

## DOŚWIADCZENIE NOCY BOGA JAKO EGZYSTENCJAŁ POWOŁANIA?

### O teologiczne wyjaśnienie jednego z mało branych pod uwagę doświadczeń wiary

Godzina powołania wiąże się u wielu wierzących z uszczęśliwiającym wspomnieniem. Dla innych jednak spojrzenie to staje się niespodziewanie wstrząsającym głęboko wejściem w ciemność Boga. I jeśli nawet to doświadczenie nie bywa dokładnie prze-myślane, to przecież pojawia się ono wcale nierzadko, jak to po-kazuje kierownictwo duchowe, zwłaszcza osób świeckich. Mówi się niekiedy, że w momencie zdecydowanego wkroczenia na drogę duchową Boże oblicze jakby się zaciemniło na całe dalsze życie. W takiej sytuacji oznacza to dla poszczególnych osób bardzo wielkie wyzwanie, które trzeba podjąć, a które wiąże się z pytaniem: czy jest się na właściwej drodze i czy się postępuje zgodnie z wolą Boga?

Przeważnie doświadczenie „ciemnej nocy” bywa zespolone z drogą oczyszczenia, na końcu której następuje *blogosławione* zjednoczenie z Bogiem, a św. Ignacy Loyola podkreśla, iż niezawodnym znakiem woli Bożej i poprawności realizowanej drogi jest to doświadczenie *pociechy* – przynajmniej na jakiś dłuższy przeciąg czasu. Co jednak można powiedzieć wtedy, gdy wraz z powołaniem pojawiają się: niepokój, poczucie opuszczenia przez Boga i ciemność, i to tak dalece, że stają się *podstawowym doświadczeniem* na dalszej drodze wiary? Jak wytłumaczyć takie doświadczenie i jak je uporządkować teologicznie i duchowo? Najpierw trzeba to będzie naświetlić kilkoma przykładami z historii wiary.

## 1. Zaskakujące doświadczenie

W życiorysie Marii od Wcielenia (1599–1672)<sup>1</sup> mówi się o tym, że po wielu mistycznych doświadczeniach, zawodach i ekstazach, a także po „zaślubinach duszy z drugą Osobą Boską” – częściowo jeszcze przed jej wstąpieniem do klasztoru, ale głównie zaraz potem – przeżywała zarówno brak jakichkolwiek pociech, jak również „pokus i szczególnych doświadczeń”, przechodząc przez „wielkie próby polegające na wewnętrznym cierpieniu (...), braku pociechy przez kilka początkowych lat życia zakonnego (ponad 3 lata)<sup>2</sup> i osiem lat wewnętrznej próby (...), doświadczenie wewnętrznego opuszczenia” aż do buntu przeciw Bogu<sup>3</sup> i chęci popełnienia samobójstwa. W kościele podczas modlitwy przed Najśw. Sakramentem dosięgło ją „nie” niewiary i ateizmu, spowodowane – czemu nie należy się dziwić – nadmiarem bólu i cierpienia. Nie była jednak całkowicie zaskoczona tymi doświadczeniami cierpienia, skoro sama stwierdza: „Nie da się wieść dłużej życia duchowego, nie przechodząc przez takie pokusy i zakłócenia. Wszyscy święci musieli przez to przechodzić, aby zostać świętymi. Są one nieodzowne (...) Czułam się niekiedy tak, jak gdybym przechodziła przez jaskinię pełną lwów i lampartów”<sup>4</sup>

Również św. Teresa z Lisieux (1873–1897) doświadczała od początku drogi swego powołania w zakonie coraz większych ciemności Boga. Pierwsze doświadczenie kryzysu zespoliło się u niej z pragnieniem wstąpienia do Karmelu. Swoje przeżycia po wizycie u biskupa z Bayeux, którego musiała prosić o pozwolenie na wstąpienie do zakonu ze względu na swój młody wiek (15 lat), ale go nie uzyskała, tak opisuje:

<sup>1</sup> H. Bremond uznał ją za największą mistyczkę francuską, ale w świecie jest raczej mało znana. Po śmierci męża, któremu urodziła syna, pracowała najpierw w zakładzie swego szwagra, potem wstąpiła do klasztoru Urszulanek w Tours, pozostawiając swego dwunastoletniego synka w świecie. Początkowo była mistrzynią nowicjatu, potem wyjechała do Quebecu (w 1639 r.), gdzie spędziła 33 lata na ciężkiej pracy misyjnej. Podobnie jak u wielu innych świętych i mistyków, jej życie duchowe wiązało się ściśle z niezwykle owocną pracą społeczną. Jej syn Claude Martin został księdzem i w 1654 r. napisał własnoręcznie jej życiorys, który ze względu na trudności związane z jego odczytaniem ukazał się drukiem dopiero wiele lat potem. Niemiecki przekład ukazał się jako: Marie de l'Incarnation, *Zeugnis bin ich Dir*, Luzern 1961. Na tym wydaniu będziemy się tu opierać. We Francji jej pisma wydano w czterech tomach: *Ecrits spirituels et historiques*, Paris 1929.

