțin – influențați de diferite religii sau curente asiatice. Astfel, există tot felul de practicanți *Yoga, zazen*, adepți ai mișcării *New Age*, etc. În Anglia – și nu numai acolo – există, de asemenea, mii de adepți ai mișcării Hare-Krishna. În ultimul timp a luat amploare și mișcarea meditației transcendente, în ciuda tuturor prognozelor negative din partea unor experți. Aceasta din urmă are propriile ei universități și hoteluri, iar în California dispune chiar de un post propriu de TV. Tot la fel, în Europa a luat amploare *antroposofia* și *teosofia*, ambele avându-și rădăcinile în hinduism și propagând – chiar dacă într-o formă sublimată, moștenirea orientală. În Orient, asemenea grupări sunt desemnate astăzi ca parte integrantă a mișcării *New Age*.

Mai ales după anul 1989, o experiență similară privind avalanșa a tot felul de mișcări, curente și tehnici mistico-religioase, se resimte din plin și la noi în țară: tot felul de afișe și reclame cu referire la yoga sau zen, *New Age*, Kung Fu etc., la intrarea în diferite Case de cultură, în anumite săli de dans, școli, instituții de învățământ superior, pe vitrinele unor magazine sau, pur și simplu pe stâlpii de stradă. Anumite forme de meditație orientală încep să pătrundă în conștiința unor semeni de-ai noștri, iar în urma unor comunicări, exerciții, la unii dintre ei au un mare impact, mai ales în rândul multor intelectuali care traversează o perioadă

¹ Vezi, Rabindranath R. Maharaj, *Asiens spirituelle Invasion in den Westen*, în: P. Beyerhaus/Lutz E.v. Padberg (Hrsg), *Eine Welt-Eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens in Zeichen von New Age*, Asslar, 1989, p. 102.

acută de criză spirituală după mai bine de patruzeci și cinci de ani de îndoctrinare atee și completă dezorientare.

În Occident, mai ales din cauza mai ales unei secularizări accentuate a societății, mulți tineri se întâlnesc pentru a practica și studia yoga și zen, ba chiar se îndreaptă spiritual și material spre Orientul îndepărtat, în căutarea unei presupuse „revigorări” pentru sufletele lor neliniștite. Ei cred că pot descoperi acolo valori încă ignorate sau necunoscute în Apus, arte și priceperi noi, experiențe și modalități de trăire spirituală extraordinară. Într-un număr tot mai crescând, ei își îndreaptă pașii spre Katmandu, Nepal, Poona, Thailanda, India sau Japonia.

În concluzie, cererea pentru o așa-zisă „ofertă”, dar și „supliment” de religie orientală sau alte forme religioase exotice, reprezintă astăzi aproape o modă în Occident și, încet, încet, începe să devină și la noi în țară. Și, bineînțeles, acolo unde „cererea” devine semnificativă, acolo se face și o „ofertă” corespunzătoare. Astfel, intrând într-o librărie din Occident, iar mai recent și pe toate „tarabele” stradale de la noi, descoperim un număr impresionant de lucrări cu caracter exotic, un stand separat unde scrie: „Literatură exotică”, „Astrologie”, „Yoga”, „Zen” etc. Titlurile lucrărilor, dorindu-se un fel de soluții certe pentru criza spirituală, socială, stress, stări depresive, etc., sunt aparent atrăgătoare: „Raja-Yoga”, „Hatha-Yoga”, „Ghid transpersonal”, „Acces la stările de seninătate”, „Calea liniștii”, „Zen pentru el”, „Zen pentru ea”, „Zen pentru familie”, „Iluminare pentru toți”, „Muzica liniștii”, „Explorarea conștiinței” etc., ca să amintim doar câteva din această întreagă „panoplie-miracol”.

Asemenea idei și curente nu se propagă, însă, doar prin comunicări sau lucrări. În prezent, mai ales în Apus, ele sunt răspândite și prin intermediul muzicii, mai ales pop și rock, multe formații de acest gen luându-și chiar nume corespunzătoare: „Nirvana” etc. În mesajul unor asemenea piese muzicale se regăsesc, la o analiză mai atentă, multe idei și învățături orientale.

În plus, chiar și unele filme se fac mesagere ale unor asemenea curente, ca să nu mai vorbim de emisiunile TV. De pildă, ca să luăm doar un singur exemplu, filmul *Star Wars* ilustrează în mod frecvent în cursul său filosofia orientală. Actrița *Shirley MacLaine*, o actriță foarte populară în Statele Unite, de altfel, a devenit un fel de „purtător de cuvânt” al gândirii hinduiste în America. În filmul ei, creștinismul este prezentat foarte negativ. Stând pe malul mării – într-o secvență din film – cu brațele întinse, ea cântă: „Eu sunt Dumnezeu, eu sunt Dumnezeu!”, sugerând clar ideea identității de tip panteist din hinduism dintre Dumnezeu și om. Și, ca să rămânem în lumea actorilor, mai sunt și alți adepți și fervenți susținători ai religiilor și curentelor orientale: Burt Reynolds, Richard Gere, Steven Seagal, Clint Eastwood, Richard Chamberlain etc.

Din nefericire, chiar și o mare parte a *psihologiei* este influențată astăzi de anumite curente orientale. Mai ales în *psihologia transpersonală* se regăsesc puternice influențe orientale. Acest lucru se remarcă în mod special în așa-numita *terapie a reîncarnării*, care își propune vindecarea unor traume psihice din existențele anterioare. Această nouă direcție este cunoscută atât în Germania cât și în Anglia și în alte țări orientale. În cadrul unei asemenea „terapii”, persoana respectivă este hipnotizată, după care se înregistrează pe o bandă ceea ce, chipurile, aceasta își

reaminteste din existențele anterioare. După aceea, pacientul primește această bandă în intenția de a-l convinge, astfel, de realitatea existențelor sale anterioare, de reîncarnare. În continuare nu mai rămâne decât un pas de făcut până la a-l determina să devină adept al filosofiei orientale, Yoga, Zen sau New Age. În Statele Unite, o ramură a acestei noi „terapii” poartă numele de *Trans-Channelling*, în ideea că în cadrul unei asemenea experiențe ar fi vorba de un „canal sufletesc”, care ar conduce de la un punct spre celălalt, de la o existență spre cea imediat următoare².

În țările apusene, mulți oameni au devenit vegetarieni tocmai pentru că ei cred în reîncarnare. Potrivit unor date oferite de BBC, în Anglia ar exista mai mulți oameni convinși de reîncarnare decât de înviere. Tot la fel, în Germania, conform unor sondaje, chiar dacă acestea sunt uneori relative și neconcludente, 25% din populație crede în reîncarnare, iar alte câteva zeci de procente nu o exclud.

Așa cum se știe, această învățătură despre reîncarnare constituie, până în zilele noastre, unul dintre cele mai mari obstacole în dezvoltarea Indiei. Ceea ce în Apus apare ca o idee atractivă, pentru mulți indieni reprezintă o pedeapsă îngrozitoare. Ei se tem groaznic să revină pe pământ reîncarnați în animale, de pildă³.

În opinia prof. *P. Beyerhaus* de la Universitatea din Tübingen, „spiritualitatea” oferită de asemenea curente orientale este cu atât mai periculoasă cu cât ea vizează și atacă cele *trei nivele* ale omului: *sentimentele, gândirea și voința* acestuia. Referitor la variata „ofertă” religioasă destinată nivelului sentimentelor umane, aceasta profită, în opinia aceluiași analist – care a lucrat mulți ani și ca misionar – în primul rând, de *setea contemporană* după spiritualitate. În general, oamenii manifestă o anume „foame” după experiența transcendențialului. Se caută, uneori, experiența unei extensiuni a conștiinței prin trăiri extatice de diferite feluri și nuanțe, fără ca această necesitate să fie corelată neapărat cu o viziune asupra unui Dumnezeu personal. Astfel, apar tot felul de guru, *yoghini, maestri rôshi-zen* sau alte categorii de așa-zisi „antrenori spirituali”, care „vânează” oameni, promițându-le tocmai satisfacerea acestei necesități spirituale. Unii dintre cei în cauză încearcă, așadar, să-și găsească refugiul și împlinirea năzuinței lor în așa-numitele „grupe psihotehnice” de experiență a sinelui, cu pretenții quasireligioase – în care „grupa” apare ca substitut al lui Dumnezeu – iar alții, în meditația *Zen* sau alte forme de meditație, pentru ca alții să-și ofere sufletele ca, pe undele unei muzici psihe-delice, să încerce să ajungă la contopirea mistică cu acel „Unul-Tot” (*Brahman*) din lumea hinduisto-monistă⁴.

În afară de experiența spirituală, această nouă „ofertă” religioasă își propune să satisfacă și *necesitățile intelectuale* ale omului după o lume integrată care, chipurile, ar putea să reunească domeniile dispersate ale cosmosului în mediul lor unitar și

² *Ibidem*, pp. 110-111.

³ *Ibidem*, pp. 109-110.