<sup>2</sup> Po wstąpieniu do klasztoru wylonila się przed nią wielka przepaść: „Zobaczyłam się strąconą z raju do czyścica (...) Kiedy oczekiwałam na szczyt wszelkich łask, dostrzegłam nagle siebie pogrążoną w otchłani” (s. 93). Jeszcze bardziej przeżywała ten stan w nowicjacie (por. s. 163).

<sup>3</sup> Por. s. 223.

<sup>4</sup> Tamże, s. 254.

„Myślałam, że przyszłość moja na zawsze złamana; im więcej zbliżałam się do celu, tym bardziej zdawała wikłać się moja sprawa. W duszy mej jednak panował wielki pokój, bo szukałam jedynie woli Bożej”<sup>5</sup> Swoje osobiste spotkanie z papieżem Leonem XIII św. Teresa podsumowuje bardzo krótko: „A Jezus milczał... Zdawało się, że był nieobecny... nic mi nie mówiło o Jego obecności”<sup>6</sup> Wspominając natomiast to długie zwlekanie ze zgodą na swe wstąpienie do zakonu, Teresa wyznaje, że była to noc: „Nic, tylko noc! – była to noc głęboka, opuszczenie zupełne, śmierć prawdziwa! Jak Boski Mistrz w Ogrodzie Oliwnym, tak i ja czułam się sama, nie znajdowałam pociechy ani na ziemi ani w niebie. Wiem – Jezus spał w małej łodzi, ale jakże Go ujrzeć wśród tak ciemnej nocy? Gdyby to jeszcze była prawdziwa burza, może błyskawica rozjaśniłaby wtedy otaczające mnie mroki. Zaiste smutne byłoby to światło, ale przy nim byłabym dojrzała choć na chwilę mego Umiłowanego”<sup>7</sup>

Doświadczenie ciemności staje się dla Teresy czymś stałym w Karmelu. „To już nawet nie zasłona, to mur, który wznosi się aż do nieba i zasłania gwiazdzisty firmament!” – stwierdza, chociaż zaraz potem dodaje: „Czasami, przyznaję, promyczek światła rozjaśni cienie nocy; doświadczenie ustaje na chwilę, ale później wspomnienie tego promyka, zamiast mię pocieszyć, sprawia, że ciemności wydają mi się jeszcze czarniejsze”<sup>8</sup> Podczas przygotowywania się do złożenia ślubów doznaje jeszcze bardziej tej ciemnej nocy: „oschłość zupełna, prawie opuszczenie, były moim udziałem. Jezus – jak zwykle – spał w swojej małej łódeczce (...) Jezus jest tak zmęczony nieustannym dawaniem i pogonią za duszami, że chętnie korzysta ze spoczynku, jaki Mu ofiarowuję. Przebudzi się zapewne dopiero podczas mych wielkich rekolekcji w wieczności, ale to, zamiast mnie smucić, sprawia mi najwyższą radość...”<sup>9</sup> W liście pisanym do s. Agnieszki od Jezusa 1 września 1890 r., czyli podczas rekolekcji przed profesją, Teresa stwierdza z wyraźną goryczą: „Nie rozumiem odprawianych rekolekcji, nie myślę o niczym, jednym słowem, jestem w bardzo ciemnym podziemiu”<sup>10</sup> Dopiero w ostatnim dniu tych ćwiczeń duchowych, czyli

<sup>5</sup> Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Londyn 1958, s. 86-87. Por. też *Rękopis „A”*, w: św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Pisma*, t. I, Kraków 1971, s. 179, gdzie mamy to samo, ale w nieco innym ujęciu.

<sup>6</sup> Tamże, s. 99. Por. *Rękopis „A”*, dz. cyt., s. 196.

<sup>7</sup> Tamże, s. 81. Por. *Rękopis „A”* dz. cyt., s. 169.

<sup>8</sup> Tamże, s. 139-140.

*Rękopis „A”*, dz. cyt., s. 221.

<sup>10</sup> *Pisma*, dz. cyt., s. 522.

w przeddzień złożenia profesji (8 września 1890), zdarzyło się coś zupełnie nieoczekiwanego: „Oto nagle otaczające mnie ciemności dotarły do wnętrza mojej duszy i stały się tak gęste, że nawet na dnie serca nie mogę odnaleźć słodkiego obrazu niebieskiej ojczyzny...”<sup>11</sup> I wyjaśnia w dalszym ciągu: „Dotychczas nigdy nie przyszła mi na myśl żadna wątpliwość co do mego powołania; trzeba było, abym przeszła i przez tę próbę. Wieczorem po jutrzni, kiedy odprawiałam Drogę Krzyżową, powołanie moje wydało mi się *urojeniem* i mrzonką... Dostrzegałam całe piękno życia w Karmelu, mimo to szatan wzbudził we mnie *pewność*, że ono nie jest dla mnie, że oszukuję przełożonych, postępując drogą, na którą nie jestem powołana... Ciemności stały się tak wielkie, że widziałam i rozumiałam już tylko to jedno: ja nie mam *powołania!*”<sup>12</sup> Zastanawiając się nad przyczynami doświadczenia tych ciemności, Teresa z Lisieux znajduje jedynie swoje wielkie pragnienie potwierdzenia go przez Boga; bardzo rzadko natomiast postrzega tę tęsknotę jako jakieś nieuporządkowane dążenie.

Doświadczenie oddalenia Boga nie ma dla Teresy charakteru bezwzględego, albowiem to zaciemnione światło pozwala jej jeszcze odczuwać Boże rysy. Samo doświadczenie przybierającej wciąż na sile ciemności<sup>13</sup> nie ma dla Teresy znamion jakiegoś wyniszczenia<sup>14</sup>, albowiem wie ona dobrze, iż Bóg mimo wszystko troszczy się o nią i jest wciąż blisko niej. Nie pomniejsza to jednak w niczym radykalizmu tego doświadczenia. Dla Teresy dalsze życie w zakonie będzie jedną długą nocą ciemną. Nie powinno się nie dostrzegać nowości tej „wybranej” przez nią drogi, która „prawdopodobnie po raz pierwszy w dziejach mistyki stanowi całkowicie ziemskie odzwierciedlenie zmartwychwstania po męce”<sup>15</sup>

Doświadczenie ciemności i opuszczenia leżało już u samych początków drogi powołania najbardziej czczonej i szanowanej kobiety XX

<sup>11</sup> *Dzieje duszy*, dz. cyt., s. 138.

<sup>12</sup> *Rękopis „A”*, dz. cyt., s. 222.

<sup>13</sup> „Kiedy śpiewam o szczęściu Nieba, o wiecznym posiadaniu Boga, czynię to bez żadnej wewnętrznej radości, opiewam po prostu to, w co CHCĘ WIERZYĆ. To prawda, że czasem nikły płomyk słońca rozjaśnia moje ciemności, ale doświadczenie ustaje tylko na chwilę, po czym wspomnienie tego promyka, zamiast mnie pocieszyć, sprawia, że ciemności wydają mi się jeszcze bardziej nieprzeniknione (...) Nigdy jeszcze mocniej nie odczułam, jak słodki i miłosierny jest Pan; zesłał mi On bowiem to doświadczenie dopiero wtedy, kiedy miałam już siły je unieść” *Rękopis „C”*, w: *Pisma*, t. I, dz. cyt., s. 274.

<sup>14</sup> „Odkąd Bóg pozwolił, abym cierpiała pokusy przeciw wierze, pomnożył równocześnie w mym sercu ducha wiary”. Tamże, s. 279.

<sup>15</sup> H. U. von Balthasar, *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln 1970, s. 266.

wieku, mianowicie Matki Teresy z Kalkuty. Urodzona 27 sierpnia 1910 r. w Skopje w rodzinie albańskiej, odznaczała się od wczesnej młodości typowo ignacjańską pobożnością, co było widać na zewnątrz nie tylko w tym, że mając 18 lat wstąpiła do zakonu sióstr loretanek<sup>16</sup>, bardzo zbliżonego do Jezuitów, ale również w tym, że Towarzystwo Jezusowe wspiera jej własne zgromadzenia, ona zaś poszukuje wśród jezuitów kierowników duchowych i spowiedników; ponadto także jezuita zatroszczyli się o jej proces beatyfikacyjny. Matka Teresa przejmując pielęgnowane przez jezuitów od czasów baroku nabożeństwo do Serca Jezusowego; stąd też w każdej kaplicy zakonu widnieje jego motto: „Pragnę!” Poleca swym siostronom robienie rachunku sumienia dwa razy w ciągu dnia, aby w ten sposób przyzwyczaić je do poszukiwania śladów Boga w życiu codziennym i znajdowania ich we wszystkim.

Matka Teresa sytuuje się blisko Małej Teresy przede wszystkim w swoim pragnieniu, aby zostać bezwarunkowo świętą. Na pytanie: kiedy uświadomiła sobie jasno swoje powołanie zakonne? – odpowiada: „Wołanie Pana jest tajemnicą. Może doświadczymy w niebie najgłębszych podstaw tych poruszeń, jakie określiły nasze życie. Sądzę, że pierwsze jasne wołanie Pana do życia Jemu tylko poświęconego dotarło do mnie, gdy miałam około dwunastu lat (...) Jednak dopiero znacznie później, gdy miałam już 18 lat, odpowiedziałam na to wołanie Pana” Wtedy to właśnie opuszcza rodzinę i wstępuje do zgromadzenia loretanek. Poprzez Irlandię, gdzie się znajdował ich dom macierzysty, dociera do Indii. Nowe wezwanie pojawia się w nocy 10 września 1946 roku, kiedy znajduje się w drodze do Darjeeling (Dardżyling) w Zachodniej Bengalii celem odprawienia dorocznych rekolekcji. Oto jej wyznanie: „Tej nocy miałam oczy otwarte na cierpienie i zrozumiałam głęboko istotę swego powołania. Było to nowe wołanie Pana, powołanie w ramach powołania. Pan mnie zaprosił nie do tego, bym zrezygnowała z mojego stanu jako zakonnicy, ale do wprowadzenia doń pewnej «zmiany» tak, by odpowiadał on bardziej Ewangelii i temu duchowi misyjnemu, jakiego Sam mi użyczył. Było to zaproszenie do udoskonalenia mojego osobistego powołania, jakie zrozumiałam mając 18 lat (...) Było to jasne, niedwuznaczne posłannictwo: Musiałam opuścić klasztor i żyć z ubogimi. Ale nie z jakimikolwiek ubogimi. On mnie powoływał do służenia zrozpaczonym, najuboższym z ubogich

---

Oczywiście nie należy ich mieszać z polskimi loretankami. – Przyp. tłum., L. B.

w Kalkucie; tym, którzy nie mają nikogo i niczego”<sup>17</sup> 2 lutego 1948 r. papież Pius XII zezwala oficjalnie, aby jako zakonnica ze ślubami mogła żyć poza zakonem i założyć nowy zakon.