⁴ *Vezi, P. Beyerhaus/Lutz E.v. Padberg, Die Christenheit im Zugriff antischristlicher Religiosität*, în: P. Beyerhaus/Lutz E.v. Padberg(Hrsg), *op. cit.*, pp. 11-12.

unic pierdut. Din această perspectivă, tehnologia apuseană și înțelepciunea orientală – după cum opinează, de pildă, fizicianul austriac *Fritjof Capra*⁵ (n. 1939), promotor al mișcării New Age, pe baza reevaluării taoismului și shivaismului – trebuie să se regăsească pentru a putea conduce împreună la realizarea mult căutatei „unități dintre spirit și natură”⁶.

Alături de aceste prime două nivele, acoperite prin acei așa-zisi „antrenori spirituali”, fie prin diferiți filosofi ai religiilor sau teologi, „oferta” religioasă amintită se adresează și *nivelului voinței organizatorice* a unor strategii în materie, care-și propun atingerea unui ideal mai vechi, și anume, realizarea unui așa-numit „templu universal”, acea *One World*, propagată mai ales de mișcarea *New Age*.

Pe această linie, se preconizează realizarea unei „rețele” universale, în care sunt strânse și supuse unei ierarhii spirituale toate „celulele” locale constituite din grupe mici sau chiar din școli întregi și întreprinderi, ai căror membri au realizat acea conștiință „transformată”. În momentul în care s-a ajuns la acest stadiu, se va impune, în fine, în opinia promotorilor unui asemenea curent, noua conștiință, conștiința cosmică, într-o ordine cosmică, universală, absolut armonioasă, respectiv *conspirația blândă*⁷. Finalitatea o reprezintă implicarea în această „rețea” universală a fiecărui domeniu al vieții umane, inclusiv politică, economie, tehnologie, medicină, artă⁸.

II. Între multele cauze care au condus la această situație

Referitor la multiplele motive care au dus la o asemenea atitudine nouă față de religiile necreștine, în general, și curente și fenomenele orientale, în special, ar putea fi înșirate, firește, mai multe, dar ele nu pot face cu toate laolaltă obiectul temei noastre. Ne vom opri în cele ce urmează doar asupra câtorva, care ni se par mai semnificative, din unghiul din care privim această problemă.

Așa cum afirmă și prof. *P. Beyerhaus*⁹, în prezent, Europa creștină nu mai este și nu mai poate fi singură responsabilă pentru evoluția istorico-spirituală a omenirii, așa cum se întâmpla odinioară. Odată cu sfârșitul perioadei imperialo-

⁵ Cf. în special Fritjof Capra, *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie*, Bern-München, 1984; idem, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern-München, 1983.

⁶ Aceasta corespunde conceptului lui Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München, 1983, p. 243; aceeași direcție o remarcăm și în cadrul unui Congres internațional organizat la Hannover (21-27 mai, 1988), având ca temă: *Spirit și natură – Lume și realitate în schimbarea experienței*; P. P. Beyerhaus/Lutz E.v. Padburg, *ibidem*, p. 12.

⁷ Acesta este, de altfel, și titlul unei lucrări fundamentale pentru New Age: Marlyn Ferguson, *Die sanfte Verschwörung. Persönliche und Gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns*, München, 1984.

⁸ Vezi P. Beyerhaus/Lutz E.v. Padburg, *ibidem*, pp. 14-15.

⁹ P. Beyerhaus, *Synkretistische Tendenzen zeitgenössischer Theologie*, în P. Beyerhaus/Lutz E.v. Padburg (Hrsg), *op. cit.*, pp. 77-78.

coloniale, popoarele Asiei și Africii și-au reamintit de valorile lor culturale tradiționale și au descoperit religia și propria lor spiritualitate ca mijloc al lor de integrare. În cursul renașterii religiilor lumii, lucru foarte evident mai ales în ultimul secol, acestea au început chiar să misioneze Europa secularizată și să pătrundă aici tot mai mult deși, este adevărat, nu cantitativ, dar probabil calitativ.

Motivul pentru deschiderea mai ales a apusenilor pentru aceste religii străine de duhul creștinismului nu-l reprezintă, desigur, curiozitatea lor vizavi de exotic. Mai mult decât atât, el constă, în primul rând, în *eșecul secularismului* ca atitudine spirituală. În situațiile de criză din viață, în om se nasc întrebări fundamentale, la care însă n-au putut răspunde nici materialismul plat, la noi chiar impus atâta vreme, și nici umanismul imanent. În atari situații de criză, omul se redescoperă, cumva, în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, se resimte și se regăsește în relația sa cu o anumită realitate transcendentă, pe care din cauza ignorării ei voite sau impuse de până aici, nu o poate încă defini. Pe de altă parte însă, el a devenit și rămas atât de dependent de raționalism, încât refuză – chiar în această nouă situație – să împărtășească vreun fel de recomandări pe linie de credință din partea vreunei autorități în materie¹⁰. Ba mai mult, el este dispus mai degrabă să-și exercite libertatea spirituală prin aderarea la tot felul de experiențe mistice orientale, care neagă existența unui Dumnezeu personal, în care omul însuși se substituie lui Dumnezeu, ceea ce corespunde, de fapt, întocmai viziunii sale despre lume și necesităților sale acumulate în timp sub influența acestei concepții.

Pe de altă parte, necesitățile religioase și necesitățile omului în general nu sunt doar de ordin individual, ci și colectiv. Între cele din urmă se numără în special grija manifestată astăzi mai mult ca oricând față de supraviețuirea omenirii, într-o lume tot mai agitată sub toate aspectele. În mod normal, orice religie trebuie să răspundă la această întrebare fundamentală privind credibilitatea ei: Ce poate și ce face ea efectiv pentru instaurarea unui climat de pace, pentru aplanarea conflictelor atât de frecvente astăzi în lume?

Din păcate, nu de puține ori și nu în puține locuri, multe secte, confesiuni sau chiar religii se manifestă chiar invers, ele conducând la nenumărate războaie religioase, la ură și intoleranță. Dată fiind această situație, în viziunea unora, soluția care s-ar impune – deloc fericită, de altfel – ar fi *crearea unei mari religii universale* unitare sau cel puțin a unui sincretism sau sinteze a religiilor¹¹. Pe această linie au mers, de pildă, unii istorici ai culturii, ca *Arnold Toynbee*, filosofi ai religiilor, ca *Sarvepalli Radhakrishnan*, sau psihologi, ca *C.G. Jung*, care, nici mai mult nici mai puțin, au cerut creștinismului să renunțe la pretenția sa de religie absolută, pentru a-și demonstra în acest fel disponibilitatea sa pentru promovarea păcii.

În fine, la această situație au contribuit și o anume „disponibilitate” filosofică pentru gândirea orientală din partea unora, ca și „compromisul” teologic din partea unor teologi apuseni, asupra cărora vom insista puțin mai pe larg în cele ce urmează.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, pp. 78-79.

1. „Disponibilitate” filosofică pentru gândirea orientală

Calea spre gândirea orientală a fost pregătită deja cu multă vreme în urmă de diferiți filosofi apuseni care au renunțat la credința creștină. Acest lucru a început, practic, cu antropocentrismul lui *Descartes* și panteismul lui *Spinoza*, a cărui ontologie se fundamentează în concepția despre o substanță divină universală (*Deus sive natura*). De fapt, aceeași învățătură o regăsim și în monismul hinduist, potrivit căruia ar exista doar o singură realitate, o materie spirituală veșnică, așa cum o întâlnim în monismul vedantin din opera lui *Šankara* (c.780-c.820), în care spiritul și materia se confundă până la absolut, degenerând fie într-un pancosmism, fie într-un panenteism, ce se presupun reciproc. Acest tip de gândire a influențat filosofia, în multe privințe, până în zilele noastre. În Apus se resimte frecvent, cum ar fi în gândirea lui *Schopenhauer*, *Goethe*, *R. Wagner*, *Edward Arnold* sau *Hermann Hesse*, care au manifestat o deosebită „disponibilitate” pentru gândirea orientală. În America, filosofia orientală a început să-și facă simțită prezența încă de prin anii 1800, când transcendentaliștii din New England – între care mai ales *Ralph Waldo Emerson* (1803-1882) – prezentau propria lor versiune a panteismului.

Mai târziu, anumite personalități culturale din Germania, captivate de buddhism, de pildă, s-au îndreptat spre Orient, unde s-au stabilit fie ca monahi în diferite mănăstiri buddhiste din Ceylon sau Nepal, cum ar fi aceea sub conducerea lui *Nyanatiloka* (A. Gueth) sau *H. le Saux*, fie desfășurându-și activitatea în diverse universități buddhiste din Japonia, cum ar fi cazul profesorilor catolici germani *H. Dumoulin* sau *Hugo M. Enomiya-Lasalle*, ca să amintim doar câțiva.

În multe locuri din Statele Unite au fost construite temple buddhiste sau hinduiste. Au fost înființate diferite „societăți” buddhiste, cum ar fi *Mahabodhi-Society* care, avându-și centrul în Calcutta, își propunea nu doar revigorarea buddhismului în India, ci și răspândirea lui în țările apusene. De asemenea, a apărut *Buddhist Society* în Anglia, apoi societatea *Les amis du Bouddhisme* din Franța, întemeiată de americanca *Constant Lounsbury*, editând și o revistă proprie – *La pensée bouddhique*, iar în Statele Unite a apărut societatea *Fellowship following Buddha*. Tot la fel, în Londra a apărut o mănăstire buddhistă, iar în Berlin – Fronhau un centru pentru exersarea unor tehnici de meditație buddhistă, acestea luând și mai mare amploare în ultimul timp, fiind peste tot prezente. În Anglia și Germania au fost, de asemenea, organizate comunități buddhiste, cum ar fi aceea patronată de fiica renumitului buddholog german *Georg Grimm*, *Maya Keller-Grimm*, numită *Altbuddhistische Gemeinde*, care editează și revista „Yana”. Au apărut și comunități buddhiste mahayaniste, cum ar fi *Arya Maitreya Mandala*, care-și propune să-l propovăduiască pe Buddha sălășluit în fiecare om. După cucerirea Tibetului de către China în 1950, începând mai ales din 1959, mulți buddhiști tibetani au emigrat în țările occidentale, între care și membrii ierarhiei lamaiste, desfășurând acolo activități de prozelitism ample.

Desigur, seria unor așa-zise „spirite libere”, cum au fost numiți cei ce au manifestat o anume „disponibilitate” pentru gândirea și spiritualitatea orientală asiatică, ca și acțiunile întreprinse de unii dintre ei în acest scop, sunt cu mult mai cuprinzătoare.

Nu este însă cazul să insistăm mai mult. Totuși, din păcate, istoria consemnează chiar cazuri de misionari creștini trimiși în India, Japonia sau în alte părți pentru a propovădui Evanghelia lui Hristos, care, în loc să misioneze, au fost ei înșiși misionați. Unii au devenit mari simpatizanți ai spiritualității indiene, cum ar fi *Alexander Pope*, *Nicol Macnicol*, *John N. Farquhar*, *Charles F. Andrews*, iar alții au ajuns la concluzia că nu numai Europa creștină trebuie să aibă o misiune pentru Orient, ci și Orientul pentru Europa. Iată, din nefericire, ce declara misionarul anglican în India, *John C. Winslow*: „Este just să credem că noi, țările occidentale, nu putem exista fără India; cu cât înțeleg mai mult despre India, cu atât devin mai profund convins de faptul că lumina pe care geniul religios indian o poate arunca asupra gândirii și vieții creștine va fi aproape revoluționară în felul ei și va descoperi faptul că înțelegerea noastră de astăzi în ce o privește este deosebit de lacunară și insuficientă”¹².

Dar un asemenea „compromis” misionar ia o și mai mare amploare, mai ales atunci când este susținut de un pronunțat „compromis” teologic în ansamblul său, așa cum reiese aceasta mai ales din lucrările unor reputați teologi apuseni. El nu face altceva decât să susțină „disponibilitatea” despre care am vorbit și să faciliteze penetrarea unor religii sau curente necreștine, indiferent de unde vin ele.

2. „Compromisul” teologic

Tendințele sincretiste manifestate tot mai acut în lumea occidentală, mai ales începând cu *Schleiermacher* (1768-1834) și continuând apoi cu *R. Otto* (1869-1937), iar mai recent cu *Fr. Heiler*, asupra cărora nu vom insista aici, n-au rămas fără ecou nici în lumea teologilor – fie ei romano-catolici sau protestanți, conducând, în cele din urmă, la un anume „compromis” din partea acestora.

În lumea catolică, promotorul pe linia unei așa-numite „teologia religionum” și, implicit, acceptării unui sincretism compromițător a fost teologul munchenez Karl Rahner. În anul 1961, acesta ținea renumita sa conferință *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Creștinismul și religiile necreștine)*¹³, în care prezenta, în premieră, mult discutata sa teorie despre „creștinii anonimi” (*anonymen Christen*)¹⁴. În viziunea lui Rahner, adepții celorlalte religii trebuie priviți drept „creștini anonimi”. Aceasta întrucât și ei – deși inconștient – se află sub puterea harului lui Dumnezeu, au trăit experiența harului supranatural, conferit lor de Dumnezeu datorită lui Iisus Hristos¹⁵. Rahner consideră că fiecare om este

¹² Citat apud Friedrich Heiler, *Die Religionen der Menschheit. Herausgegeben von Kurt Goldammer*, Weinsberg, 1991, p. 262.

¹³ Apărută în: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965, pp. 545-554.

¹⁴ *Ibidem*; cf. idem, *Atheismus und implizites Christentum*, op. cit., Bd. VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, pp. 187-212; idem, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, op. cit., Bd. IX, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1970, pp. 498-515; idem, *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christentum*, op. cit., Bd. X, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1972, pp. 531-546.

¹⁵ Cf. idem, *Anonymer und expliziter Glaube*, op. cit., Bd. XII, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1975, pp. 76-84.

înscris pe linia unei asemenea experiențe, încercând să-și argumenteze punctul de vedere din perspectiva unei logici dogmatic-speculative. Astfel, Dumnezeu doarește mântuirea tuturor oamenilor; de aceea, El pune oamenilor la dispoziție o mântuire universală. Orice mântuire vine de la Hristos. Dar, întrucât majoritatea omenirii n-a ajuns încă la creștinism, trebuie să existe și *extra Ecclesiam* și a harului de care ea dispune o cale de acces spre harul lui Hristos¹⁶. În viziunea lui Rahner, locul unde oamenii caută mântuirea îl reprezintă propriile lor religii; acestea sunt, practic, forma tipică a existenței lor social-culturale. În consecință, trebuie să existe canale prin care adepții lor să ajungă la harul lui Hristos, chiar dacă ei nu cunosc numele lui Hristos¹⁷.

Teoria lui K. Rahner este reprezentată și dezvoltată mai departe cu consecvență de discipolii săi *Heinz Robert Schlette*¹⁸, *Joseph Heilsbetz*¹⁹ și *Adolf Durlapp*²⁰. Aceștia văd în religiile necreștine chiar căi obișnuite – rânduite, deci, de Dumnezeu – pentru mântuirea adepților lor precreștini. Religia creștină, care este până acum doar o minoritate, n-ar fi decât calea excepțională de mântuire.

Teologul romano-catolic de la Universitatea din Tübingen, *H. Küng*, postulează într-una dintre lucrările sale chiar necesitatea unei „paradigme teologice transformate”²¹, în care credința creștină riscă să fie transformată consecvent în direcția unei sinteze cu celelalte religii²². El vorbește, în acest sens, de faptul că trebuie să ne înscriem cu toții pe calea spre „o conștiință ecumenică globală”, pentru a realiza nu doar o „comunitate a Bisericilor creștine”, ci și una „a marilor religii”²³. *Küng*, mergând pe aceeași linie cu *Y. Congar*²⁴, susține că formula Sfântului Ciprian al Cartaginei, *Salus extra Ecclesiam non est!*²⁵, chiar ar trebui abandonată în semnificația ei negativă și exclusivistă, preferându-se sensul ei pozitiv

¹⁶ Cf. de asemenea, în acest sens, E. Iinger (Hrsg), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Freiburg-Bassel-Wien, 1976; Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, în: M. Reding (Hrsg), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf, 1952, pp. 79-108; J. Ratzinger (Hrsg), *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1969 etc.

¹⁷ K. Rahner, *Theologie der Macht*, în: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1960, p. 501.

¹⁸ Vezi H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg i. Br., 1963; idem, rahner, *Küng und die anonymen Christen*, în: „Orientierung”, 39, 1975, pp. 174-176.

¹⁹ J. Heilsbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen, Quaestiones Disputatae*, 33, Freiburg, i. Br., 1967.

²⁰ A. Durlapp, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, în: J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. I. Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965.

²¹ H. Küng, *Theologie im Aufbruch*, München, 1987, cf. idem, *Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes*, în: „Evangelische Theologie”, 33, 1973, pp. 401-423.

²² Cf. de pildă, H. Küng/H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen*, III, Buddhismus, München, 1990.

²³ H. Küng, *Zum Dialog*, *ibidem*, p. 10.

²⁴ Y. Congar, *Ausser der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils*, Essen, 1961, p. 163.

²⁵ Cyprian, *Ep. (73) ad iudaicum*, 21, P.L., 3, col. 1169.

(„mântuirea este în Biserică”). Aceasta pentru că, în opinia lui Küng – de această dată, spre deosebire de *Y. Congar* – Biserica n-ar fi singurul loc unde se poate obține mântuirea pentru toți oamenii, acest atribut aparținând exclusiv lui Hristos. De aceea și subliniază că „mântuirea ne este dăruită în Hristos și numai în El”²⁶.

Tot în lumea romano-catolică, tendințe sincretiste clare sesizăm mai ales la Raimundo Panikar, care a și scris o lucrare, cu o tentă foarte precisă în această privință, *Christus, der Unbekannte des Hinduismus (Hristos, Necunoscutul hinduismului)*²⁷. Autorul, născut dintr-o mamă din India și un tată spaniol, privește, de asemenea, toate religiile ca drumuri ale mântuirii spre Dumnezeu. În opinia sa, Hristos a fost prezent dintru început și în celelalte religii incognito, după care și-a manifestat prezența reală odată cu Evanghelia creștină. Aceasta n-a însemnat însă sfârșitul religiilor autohtone, ci mai degrabă desăvârșirea lor prin primirea lui Hristos, acum cunoscut. Pe de altă parte, creștinismul, care poartă amprenta culturii apusene, se îmbogățește el însuși în urma întâlnirii religioase cu adepții lui *Krishna* sau *Buddha*, de pildă, cunoscând experiența lor religioasă anterioară. Panikar încearcă să arate că scopul convergenței istorico-religioase nu este intrarea în Biserica lui Hristos, ci mai degrabă viitoarea *una, sfântă, catolică și apostolească Religie*²⁸, în care *Hristos este Buddha, Hristos este Krishna*²⁹.