Na podstawie nie opublikowanej dotąd korespondencji z jezuitami C. Van Exem i J. Neunerem, którzy byli jej spowiednikami, i z arcybiskupem Kalkuty, wiemy obecnie to, co było nieznane nawet jej najbliższym współpracownikom i siostrzom z nią współpracującym, że mianowicie po tym, jak przez 18 miesięcy nieprzerwanego dialogu z Jezusem na temat założenia nowego zakonu, który miałby służyć najuboższym spośród ubogich, kiedy to Matka Teresa czuła się wciąż mocno udręczona, żyje ona nadal przez całe pół wieku w głębokiej nocy wiary, przerywanej raz tylko na jeden miesiąc światła w październiku 1958 r., kiedy to otrzymuje znak ukrytej obecności Boga.

Czwarty przykład zostanie zaczerpnięty z duchowości wschodniej, a mianowicie z życia Starca Sylwana (1866–1938). Chociaż teologię wschodnią cechuje mocne nastawienie apofatyczne, to jednak w praktyce życia wiarą raczej obcy jest dla niej fenomen Ciemnej Nocy<sup>18</sup>. Wydaje się, że według duchowości wschodniej doświadczenie ciemności należy przewycięzać ascetycznie, podobnie jak *acedii*, dopóki nie zacznie się wraz z nim drogi zjednoczenia z Bogiem. Można więc powiedzieć, że doświadczenie ciemności jawi się w duchowości wschodniej niemal jak „grzech”, który trzeba możliwie szybko pokonać. W każdym razie doświadczenie Ciemnej Nocy nie uzyskuje w oficjalnym prawosławiu żadnego własnego znaczenia i jako takie nie znajduje także żadnego potwierdzenia w doświadczalnej praktyce życia duchowego<sup>19</sup>; zostaje raczej włączone do teologii niestworzonego Światła.

<sup>17</sup> Zob. R. Allegri, *Mutter Teresa. Ein Lebensbild*, München – Zürich – Wien 2003, s. 56-76; J. Neuner, *Mutter Teresas Charisma*, GuL 74 (2001), 336-348; B. Kolodiejchuk, *Komm, sei du mein Licht! Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkuta*, München 2007.

<sup>18</sup> W. Łoski pisze: „Godne odnotowania jest to, że «noc mistyczna» jest obca duchowości Kościoła prawosławnego. Stany podobne do tych, jakie uzyskują tę nazwę na Zachodzie, noszą u mistrzów duchowości wschodniej miano *acedii* i są traktowane jako grzech lub pokusa, z którą trzeba walczyć, ustawicznie czuwając, aby chronić to światło, które świeci w ciemnościach. *Acedia* – nuda, smutek, który prowadzi do rozpacz – jest grzechem *par excellence* (początkiem śmierci wiecznej)” V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, s. 54, przyp. 56. To samo zauważa także I. Hausherr, *Les Leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evange le pontique*, Paris 1960, s. 19.

<sup>19</sup> W Łoski stwierdza: „Stany oschłości, «nocy mistycznej» w duchowości Kościoła wschodniego nie mają tego samego znaczenia co na Zachodzie. Osoba wchodząca w coraz ściślejsze zjednoczenie z Bogiem nie może pozostawać poza światłem. Jeśli jest pogrążona w ciemnościach, to dlatego, że jej natura jest przyćmiona przez jakiś grzech, albo dlatego, że Bóg ją doświadcza, by zwiększyć jeszcze jej żarliwość (...) Oschłość jest stanem

W duchowości wschodniej istnieją tylko dwa specyficzne przypadki „nocy mistycznej”, a mianowicie u św. Tichona z Woroneża w XVIII wieku i u św. Starca Sylwana w ubiegłym wieku. Ten ostatni, zaczynając życie mnisze, otrzymuje po kilku tygodniach od Matki Bożej szczególną łaskę modlitwy, ale wkrótce potem zapada na długi przeciąg czasu w stan obawy i zwątpienia. Strach spowodowany brakiem nadziei opanowuje coraz bardziej całą jego istotę. Zostaje doprowadzony aż do najdalszej granicy zwątpienia. Uczy się jednak stopniowo pojmować głębiej swoje doświadczenie i uważać, iż – jak opowiada jego biograf, archimandryta Sofroniusz<sup>20</sup>: „Wielowiekowe doświadczenie Ojców ukazuje, że istnieją trzy sposoby, względnie kategorie, duchowego rozwoju człowieka. Większość ludzi należy do pierwszej kategorii: doszli oni do Boga dzięki krótkiemu doświadczeniu Bożej łaski i starają się zachowywać przykazania w odpowiednim duchowym nastawieniu przez resztę swego życia. Dopiero przy końcu życia uczą się na podstawie doznanych cierpień poznawania łaski w większej mierze. Niektórzy spośród nich podejmują większe jeszcze wysiłki i otrzymują wielką łaskę przed śmiercią. Zdarza się to wielu mnichom. Do drugiej kategorii należą ci ludzie, którzy na podstawie stosunkowo słabego doświadczenia łaski wykazują wielki żar na modlitwie oraz w walce z pokusami, doznają podczas swoich trudnych zmaganiań ascetycznych wielkiej łaski Boga mniej więcej w środku swego życia; resztę swego życia przeznaczają na jeszcze większe zmagania i w ten sposób uzyskują wysoki stopień doskonałości. Trzecia kategoria należy do rzadkości. Tworzą ją ludzie, którzy dzięki swej gorliwości, albo raczej dzięki Boskiej opatrności, poznają wielką łaskę już na początku swojej drogi ascetycznej, łaskę doskonałych. Ich droga jest najtrudniejsza, albowiem nikt – jak można to wnosić na podstawie życia i czynów świętych Ojców i z ustnej tradycji ascetów minionych stuleci, a także z doświadczeń ludzi nam współczesnych – nie jest w stanie ustrzec i zachować dar Bożej miłości w całej jego pełni. I dlatego człowiek cierpi przez dłuższy czas utratę łaski i opuszczenie przez Boga. W rzeczy

---

chorobowym, który nie może trwać: nigdy nie była ona uważana przez autorów ascetycznych i mistycznych tradycji wschodniej za konieczny i normalny etap drogi zjednoczenia” W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* (tłum. M. Szaniecka), Warszawa 1989, s. 202. Zob. także doświadczenia Doroteusza z Gazy: J. Pauli, *Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza*, St. Ottilien 1998, zvl. s. 121nn. Niestety, rzadko – jak dotąd – się uwzględnia w naszej refleksji naukowej istotne znaczenie tej poważnej skądinąd różnicy między duchowością wschodnią i zachodnią.

<sup>20</sup> *Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos*, t. I: *Sein Leben und seine Lehre*, Düsseldorf 1980, s. 25n.

samej jednak nie jest to całkowite opuszczenie, niemniej dusza odczuwa subiektywnie to pomniejszenie łaski jako opuszczenie przez Boga. Asceci, którzy należą do tej właśnie grupy, cierpią więcej od innych. Skoro bowiem poznali łaskę i oglądanie Boskiego światła, to odczuwają nieporównywalnie mocniej oddalenie się Boga i swoje zmaganie z namiętnościami. Wiedzą, co stracili. A ponieważ łaska zmienia ludzi zasadniczo i gruntownie, dlatego też jej odczuwanie staje się większe w odniesieniu do wszystkich zjawisk duchowych. Wspomniani asceci cierpią więcej z tego głównie powodu, że na tym świecie miłość Chrystusa wystawiona jest na bardzo bolesną próbę ognia (por. 1 P 4, 12). Niewątpliwie jest to, iż na tym świecie jest ona zawsze miłością ukrzyżowaną. Błogosławiony Starzec Sylwan należy do tej ostatniej grupy ludzi”

Nic więc dziwnego, że u Starca Sylwana doświadczenie ciemności zespoliło się bezpośrednio z początkiem jego drogi duchowej.

## 2. Próby wyjaśnienia

Opisanych doświadczeń Nocy Boga nie powinno się zbyt szybko odsyłać do samej tylko teologii duchowości, chodzi w nich bowiem raczej o szczególne doświadczenia teologiczne, które ukazują, że „droga kontemplacji, odbywana uczciwie i bez schodzenia na boczne ścieżki, wprowadza zwykle w noc: prowadzi do zatracenia sensu własnej modlitwy, własnego wyrzeczenia się; do rozterki, czy Bóg w ogóle go jeszcze słucha, czy chce jeszcze ofiary i czy ją jeszcze akceptuje...”<sup>21</sup> Teolog nie może przejść obojętnie obok takich, jak wyżej opisane, doświadczeń ciemnego Boga, które się pojawiają na samym początku drogi powołania, jeśli tylko pojmuje uprawianą przez siebie teologię jako służbę wierze i naśladowaniu Chrystusa. Teologia jako taka pojawi się dopiero później: dodatkowo dochodzi jeszcze teologia, ale nie sam teolog<sup>22</sup> Nasuwa się zatem pytanie o teologiczne znaczenie omawianego zaciemnienia w wierze, i to na samym początku drogi wiary.

### a) *Przeżywana apofatyka*

Chociaż na doświadczenia dalekości Boga i wątpliwości w wierze, nędzy i cierpienia w swym życiu wystawieni są często liczni chrześ-

---

H. U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?* (tłum. F. Wycisk), Kraków 1999, s. 70.  
Por. M. Schneider, *Einführung in die Theologie*, Köln 2003 (wyd. 2).



cijanie, rzadko kiedy dochodziło dotychczas do prób przebadania tych doświadczeń w ich wymiarze chrystologiczno-eklezjalnym. Dogmatyka mówi o wierze i niewierze, rzadko jednak o tym konkretnym procesie, w którym obie te rzeczywistości dochodzą razem do głosu. Powodem takiego stanu rzeczy może być to, że tego typu doświadczenia trudno jest wyrazić i przekazać innym w zdaniach naukowych, ale trzeba je najpierw jakoś opowiedzieć<sup>23</sup>