În lumea protestantă amintim, în primul rând, pe teologul *Paul Tillich*³⁰, care avea să reia multe dintre ideile lui *Ernest Troeltsch* și *R. Otto* privind relația cu religiile necreștine. În opinia lui P. Tillich, Dumnezeu este „fundamentul existenței”, în care își are rădăcinile întreaga existență în sensul cel mai profund și poate fi întâlnit în diferite religii în chip real. În toate religiile, El este prezent ca un *Neconditionat*, chiar dacă este definit sub felurite nume, chiar dacă este experiat și exprimat în diferite feluri. Toate religiile și quasireligiile, respectiv ideologiile, au parte de această experiență a lui Dumnezeu și se străduiesc în decursul timpului și istoriei lor să ajungă la scopul final, care este Iisus Hristos. Ca principiu al iubirii, însă Hristos a fost dintotdeauna prezent, în viziunea lui Tillich, în toate religiile, iar adepții acestora au avut parte de experiențe autentice cu El. Din acest motiv, sensul întâlnirii creștine cu șintoistii, buddhiștii, de pildă, nu este convertirea acestora, ci un dialog rodnic, reciproc avantajos. În baza tensiunii lor permanente după cel *Neconditionat* – descoperit plenar în Iisus Hristos – celelalte religii ar

²⁶ H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg i. Br. 1967, p. 377.

²⁷ R. Panikkar, *Christus, der Unbekannte des Hinduismus*, Luzern-Suttgart, 1965.

²⁸ R. Panikkar, *Religiomen und die Religion*, München, 1965, p. 165 sq.

²⁹ Conferință susținută de R. Panikkar la 19.01. 1969 în Münster; citat la Johannes Dörmann, *Theologie der Religion*, în: „Chritliches ABC heute und morgen”, Bad Homburg, 1978 Sq., Ergänzungslieferung, Nr. 2, 1987, p. 149.

³⁰ P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I. Stuttgart, 1956, p. 16 sq; cf. idem, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart, 1962.

reprezenta deja un fel de *Biserică latentă*³¹; sarcina misionară a creștinului nu este alta decât aceea de a transforma această „Biserică” într-o „Biserică manifestă”³².

În continuare, pe aceeași linie promovată de P. Tillich, se regăsesc în știința religiilor *Ernst Benz*³³ de la Universitatea din Marburg, în Teologia sistematică *Wolfgang Pannenberg*³⁴ de la Universitatea din München, iar în Știința misiunii *Horst Bürkle*³⁵ tot de la München în C.E.B., pe aceeași linie se înscrie *M.M. Thomas*³⁶, care pledează pentru realizarea unei comunități universale sub semnul unui „sincretism hristocentric”, fundamentat din perspectivă filosofico-religioasă. Cel ce avea să se impună, însă, în lumea protestantă cel mai pregnant, prin tendințele sale sincretiste, este, în opinia unora, *W. Pannenberg*³⁷. Și în opinia sa, religiile necreștine au parte de experiența „transcendentală”, de experiența venirii lui Dumnezeu, chiar dacă aceasta este percepută într-un mod distinct de cel creștin sau iudaic. Pannenberg scrie că „religiile și istoria lor trebuie privite ca loc al percepției clare a unei manifestări corespunzătoare a Realității divine pentru experiența umană”³⁸. De aceea, ar trebui să existe o *teologie universală* pentru experiența religioasă a lumii în întregul ei³⁹.

În sfârșit, în plan practic, sincretismul și compromisul – voit sau nevoit – se resimte și mai acut. Astfel, pentru teologii romano-catolici a devenit o practică curentă organizarea a tot felul de pelerinaje la mănăstirile buddhiste din Japonia sau India, în cadrul cărora participă, de asemenea, la diferite ședințe de meditație

³¹ La conceptul de „Biserică latentă” sau „Biserica păgână stearpă” subscriu, desigur, și unii teologi ortodocși, pe temeiul celor afirmate de Sfinții Părinți, dar conceptul nu este impus până la semnificația pe care o capătă în viziunea lui P. Tillich sau a altor teologi apuseni. Astfel, *Sfântul Grigorie de Nyssa* vorbește, de pildă, de o „Biserică, care a ajuns noroiul păcatului”, și anume prin căderea în păcat, iar *Sfântul Ioan Gură de Aur* de o „Biserică stearpă, subjugată, goală, murdărită de sânge... și supusă rătăcirii”. Vezi Sf. Grigorie de Nyssa, *In Cant. Cantorum*, 5, P.G., 44, col. 868; Sf. Ioan Gură de Aur, *In Ps. 5, 2*, P.G., 55, col. 63; *In Ps. 45* 10, P., 55, col. 199; *In Ps. 44*, 11, P.G., 55, col. 200; cf. N. Chitescu, *Aspecte ale ecclesiologiei după Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, 7-8, XV (1962), p. 398; I. Moldovan, *Aspectul creștin și pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în: „Studii Teologice”, nr. 9-10, XX (1968), p. 707; S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 8.

³² Firește, în sensul de regăsire a membrilor ei în Hristos, prin Botez, după ce în prealabil au fost „membrii” uneri așa-numite Biserici „primordiale”, existentă înainte de Hristos; cf. mai pe larg Pr. lector dr. Nicolae Achimescu, *Învățătura despre „Biserica primordială” în viziunea Sfinților Trei Ierarhi – temei pentru receptarea unor valori necreștine în sânul creștinismului*, în: *Analele științifice ale Univ. „Al. I. Cuza”*, Iași, 1994, pp. 21-37.

³³ E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Mainz, 1961.

³⁴ W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, în: „Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze”, Göttingen, 1967, pp. 361-386.

³⁵ H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt, 1979.

³⁶ M.M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, Madras, 1970.

³⁷ W. Pannenberg, *ibidem*, pp. 252-295.

³⁸ Idem, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M., 1977, p. 361.

³⁹ *Ibidem*, p. 317.

zen, unii chiar ca practicanți curenți, cum ar fi cazul prof. Hugo M. Enomiya-Lassalle. Și tot la fel, îi invită și pe colegii lor buddhiști să participe la celebrarea Sfintei Euharistii în mănăstirile catolice.

Pe de altă parte, în multe dintre regiunile lumii, destinate odinioară misiunii creștine, astăzi cea dintâi „ofertă” o reprezintă „inculturația” Bisericii locale. De pildă, în India – ignorându-se clar experiența și învățătura creștină – se construiesc biserici și se săvârșesc mise, care par să se confunde cu locurile de cult și cu actele de cult hinduiste⁴⁰. De asemenea, tot în India, în cadrul misei catolice, numele creștine ale lui Dumnezeu sunt înlocuite frecvent cu acelea ale divinităților supreme hinduiste, *Brahma*, *Vishnu* și *Shiva*⁴¹.

Suntem ferm convinși că această trecere de la *fermitatea*, dar și *supletea* particulară de odinioară privind relația cu religiile necreștine, de la, mai apoi, *absolutism* – în sensul bun al cuvântului – la *relativismul* și *indiferentismul* manifestat uneori, așa cum s-a putut observa, a facilitat și ea, în mare măsură, pătrunderea astăzi, mai mult ca oricând, a tot felul de curente orientale, filosofii și chiar religii. Mai mult decât atât, unii teologi apuseni au afirmat că ele ar fi chiar necesare în pregătirea spirituală a creștinului pentru rugăciune, cu referire specială la *Yoga* și *zazen*⁴², pe care le vom aborda în cele ce urmează, fiind practicile cu cea mai mare trecere în Apus și, în ultima vreme, chiar și la noi, dintre toate practicile orientale.

IV. Yoga

Mistica orientală în general (*yoga*, *zen*, *bhakti* etc.), dar mai ales buddhismul ca religie, indiferent de direcțiile sale, pretinde că „mântuirea” omului poate fi realizată aici și acum, în această viață de pe pământ. Pentru buddhiști, de pildă, nu există un eschaton, în sensul nostru creștin. Deși cred în existența unei așa-numite Parinirvana, un fel de „tărâm” al eliberării de natură eshatologică, totuși, o identifică pe aceasta cu *sunyata*⁴³ sau, în cel mai fericit caz, cu un Absolut impersonal, care transcende totul, dar care, pe plan existențial, reprezintă pur și simplu doar un „Nimic” impersonal sau „transpersonal”⁴⁴, așa cum susțin filosofii buddhiști japonezi.

⁴⁰ Vezi mai pe larg, J. F. Kulandan, *The Paganized Catholic Church in India*, Madras, 1985, p. 126.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² H.M. Enomiya-Lassalle, *Krat aus dem Schweigen. Einführung in die Zen-Meditation*, Freiburg i. Br. (s.a.), 1988, p. 83.

⁴³ Cf. Frederick J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville-New York, 1967, p. 96; K. Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Tokyo, 1958; K. Nishitani, *Was ist Religion?*, übers. von D. Fischer-Barnicol, Frankfurt a. M., 1982, p. 190; *On the Varieties of Philosophical Thinking*, în: „Philosophical Studies of Japan”, IV, 1963, pp. 211-212.

⁴⁴ Cf. K.K. Nishitani, *Was ist Religion?*, p. 99 sq; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlage des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg I. Br. (s.a.), 1980, p. 176 sq; M. Kuroki, *Die Frage nach Gott in der modernen japanischen Philosophie – Nishida Kitaro und Tanabe Hajime*, în: „Verbum SVD”, 16/3-4, 1975, pp. 273-305.

Mijlocul prin care se realizează această așa-zisă „mântuire” în viața de toate zilele este, în primul rând, meditația, fie că e vorba de jhana sau arupa-jjhana de tip conservator-hinayanist, fie că este vorba de *dhyana* din *buddhismul* evoluat mahayanist sau de tehnica zazen din buddhismul japonez zen. De fapt, la origine, toate aceste tehnici de meditație își trag rădăcinile din Yoga indian, preluat din tradiția indiană anterioară – care merge până în perioada vedică – și practicat⁴⁵ ca atare de Buddha însuși în scopul eliberării din această lume a suferinței.

Din perspectiva *Yoga*, urcușul ascetului spre desăvârșire cunoaște, practic, două mari „etape”, și anume o „etapă” pregătitoare, moral-ascetică, și tehnica *Yoga* propriu-zisă. „Etapa” moral-ascetică cuprinde în sine două trepte, *yama* și *niyama*⁴⁶, fiind absolut necesară pentru reușita tehnicii yoghine în sine. Doar cel care practică inițial o asceză dură, cel ce reușește să se detașeze de orice patimi și poftă, numai cel ce ajunge să „moară”, cumva, pentru lume și pentru sine însuși poate fi socotit pregătit pentru meditație⁴⁷.

Așa cum spuneam, abia începând de la a treia treaptă începe tehnica yoghinică propriu-zisă. Aceasta este *asana*, cunoscuta poziție yoghinică, care este definită⁴⁸ ca fiind „sigură și comodă” (*sthirasukham*)⁴⁹, având rolul de a relaxa trupul în vederea meditației: „acolo, în pădure, sau la rădăcina unui copac înalt sau într-o casă pustie stă un călugăr cerșetor, cu picioarele așezate sub el, unul peste altul (*pallanka*), cu corpul ridicat...”⁵⁰; „se sprijină barba în piept și se fixează privirea pe vârful nasului”⁵¹.

O altă treaptă importantă o reprezintă disciplinarea respirației, cunoscută sub numele de *pranayama*, care este descrisă în izvoarele respective astfel: „Călugărul inspiră în mod conștient, el expiră în mod conștient; atunci când inspiră lung, el recunoaște: eu inspir lung, iar când expiră scurt, el recunoaște: eu expir scurt”⁵². Această „înfrânare” sau „dominare” a respirației proprii reprezintă pentru practicant un pas înainte spre „suspendarea” sau „oprirea” gândirii, a oricăror idei, a oricăror senzații și percepții, în vederea extinderii propriei conștiințe până la „cosmicizarea” ei, până la realizarea conștiinței identității sale cu întregul univers. Aceasta pentru că, în concepția *Yoga*, între aer și duh nu există doar o analogie, ca în religiile monoteiste, ci o continuitate ontică⁵³.

⁴⁵ M. Eliade, *Yoga – unsterblichkeit und Freiheit, aus dem Franz*, übers. von I. Köck, Zürich-Suttgart, 1990, p. 176; G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*, Wien, 1977, p. 102 sq.

⁴⁶ *Vezi Yoga-Sutra*, II, 30-32.

⁴⁷ Fr. Heiler, *Die buddhistische Versenkung. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung*, München, 1918, p. 7

⁴⁸ *Yoga-Sutra*, II, 46.

⁴⁹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁰ *Digha-Nikaya*, XXII, 2.

⁵¹ *Gheranda-Samhita*, II, 8; M. Eliade, *op. cit.*, p. 62.

⁵² *Digha-Nikaya*, XXII, 2; cf. *Yoga-Sutra*, II, 49.

⁵³ J.A. Cuttat, *Asiatische Gottheit – Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären*, Einsiedeln, f.a., p. 27.

Pe a cincea treaptă Yoga, constând în „suprimarea” (*pratyahara*) simțurilor, yoghinul realizează o adevărată deconectare a tuturor simțurilor de la lumea exterioară și o introvertire a lor. Apoi, ele își suspendă orice activitate, rămânând doar conștiința pură în nuditatea și simplitatea ei primordială⁵⁴.

Autonomia pe care yoghinul pretinde că o realizează față de lumea exterioară și chiar de dinamica propriului subconștient prin *pratyahara* îi facilitează exersarea unei întreite tehnici, cunoscută în textele despre Yoga sub numele de *samayama*⁵⁵. Noțiunea în sine desemnează, de fapt, ultimele trei trepte ale meditației yoghinice, respectiv „concentrarea” (*dharana*) asupra anumitor obiecte (*kasina*)⁵⁶, pentru fixarea atenției, iar apoi „meditația” în sensul propriu-zis (*dhyana*) și „staza” (*samadhi*) sau extazul mistic, când practicantul se simte absolut identic cu întreg cosmosul, când relația, dar și distanța dintre sine și restul a fost anihilată.

V. Zazen

Cel mai important mijloc de desăvârșire întâlnit în buddhismul zen, deci, între altele, în buddhismul mahayanist japonez este, fără îndoială, meditația *zen*⁵⁷, respectiv *zazen*⁵⁸, cunoscută și practicăată nu numai în Japonia, ci și în Europa și America, unde se bucură de largă apreciere.

Înrudită cu *Yoga*, această tehnică cuprinde trei elemente esențiale: poziția trupului, respirația și atitudinea spirituală.

Poziția trupului constă în faptul că practicantul se așează pe o pernă rotundă, cu picioarele încrucișate, așa încât piciorul drept să se sprijine de coapsa stângă, iar cel stâng pe cea dreaptă, în vreme ce ambii genunchi sunt întinși pe podea, respectiv pe o pătură folosită ca așternut. Această poziție este cunoscută sub numele de „poziția-lotus” (*kekka*)⁵⁹. Partea superioară a corpului trebuie menținută într-o poziție absolut verticală, la fel capul în continuarea coloanei vertebrale, așa încât vârful nasului să se afle perpendicular deasupra ombilicului. Ca și în *Yoga*, poziția are ca scop relaxarea întregului trup⁶⁰. Ochii se țin întredeschiși și trebuie

⁵⁴ Vezi Yoga Sutra II, 45, 52, 53; Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁵ Vezi M. Eliade, *op. cit.*, p. 79 sq.; Th. Matus, *Yoga and the Jesus Prayer Tradition. An Experiment in Faith*, Paulist Presse, Ramsey, N. Y., 1984, p. 30, sq.

⁵⁶ Vezi mai pe larg: L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme: Étude et matériaux*, London, 1989, p. 94 sq.

⁵⁷ *Zen* înseamnă, propriu-zis, „meditație”. Etimologic vine din cuvântul sanscrit *dhyana*. Este vorba de „cufundarea” sau meditația de tip *Yoga*. *Dhyana* a fost exprimată de chinezii prin *ch'an* și transcrisă cu un semn, care în Japonia se pronunță Zen. Cu timpul, această noțiune a primit un alt sens și semnifică, cumva, tot ceea ce se corelează cu un fel de „meditație”. Vezi H. m. Enomiya-Lassalle, *Kraft aus dem Schweigen...*, p. 25.

⁵⁸ *Zazen* descrie, în principiu, metoda de meditație: „șederea”, „repausul”. Vezi *ibidem*, pp. 104-105.

⁵⁹ Cf. H. M. Enomiya-Lassalle, *Zen. Weg zur Erkeuchtung*, Wien-Freiburg i. Br., 1960, pp. 127-128; idem, *Zen und christliche Mystik*, Freiburg i. Br., 1986, p. 27; idem, *Kraft aus dem Schweigen...*, p. 26.

îndreptați asupra unui punct de pe podea, la circa un metru distanță de corp. Menirea acestei prescripții este de a preîntâmpina rățacirea privirii în toate direcțiile și de a asigura prin acest punct stabilitate trupului.

Există totuși și alte feluri de fixare a privirii. Astfel, anumiți maestri *zen* sau școli *zen* nu susțin fixarea privirii asupra unui punct din afara trupului, ci asupra vârfului nasului sau asupra altui loc⁶¹.

Un alt element indispensabil pentru crearea unei dispoziții corespunzătoare pentru trup și spirit îl reprezintă, așa cum spuneam mai sus, *felul respirației (susokukan)*⁶². Inspirația și expirația trebuie disciplinate, ca și în *Yoga*. O inspirație și expirație superficiale și rapide trebuie înlocuite cu o respirație profundă. Pentru a găsi ritmul corespunzător, practicantul apelează de cele mai multe ori la numărarea în gând a respirației de la unu până la zece și, apoi, iarăși de la capăt⁶³.