Do takiego opisu dochodziło przeważnie w XII i XIII wieku, kiedy to nastąpił istotny zwrot w historii mistyki<sup>24</sup>. Odtąd chrześcijanin szuka, zastanawiając się nad sobą samym, doświadczeń wiary już nie w przekazanej, głoszonej i sakramentalnie sprawowanej treści wiary (dogmatyce), lecz w swym własnym przeżyciu. Nie dziwi przeto fakt, że u Jana Taulera<sup>25</sup> (ok. 1300–1361) na plan pierwszy wysuwa się problem psychologiczny (temperament, charakter, słabości i mocne strony). Taulerowi nie chodzi jednak o jakieś psychologizowanie lecz jedynie o konkretyzację wiary. Sytuuje on przy tym swoją antropologię w ramach tradycyjnej teologii apofatycznej: narodziny Boga w duszy ogolającej ludzi całkowicie z tego wszystkiego, co nie jest Bogiem. Gdy człowiek oddaje to wszystko, co indywidualne i „bytujące”, wówczas uzyskuje drogą negacji swoją prawdziwą pozytywność<sup>26</sup>. W przeciwieństwie jednak do tradycyjnego ujmowania tego zagadnienia, Tauler ukazuje, że tzw. *Via purgativa* (droga oczyszczająca) nie ma kresu i dopiero na tzw. *Via illuminativa* (droga oświecająca) i *Via unitiva* (droga jednocząca) człowiek musi w przepaści całkowitej niewiedzy oddać Bogu swoją nicość<sup>27</sup>. U Taulera „nie ma żadnego mistycznego korowodu, nie ma mowy o niebieskiej muzyce i tańcu, pojawia się tylko niejednokrotnie pieśń nadziei”<sup>28</sup>. Doświadczenie braku pociechy i opu-

<sup>23</sup> Jak stwierdził J. Moltmann (*Gotteserfahrungen. Hoffnung – Angst – Mystik*, München 1979, s. 40): „I dlatego właśnie «teologia doświadczenia mistycznego» opowiada wciąż tylko o drodze, o podróży, o wyjeździe do niewypowiedzianego, nie dającego się przekazać innym doświadczenia Boga”

<sup>24</sup> Por. M. Schneider, *Die Wende um 1200. Der neue Weg der abendländischen Theologie und Spiritualität*, Köln 1999.

<sup>25</sup> *Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften* (wyd. F. Vetter), Berlin 1910. Wyd. polskie: Jan Tauler, *Kazania* (tłum. W. Szymona OP), Poznań 1985.

<sup>26</sup> Por. A. M. Hass, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fribourg 1971, s. 73nn. Hassowi jako „mistrzowi” w ujmowaniu tej problematyki zawdzięczamy tu bardzo wiele.

<sup>27</sup> Por. *Kazania*, dz. cyt., s. 315.

<sup>28</sup> L. Gnädiger, *Der Abgrund ruft dem Abgrund. Taulers Predigt „Beati oculi”* (Vetter 45), w: A. M. Hass – H. Stirnimann (red.), *Das „einig Ein” Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg 1980, s. 169 (167-207).

szczenia, ponieważ „Jezus odszedł”, może trwać przez całe życie. Człowiek musi doświadczyć „pracy nocy” i zrezygnować z jakichkolwiek „skutecznych” działań, kiedy się zwraca do swojej prawdziwej podstawy. Gaśnie wówczas wszelkie światło stworzone i zaczyna świecić Boże światło. W ten sposób Tauler daje nam pierwszą odpowiedź na nasze pytanie: dana jednostka zostaje już na początku swojej drogi powołania wprowadzona w doświadczenie Bożej nocy, przy czym chodzi tutaj o podstawowe doświadczenie wiary, albowiem Bóg jest zawsze większy od tego wszystkiego, co się wie o Nim i czego się doświadcza w godzinie powołania. I dlatego właśnie człowiek musi odrzucić wszystkie własne miary i własne poznanie wiary w bezwarunkowej gotowości na doświadczenie nicości.

### b) *Solidarność w wierze*

Doświadczenie nocy Boga, zgodnie z tym, jak się przedstawia w momencie powołania danego człowieka, może być ujmowane i wyjaśniane także na podstawie zasadniczego doświadczenia naszego czasu: „W bólu nad Jego nieobecnością nasze stulecie doświadcza Boga głębiej, aniżeli w obrazach, jakie poprzednie stulecia były w stanie wymalować odnośnie do Jego obecności”<sup>29</sup> Dlaczego miałby ten, kto wkracza na drogę powołania, być wolny od wielkiej potrzeby wiary naszego czasu?

Istnieje taka pustka, która oddala od Boga; wtedy to człowiek wątpi w Boga i nie potrafi już wierzyć w Jego dobroczynną i wierną obecność. Czym innym jest jednak ta pustka i noc, jaką człowiek przyjmuje w wewnętrznym wyciszeniu, z całkowitym spokojem i oddaniem. Wtedy to bowiem w męce tego człowieka wierzącego staje się dla nas niemal dotykalna i bardziej zrozumiała męka Jezusa, gdyż to wewnętrzne jego milczenie w wierze wskazuje na milczenie Jezusa w męce. Kto w godzinie powołania zostaje wprowadzony w ciemność, brak pociechy i ogołocenie, ten doznaje tego, czego Chrystus doświadczył i co przecierpiał w o wiele głębszy sposób. Spojrzenie na Jego drogę cierpienia pozwala człowiekowi wierzącemu zyskać już w godzinie swego powołania wolność, prostotę i miłość do Boga, które nie są owocem osiągniętego postępu (duchowego), ale jedynie darem łaski powołania.

<sup>29</sup> A. M. K. Müller, *Die präparierte Zeit*, cyt. w: E. Ott, *Die dunkle Nacht der Seele – Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut*, Elztal – Dallau 1981, s. 133.

Kto idzie drogą naśladowania, ten nie pragnie już tylko siebie, ale także innych doprowadzić do Boga; wymaga to od niego nie tyle uszczęśliwiającego zespolenia (*unio*), co ogołacającej drogi *resignatio ad infernum*<sup>30</sup> Podobnie jak ongiś Paweł wolał zostać nawet potępiony, aniżeli być oddzielonym od swych braci, również ludzie tego pokroju „codziennie wchodzą w tę Boską otchłań, pociągając ze sobą wszystkich sobie bliskich i tych, których im w szczególny sposób polecono. Niech sobie ci ostatni nie myślą, że tamci o nich zapominają. Bynajmniej, w imieniu całego chrześcijaństwa wchodzą oni z nimi wszystkimi, bez zmysłowych wyobrażeń w mgnieniu oka. Następnie powracają, by na nowo oddać się dziełom miłości, ale wchodzą ponownie, wznoszą się i zatapiają w tej niezgłębionej otchłani miłości. Cokolwiek otrzymują, zwracają Bogu. Sobie niczego nie przypisują (...) Oddają dobro Temu, od którego ono pochodzi. Oto prawdziwe kolumny, na których wspiera się chrześcijaństwo. Drogie dzieci, wiedźcie, że gdybyśmy nie mogli się oprzeć na tych kolumnach, gdybyśmy ich nie mieli, źle by mogło z nami być”<sup>31</sup>

Podane wyżej przykłady z dziejów wiary ukazują, jak doświadczenie nocy już na początku drogi powołania prowadzi poprzez gotowość uczestnictwa w zbawczym wydarzeniu Chrystusa do *solidarności* z innymi, nie wykluczając przy tym ludzi niewierzących. Również w życiu Jezusa ukazuje się sens Jego dzieła zbawczego najpierw w posłannictwie i solidarności: Jego walka z „mocami i potęgami” dokonuje się dla zbawienia świata, a więc „za wielu” Nie inaczej rzecz się miała z Marią od Wcielenia, Małą Teresą, Matką Teresą z Kalkuty, względnie ze Starcem Sylwanem: Odpowiadają oni na doświadczenie dalekości Boga przybierającą wciąż na sile gotowością służenia. Doświadczenie ciemnego Boga wyciska na ich życiu takie znamię, że rozpoznają w nim swoje posłannictwo do innych ludzi<sup>32</sup> Albowiem nie duchowe doświadczenie jako takie, ale gotowość służenia i misji

<sup>30</sup> Na temat *resignatio ad infernum* zob. A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg 1979, s. 110nn; H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969; M. Bauer, *Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi von ihren Anfängen bis zum XVI. Jahrhundert*, Göttingen 1948; A. M. Haas, *Descensus ad inferos. Höllenfahrten und Jenseitsvisionen im Mittelalter vor Dante*, w: tenże, *Geistliches Mittelalter*, Fribourg 1984, s. 40-56; J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus-kampfe*, Darmstadt 1963; L. Lochet, *Jésus descendu aux enfers*, Paris 1979; W. Maas, *Gott und Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979.

<sup>31</sup> J. Tauler, *Kazania*, dz. cyt., s. 562-563.

Por. R. Brague, *Was heisst christliche Erfahrung*, *Communio* 5 (1976), 481-496, zvl. s. 495n.

stanowi decydujące ostatecznie kryterium mierzenia poprawności naszej wiary: „Gdzie gotowość staje się po chrześcijańsku najwyższą wartością, tam doświadczenie musi ustąpić z najgłębiej położonego miejsca: zmienia się tym samym cały system wartości w mistic”<sup>33</sup>