În fine, să mai amintim câteva lucruri privind *atitudinea interioară*, spirituală a practicantului, care este cea mai importantă, dar și cea mai dificilă în *zazen*.

În principiu, în cadrul acestui exercițiu este exclusă gândirea. Aceasta înseamnă că cel ce „meditează” nici nu reflectează, nici nu se gândește la ceva anume⁶⁴. Acest lucru nu înseamnă însă că, suspendând orice activitate spirituală, respectivul ar urma să privească în gol⁶⁵. Propriu-zis, în *zazen*, se insistă pe suspendarea oricărei activități dirijate din partea eu-lui. Eu-l trebuie să devină pasiv, adică receptiv, el trebuie să se deschidă, chiar dacă se închide spre exterior, se deconectează de la lumea exterioară. Chiar dacă, în mod spontan, în timpul exercițiului apar anumite gânduri, aceasta nu-l mai afectează pe practicantul *zen*, cu condiția să nu le accepte. El penetrează nivelele mai profunde ale propriei conștiințe, dar nu într-o manieră constrângătoare, ci acest lucru trebuie lăsat să se producă de la sine⁶⁶.

În *zen*, această atitudine se numește *munen-musô*, adică „fără noțiuni și fără gânduri”⁶⁷. Nu este deloc ușor de realizat o asemenea stare. *Munen-musô* devine, practic, posibil abia atunci când se ajunge la o conștiință mai profundă. Dificultatea constă tocmai în înțelegerea stărilor mai profunde de conștiință, care, ca să spunem așa, sunt subordonate conștiinței cotidiene. În acest sens se vorbește și despre o „lărgire a conștiinței”⁶⁸.

Această stare, spun maestrul *zen*, nu trebuie confundată cu o „transă”, cel puțin nu în sensul unei stări extatice. Desigur, există multe stadii sau feluri de „transă”,

⁶⁰ Vezi idem, *Zen – Meditation für Christen*, München-Wien, 1987, pp. 12-13; idem, *Kraft aus dem Schweigen...*, *ibidem*.

⁶¹ Idem, *Zen und christliche Mystik*, p. 28; idem, *Zen. weg zur...*, p. 12.

⁶² Idem, *Zen und christliche Mystik*, p. 31.

⁶³ Idem, *Zen – Buddhismus*, Kö, 1966, pp. 22-23.

⁶⁴ Vezi H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen und christliche Mystik*, p. 33; Lu K'uan Yü, *Ch'an and zen teaching*, London, 1960, p. 20.

⁶⁵ H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen – Meditation für Christen*, p. 14.

⁶⁶ Idem, *Kraft aus dem Schweigen...*, p. 29; cf. W. Johnston, *Der ruhende Punkt. Zen und christliche Mystik*, Freiburg, i. Br., 1974, pp. 15-16.

⁶⁷ H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen – Meditation für...*, p. 14.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 15.

dar totuși, se pare că această desemnare nu corespunde realității. Există impresia – așa cum opinează H.M. Enomiya-Lassalle⁶⁹ – că iluminarea (*satori*) n-ar putea fi atinsă fără extaz, ceea ce este însă incorect. El socotește mult mai oportună desemnarea acestei stări ca „vid al conștiinței”, în sensul că conștiința a fost completamente „golită” de conținut. Alți specialiști o numesc, de asemenea, „conștiință pură”⁷⁰. Pentru a realiza *munen-musô* există mai multe modalități distincte de comportament. Unul dintre acestea este *shikantaza*, care constă în efortul de a săvârși corect tot ceea ce este prescris pentru *zazen* și – așa cum am văzut – a apărea. Cum apare un gând, practicantul îl lasă să treacă, se detașează de el. Însă aceasta nu exclude – totul depinde de fiecare maestru *Zen* – chiar o exersare prin *koan*⁷¹. Dacă și în ce mod este utilizat un asemenea *koan* depinde nu doar de școlile respective, ci și de maestrul *Zen*. Realitatea este că majoritatea școlilor *Zen* ajung la *satori* cu ajutorul unui *koan*, dar încă de mult timp acest lucru nu mai este valabil pentru toate⁷².

Acest *koan* constă, de cele mai multe ori, într-o scurtă istorisire din viața unui călugăr *Zen* renumit, istorisire care conține, sub forma unui paradox, o înțelepciune profundă sau una din învățăturile buddhiste⁷³. Practicantul se concentrează acum asupra acesteia, dar întrucât ea prezintă o antinomie din punct de vedere logic, cu cât reflectează mai mult, cu atât aceasta devine și mai insolubilă⁷⁴. Prin urmare, practicantul trebuie să se detașeze de această reflecție, pentru ca prin această detașare, în cele din urmă să ajungă să perceapă realitatea desăvârșită, să se ilumineze⁷⁵. Într-o bună zi sau noapte, el trăiește spontan sentimentul că el însuși a devenit *koan*-ul respectiv sau problema respectivă. De fapt, el se anihilează pe sine însuși; de acum nu mai există „eu” și „el” sau „eu” și „tu”, ci doar „există”, „este”. Practic, în acest stadiu, nu mai există nici un fel de dualism, nici o relație subiect-obiect⁷⁶. Din acest moment a apărut „vacuum-ul” absolut (*sunya*) al conștiinței, care reprezintă premisa pentru iluminare⁷⁷.

Tehnica *zazen* presupune o serie de repercurșiuni pozitive și negative. Între cele negative, să amintim doar fenomenul *makyo*⁷⁸, care constă în apariția unor figuri sau lucruri în fața ochilor practicantului, figuri sau lucruri care, în realitate, sunt inexistente. Uneori este vorba de apariția unor *buddhas* sau *bodhisattvas*⁷⁹,

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Mai există și alte definiții: „contemplație interioară”, „privire fără imagini” etc. Vezi și Carl Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Bremen, 1951, p. 106.

⁷¹ *Koan* este un cuvânt chinez – Kung-an – și însemna a început „document oficial” sau „anunț”. Vezi H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen und christliche Mystik*, pp. 34-35.

⁷² Idem, *Zen – Weg zur Erleuchtung*, p. 131 sq.

⁷³ Cf. H. Dumoulin, *Mumonkan – Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Koan*, Mainz, 1975, pp. 55-56.

⁷⁴ H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen und christliche Mystik*, p. 34.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁷⁶ W. Johnston, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁷ H. M. Enomiya-Lasalle, *Kraft aus dem Schweigen...*, p. 33.

⁷⁸ *Makyo* înseamnă ceva în genul „lumea diavolului”; vezi idem, *Zen – Meditation für Christen*, p. 50; referitor la alte fenomene similare, cf. Hugo M. Enomiya-Lasalle, *Zen – Buddhismus*, p. 65. sq.

⁷⁹ Cf. W. Johnston, *op. cit.*, p. 20.

alteori, de apariția unor animale sălbatice; de asemenea, pot apărea și unele fenomene luminoase⁸⁰ etc.

Între consecințele pozitive, amintim în primul rând pe *zanmai*⁸¹, care semnifică o reculegere, o concentrare profundă, etapizată. Ea poate cunoaște o asemenea profunzime, încât practicantul este completamente absorbit, nu mai este atent la nimic, nu mai are sentimentul timpului și nu mai simte nici o durere⁸². Este vorba, în această stare, de o liniște profundă, care este experiată însă pur negativ și care dă chiar impresia unui handicap⁸³. Cu toate acestea, *zanmai* nu trebuie identificat cu extazul, în care simțurile devin inoperante, insensibile⁸⁴.

Așa cum se poate observa din cele de mai sus, *zanmai* reprezintă o coborâre în sine, o interiorizare, o deconectare de la exterior și, în ultimă instanță, o „golire” a conștiinței și o unificare a acesteia. O atare stare este experimentată, desigur, cu nuanțele de rigoare, în mistica tuturor religiilor, inclusiv în creștinism⁸⁵. În *zazen*, „golirea” conștiinței, această „unitate a imperceptibilului” – cum a fost numită – este absolut indispensabilă pentru atingerea lui *satori*, starea de iluminare desăvârșită în *Zen*.

Satori, ca desăvârșire a lui *zanmai*, reprezintă, practic, experiența supremă în *Zen*⁸⁶, scopul ultim al acestei tehnici. Aceasta nu presupune însă că cel ce a atins această stare n-ar mai avea nevoie de nici un exercițiu după aceea. Prin realizarea lui *satori*, practicantul *Zen* n-a ajuns încă la capăt, în opinia măștrilor *Zen*, întrucât *satori* nu este o stare de durată. Astfel, ea trebuie redobândită mereu, până s-a atins și desăvârșirea morală. Abia când respectivul practicant a realizat aceasta, el este cu adevărat un om iluminat, un *bodhisattva*.

Firește, ne punem cu toții întrebarea: ce se experiază sau ce s-ar putea experia realmente în *satori*? Răspunsul *zen-buddhist* ar fi că în *zen* se experiază *existentă absolută indivizibilă*, dar, desigur, într-un mod *impersonal*. Dacă ar fi vorba de o experiență personală, atunci ar avea aceeași semnificație ca și Dumnezeu cel personal, existența supremă⁸⁷.

În *satori*, practicantul *zen* experiază „sinele” său cel mai profund, dar îl

⁸⁰ Vezi, H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen und christliche Mystik*, p. 87.

⁸¹ Termenul provine din sanscritul *samadhi*. În limba română, el poate fi tradus prin „cufundare” în sine însuși, „concentrare profundă”, dar este vorba totdeauna de o concentrare predominant pasivă. Vezi H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen – Meditation für Christen*, p. 51.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen und christliche Mystik*, p. 95.

⁸⁴ Idem, *Zen – Meditation für Christen*, p. 51.

⁸⁵ Cf., între altele: H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen und Christen. Östliche Meditation und christliche Spiritualität*, Graz-Wien-Köln, 1973; K. Kadowaki, *The Ignatian Exercises and Zen. An Attempt at Synthesis*, Jersey City / N.J., f.a; G. Schmid, *Die Mystik der Weltreligionen. Eine Einführung*, Stuttgart, 1990.

⁸⁶ În japoneză există doi termeni pentru definirea acestei experiențe a iluminării, respectiv *satori* („înțelegere”), foarte cunoscut în Occident, și *kensho* – mai puțin cunoscut – cu semnificația de „contemplare a ființei”; vezi H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen und christliche Mystik*, p. 104.

⁸⁷ Idem, *Kraft aus dem Schweigen...*, p. 66.

identifică pe acesta, desigur, cu existența absolută, pornind de la premisa că întreaga existență dispune de o unitate desăvârșită⁸⁸. Această unitate transcende orice relație de tipul subiect-obiect; „eu-l” empiric s-a restrâns și a fost nivelat atât de mult, încât nu mai poate fi vorba acum de nici un „eu” sau „el”, ci doar de o așa-numită existență „pură”, de un anume „este”, indistinct și impersonal, așa cum subliniam și mai sus. Astfel, „eu-l” personal al practicantului este nimicit, acesta receptând această experiență ca pe o experiență a identității sale cu întreg universul, ca pe o experiență în care respectivul își anihilează nu doar propria sa identitate, ci chiar orice identitate, o experiență în care el însuși este totul și totul înseamnă nimic. De acum, chipurile, nu mai urmează „nici o percepere a lucrurilor în detaliu, ci întreaga ordine cosmică este percepută spontan”⁸⁹. Buddhiștii numesc aceasta „armonia cu cosmosul”⁹⁰.

VI. Câteva considerații generale din perspectivă creștină

Dacă ar fi să comparăm diferitele elemente prezente în diferitele curente mistice orientale cu anumite experiențe din mistica noastră creștină răsăriteană sau chiar din cea apuseană, ar trebui să recunoaștem că, în principiu, multe dintre ele se regăsesc atât într-o parte, cât și în cealaltă. Din atari considerente, mulți sincretiști opinează că, de pildă, meditația yoghinică sau *zazen* ar fi, în fond, același lucru cu „rugăciunea inimii” sau „rugăciunea lui Iisus” din spiritualitatea creștină ortodoxă. Din punctul nostru de vedere însă elementele de ordin tehnic nu sunt cele mai concludente în schițarea unei asemenea paralele, așa încât orice evaluare trebuie făcută din perspectiva semnificației și finalității celor două mistici.

În primul rând, în baza unor texte culese de către *Caroline Rhys Davids*⁹¹ reiese clar că Buddha însuși, de pildă, era un ascet și un yoghin consecvent, dar că, prin practicarea tehnicii de meditație *jhana*, în contrast cu ascetul creștin răsăritean, el nu căuta nici sufletul cosmic (*Brahman*), nici pe Dumnezeu (*Isvara*), după cum nici pe alții nu-i îndemna în acest sens. *Jhana* nu reprezenta pentru el, ca în creștinism, calea spre experiența mistică a unui Dumnezeu personal, spre unirea mistică cu Dumnezeu. Dimpotrivă, ea reprezenta pentru el o experiență a anihilării propriului „eu”, a propriei persoane, a propriei conștiințe, o experiență a ștergerii propriei identități.

În contrast cu aceasta, în experiența mistică a luminii dumnezeiești așa cum apare ea în teologia patristică⁹², nu este vorba de o asemenea depersonalizare, de

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Vezi Carlos Maria Staehlin S.j., *Mystische Täuschungen*, în: „Geist und Leben”, Jg. 1954, Heft 4, p. 276 sq.; H. M. Enomiya-Lasalle, *Zen und christliche Mystik*, p. 111.

⁹⁰ H. M. Enomiya-Lasalle, *Kraft aus dem Schweigen...*, p. 69.

⁹¹ C. Rhys Davids, *Dhyana in Early Buddhism*, în: „Indian Hist. Quarterly”, 3, 1927, pp. 689-715.

⁹² Cf. Vl. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, übers. von M. Prager OSB, Graz (ș.a), 1961, pp. 276-301; W. Völker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden, 1968; idem, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955.

„nimicire” a „eu-lui” propriu, care să conducă la o „vacuitate” (*sunyata*) reală, la acel „Neant”, ca în fenomenologia buddhistă, de pildă, în care conștiința umană contemplă un Absolut cu totul impersonal. Dimpotrivă, în mistica răsăriteană ortodoxă, tocmai întâlnirea și comunicarea cu un Dumnezeu personal reprezintă sensul acestei experiențe, inexprimabile prin cuvinte omenești⁹³.

Pe de altă parte, în „rugăciunea pură”, inima nu reprezintă un „loc al Nimicului”⁹⁴, ea nu devine un „loc” în care ascetul mistic își nimicește propriul său „eu”, propria sa persoană, pentru ca „el” însuși să se identifice cu „Nimicul” absolut, ci „locul” unde el îl întâlnește realmente pe Hristos⁹⁵. El îl primește în inima sa pe Hristos, al cărui nume el îl invocă, fiindcă numele lui Dumnezeu este unul dintre atributele Sale, locul teofaniei Sale, al prezenței Sale reale (Ieșire 23, 20-21).

Dacă în *Yoga* și *Zen* omul se „golește” de sine însuși, se depersonalizează și se autoanihilează, misticul creștin experimentează, dimpotrivă, „umplerea” lui de Dumnezeu, prezența harică reală a lui Hristos în el. într-un anume fel, am putea spune că și misticul creștin se „golește” pe sine, dar numai pentru a se „umple” de Hristos, așa încât „chenoza” sa nu capătă semnificația de *sunyata*, de „Nimic” din *Yoga* sau *Zen*, ci de unire cu Hristos, de îndumnezeire (theosis). Hristos devine în inima sa un fel de „Liturghie”, un fel de împărăție a lui Dumnezeu. Numele invocat al lui Iisus îl transformă pe ascetul mistic, care practică „rugăciunea lui Iisus” în „locul” prezenței lui Dumnezeu, îl face să devină, cumva, un „alt Hristos” (Galateni 2, 20) și nu-l lasă să degeneze și să se piardă într-un fel de „Nimic” absolut, în sensul curentelor mistice orientale asiatice.

O altă concluzie care se impune ar fi aceea că meditația de tip *Yoga* sau *Zen* nu mai are astăzi același scop exclusiv religios, pe care îl avea la începuturile sale, în vederea redescoperirii propriei naturi de Buddha (*buddhata*). În prezent, o asemenea tehnică de meditație se practică și în afara cadrului religios, respectiv ca metodă de psiho-igienă, psiho-terapie, de „lărgire” sau „extindere” a propriei conștiințe până la „cosmicizarea” sau „universalizarea” acesteia. Ca atare, într-o asemenea situație, finalitatea nu mai este experiența pur religioasă.

Dacă, totuși, uneori s-a insistat asupra faptului că – asemenea practicilor *Yoga* sau *Zen* – și „rugăciunea lui Iisus” ar reprezenta, în fapt, tot o tehnică cu un caracter absolut individualist, acest lucru nu corespunde realității. „Rugăciunea inimii” își are izvorul, în realitate, în Tainele Bisericii, respectiv în Botez, Mirungere și Euharistie. Botezul conferă inimii viață, iar Euharistia hrana duhovnicească (Ioan 6, 55). Inima omului nu este ceva individual, ci ea reprezintă, de fapt, o dimensiune *eclesială, cosmică*. Din această cauză, „rugăciunea inimii” nu-l izolează pe ascet, așa cum se întâmplă în *Yoga* sau *Zazen*, chiar dacă și ea impune o

⁹³ Cf. Sfântul Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, I, 1, P.G., 3, col. 588; Sfântul Grigorie de Nyssa, Hom. VI, *In Beatitudes*, P.G., 44, col. 1272 BC; Sfântul Grigorie Palama, Hom. XXXV, P.G. 151, col. 448 B.

⁹⁴ Cf. H. Noshitani, *Was ist Religion?*, p. 204. K. Nishida, *Intelligibility and...*, p. 135.

⁹⁵ Vezi și E. Behr-Sigel, *La prière à Jesus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe*, în O. Clément, ș.a., *La douloureuse Joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, Paris, 1980, p. 93.

anume liniște și singurătate. Sub aspect spiritual, duhovnicesc ascetul nu se simte, însă, izolat, separat de lumea care îl înconjoară. Dimpotrivă, așa cum arată *J. Serr*⁹⁶, „rugăciunea lui Iisus” îl împinge pe mistic spre Tainele și spre „inima” Bisericii. Astfel, spre deosebire de meditația *Yoga* sau *Zen*, „rugăciunea inimii” devine „rugăciunea Bisericii”⁹⁷. De aceea, afirmă teologul *O. Clément*, această formă de rugăciune mistică trebuie privită și evaluată în contextul ei teologic și eclesial⁹⁸; printr-o asemenea rugăciune misticul creștin – spre deosebire de cel oriental – nu se plasează în *afara Bisericii*, ci chiar *în centrul ei*, el este sau devine un om eclesial, el capătă vrednicia unei existențe euharistice, așa încât el experiază prezența lui Hristos nu doar în Taina Euharistiei, ci și în experiența vieții zilnice (cf. I Tes. 5, 18).

Desigur, nu ne propunem nicidecum să negăm faptul că și în alte religii există o năzuință permanentă spre întâlnirea cu Dumnezeu, iar în cazul de față, cu un anume Absolut divin. *Henry van Straelen*⁹⁹ recunoaște, în acest context, chiar anumite carente ale Occidentului creștin actual, preocupat, în opinia sa, mai degrabă să facă „inventarul lumii materiale” (cu referire directă la marile descoperiri științifice terestre și extraterestre) și pe cel al lumii exterioare, în general, dar uitând sau neglijând totalmente sau aproape totalmente „explorarea lumii interioare”. În lumea apuseană, iar mai recent și la noi, există pericolul ca – absorbiți aproape exclusiv de nevoile materiale – să neglijăm viața interioară, sufletească. De aceea, astăzi se impune mai mult ca oricând o revigorare, o renaștere în noi a „setei de Dumnezeu”, de Absolut, de Adevăr.

Cardinalul *J. Daniélou* sublinia foarte sugestiv faptul că „mistica reprezintă această sete”; ea este inerentă sufletului oricărui om de astăzi. Dar, același teolog remarca la fel de bine că nici o mistică nu poate și nu trebuie „separată de Adevăr”¹⁰⁰. Dacă această mistică nu este realmente o întâlnire cu Dumnezeu Cel viu, revelat în Iisus Hristos, dacă ea nu reprezintă aspectul interior al acestui dar, al cărui conținut obiectiv îl reprezintă Hristos, o atare mistică este derutantă, ea fiind mai degrabă misticism. De fapt, aici avem de a face cu ceea ce se întâmplă în curentele mistice, orientale asiatice, care nu reușesc să aducă practicantului respectiv echilibrul interior pentru că nu au ca bază lumina Adevărului suprem – Hristos. Orice mistică adevărată trebuie să ducă la unirea dintre adevărul de natură intelectuală la adevăr și experiența interioară a vieții, pentru că acestea sunt inseparabile. Una dintre marile tentații ale omului contemporan este aceea de a conferi importanță doar experienței interioare, mistice, și de a face din credință, ca și din faptă, ceva pur subiectiv. Acest lucru nu corespunde însă tocmai realității, pentru că orice credință adevărată nu este numai o problemă de experiență interioară, ci și una de adevăr, nu este doar un conținut subiectiv, ci este, în primul rând, ceva conferit omului de Dumnezeu Însuși¹⁰¹. Tot la fel, *Jacques Maritain* subliniază foarte limpede

⁹⁶ J. Serr, *La prière du coeur...*, în: „O. Clément” (ș.a.), *op. cit.*, p. 36.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ O. Clément, *ibidem*, pp. 56-57.

⁹⁹ Vezi Henry van Straelen, S.V.D., *Ivresse ou abandon de Soi. Le Zen démystifié Préface de Mgr Johannes Bökmann, éditeur de Theolkogisches*, Paris, 1985, p. 148.

¹⁰⁰ J. Daniélou, *La foi de toujours et l'Homme d'aujourd'hui*, Paris, 1969, p. 140.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*.

originalitatea misticii creștine comparativ cu celelalte așa-zise „mistici”, arătând că ea se caracterizează, în primul rând, prin aceea ce el numește „legea întrupării”. Dacă „înțelepciunea” mistică orientală asiatică este o „înțelepciune” naturală, „înțelepciunea” mistică creștină este una supranaturală, primită în dar de la Dumnezeu, este una esențialmente suprafilosofică, suprametafizică, cu adevărat divină. Tocmai în aceasta constă diferența dintre „înțelepciunea” orientală asiatică și „cea a Iordanului”¹⁰².

În mistica creștină, cufundarea sinelui în Tainele divine nu se realizează cu ajutorul imaginilor mentale sau conceptelor. Pentru mistic totul devine transparent: „zidul” – în mod normal de netrecut – al ideilor, imaginilor și sentimentelor dispare; acum, ascetul îl experimentează pe Dumnezeu ca pe un „prieten” apropiat, cu o certitudine maximă, chiar dacă acest lucru nu este posibil printr-o percepție sensibilă. Sufletul se simte foarte aproape de Dumnezeu; și el este atât de sigur de acest fapt, încât orice iluzie este exclusă. Experiența lui Dumnezeu pe care o face acum misticul creștin nu este opera sa, ci a harului divin, mai ales că el și-a anihilat toate simțurile sale.

Propriu-zis, tocmai în aceasta constă marea diferență între „misticile” naturale necreștine și *mistica supranaturală creștină*. Dacă misticul buddhist sau hinduist, de pildă, consideră că poate ajunge la „mântuire” prin propriile sale puteri, substituindu-se pe sine însuși lui Dumnezeu, misticul creștin, în schimb, își pune toată nădejdea în lucrarea lui Dumnezeu însuși, cu Care se unește tainic prin puterea harului Său¹⁰³. Mai mult decât atât, dincolo de asceza desăvârșită și o voință de fier, pe care tehnicile orientale o cer în mod indiscutabil, din păcate, de foarte multe ori ele conduc la un comportament anormal, putând chiar cauza o anume pierdere a echilibrului psihic¹⁰⁴.

Desigur, nu avem intenția de a nega semnificația și valoarea pe care o au asemenea exerciții pentru orientali sau de a trece cu vederea bunele lor intenții, ținând seama mai ales de contextul religios, cultural, istoric specific. De asemenea, trebuie făcută o distincție clară – mai ales în Europa și America – între anumite fenomene importate și diferite tehnici, ce au ca scop realizarea unui așa-numit „vid al conștiinței”, pe de o parte, și religiile orientale luate în ansamblul lor. Astfel, în opinia lui *Henry van Straelen*¹⁰⁵, ar fi chiar nepotrivit să se identifice în totalitate hinduismul sau buddhismul cu *Yoga* sau *Zen*; mulți occidentali cad în această eroare dovedind o cunoaștere vagă a hinduismului și buddhismului, obținută prin practicarea tehnicilor *Yoga* și *Zen*.

Trebuie amintit faptul că mulți buddhiști și hinduiști refuză aceste tehnici. Unii văd în ele chiar distorsiuni ale „spiritului original”. În fapt, *Yoga* și *Zen* sunt mai populare în Occident decât în Extremul Orient¹⁰⁶.

¹⁰² J. Maritain, *Science et sagesse*, Paris, 1935, pp. 38-39.

¹⁰³ Cf. L. Gardet, *La Mystique*, Paris, 1970, idem, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, 1969.

¹⁰⁴ Cf. W. Johnston, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹⁰⁵ H. von Straelen, *op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

Izolate de contextul lor primar, aceste tehnici de meditație nu sunt, în opinia multor cercetători, decât „copii bastarzi”, refuzați de „înțelepții autentici”, „atât în India cât și în Japonia”.¹⁰⁷ Detașate de orice referință la Transcendent, în sensul real al cuvântului, ele nu promovează altceva decât un fel de *ateism mistic*, constituindu-se într-un fel de substitut al păgânismului modern, în care omul încearcă să-și împlinească aspirațiile religioase exclusiv în sine însuși, în care omul se substituie lui Dumnezeu Însuși¹⁰⁸.

Din aceste motive, asemenea tehnici și curente orientale asiatice atentează nu numai la mesajul Evangheliei lui Hristos și spiritualității creștine în general, ci și la adresa oricărei religii care-și propune apropierea de Dumnezeu.

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

The invasion of certain asian mystical currents against christian spirituality

In this study, the author aims to survey the religious phenomenon after the changing of the political regime in Romania after 1989. He notices an almost uncontrollable torrent of “new religious movements” in Romania, most of which are from the Far East. The new religious “offer” is very rich and its impact on the young intellectuals can be felt substantially. Among the numerous religious or quasi-religious “substitutes” to Christian faith which have occurred lately, are remembered: Yoga, Zen, New Age, theosophy, anthroposophy, transcendental meditation etc.

At the same time, the author attempts to identify a part of the causes of this new phenomenon in Romania and the strategy adopted by the new religious movements. In the end the author emphasises the incompatibility between the Asian mystical currents on the one hand and the Christian mysticism as well as the European Christian culture on the other.