### c) *Poza wszelką systematyzacją*

Podane przykłady trwałego zaciemnienia wiary, jakie następuje wraz z początkiem drogi powołania, ukazują, że doświadczenie „Ciemnej Nocy” nie jest związane z żadnym konkretnym etapem życia duchowego. Święty Jan od Krzyża (1542–1591) ustawia w swych głównych dziełach w inny sposób poszczególne wymiary i etapy chrześcijańskiej drogi wiary, a jest przy tym daleki od jakiegokolwiek przedwczesnego psychologizowania. Nie chodzi mu zresztą także o systematyzację: podkreśla, co prawda, że opisywana przez niego mistyczna droga dotyczy każdego chrześcijanina, ale przy konkretnym jej opisywaniu święty ukazuje, że Bóg przeprowadza każdego na różne sposoby przez ciemność nocy<sup>34</sup>. Wynikająca stąd wielość dróg, których nie da się ująć w jakiś jeden ogólny system, skłania Jana od Krzyża do tego, by w przedstawianiu poszczególnych etapów drogi duchowej mówić o trzech<sup>35</sup>, pięciu, siedmiu<sup>36</sup>, a nawet dziesięciu<sup>37</sup> stopniach Nocy Ciemnej. Drogę życia wiarą trudno jest jednak ująć systematycznie głównie dlatego, że Boże światło przekracza wszelkie ludzkie wyobrażenia i konkretne oczekiwania człowieka, nie daje się też ująć w jakiejś jednej jedynej drodze doświadczenia wiary. Kto chce się zbliżyć do Boga, musi w niewiedzy i zaprzestaniu działania<sup>38</sup> „stworzyć w sobie noetyczne i egzystencjalne miejsce przeznaczone wyłącznie dla Boga, które ontycznie zajmuje On od zawsze”<sup>39</sup>

### d) *Wymaganie wiary*

Ciemność, jaka – zgodnie z podanymi wyżej świadectwami wiary – okrywa ludzi, jest tak radykalna, że żadne „sztuczne światła” nie są w stanie jej rozjaśnić lub pomniejszyć, ale trzeba ją po prostu prze-

<sup>33</sup> H. U. von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, w: W. Beierwaltes – H. U. von Balthasar – A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1963, s. 65 (37-71).

<sup>34</sup> Por. *Droga na Górę Karmel*, II, 17, 4, w: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła* (tłum. B. Smyrak OCD), wyd. IV, Kraków 1986, s. 232nn.

<sup>35</sup> Tamże, I, 5, 7 (s. 144n).

<sup>36</sup> Tamże, II, 11, 9 (s. 207).

<sup>37</sup> *Noc ciemna*, II, 18-19, w: tamże, s. 497nn.

<sup>38</sup> *Droga na Górę Karmel*, dz. cyt., II, 8, 5 (s. 197n).

<sup>39</sup> H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, 2, cz. 2, Kraków 2008, s. 136.

trzymać nawet wtedy, gdy zagraża ona doprowadzeniem danych osób do głębokiej depresji<sup>40</sup> Przeniknięta bólem, wątpliwościami i obawami, które zdają się nie mieć końca, osoba taka wpada w Ciemną Noc ducha i może się jej nawet wydawać, że – jak doświadczył tego chyba najmocniej Starzec Sylwan – „zstępuje jako żyjący faktycznie do piekła”<sup>41</sup>

Jan od Krzyża dokonuje tutaj ważnego rozróżnienia, które jest istotne dla teologicznego wyjaśnienia przytoczonych doświadczeń wiary: „W znaczeniu duchowym inną rzeczą jest być w ciemnościach, a inną w mrokach: bo być w ciemnościach, to być ślepym przez grzech – jak powiedzieliśmy – lecz w mrokach można przebywać i bez grzechu”<sup>42</sup>. O ile ciemność pochodzi z niewiedzy, to „mroki” rozjaśnia „oświecające” poznanie, które pozostaje mimo wszystko ciemne dla rozumu. Postępowanie naprzód po drodze „mroku” możliwe jest więc tylko wtedy, gdy miejsce wiedzy zajmują *cnoty teologalne*. Doświadczenie mroku oczyszcza i leczy człowieka z wszelkich chęci zysku i wprowadza na drogę miłości, która jest tą jedyną, jakiej człowiek winien się trzymać na dalszej drodze swego powołania życiowego: nie należy już oczekiwać pociechy czy zadowolenia dzięki jakiemuś szcze-

<sup>40</sup> Św. Jan od Krzyża mówi o długotrwałej oschłości: „Chociaż niekiedy ta oczyszczająca oschłość może być połączona z melancholią, albo z inną niedyspozycją, to jednak nie przestaje dlatego oczyszczać pożądaną, ponieważ to pożądanie zostaje oczyszczone z wszelkiego upodobania i zwraca całą troskę ku Bogu. Gdy oschłość wynika tylko z jakiejś niedyspozycji, sprawia jednak niesmak i rozdarcie natury, bez tych pragnień służenia Bogu, jakie towarzyszą oschłości oczyszczającej” *Noc ciemna*, I, 9, 3, w: *Dzieła*, s. 424. Na drodze wiodącej przez Ciemną Noc może być uzdrowiona również melancholia. Por. tamże, I, 4, 3 (s. 413). Pojawia się w związku z tym pytanie: jak odróżnić Ciemną Noc jako „przejście” od dłuższej trwających depresji i patologicznych stanów wyczerpania? Kryterium tkwi w odczuwanym podczas Nocy dążeniu do znalezienia drogi nawet tam, „gdzie nie ma żadnej drogi”, które to dążenie nie pojawia się wcale w stanie duchowej depresji. Por. F Urbina, *Die dunkle Nacht – Weg in die Freiheit. Johannes von Kreuz und sein Denken*, Salzburg 1986, s. 101. Nie zawsze jednak te granice bywają tak wyraźne. Jan pisze, że chociaż w oschłości oczyszczającej „część zmysłowa pozostaje bezczynna, słaba i nieudolna do wszelkich poczynań, gdyż nie znajduje swego zadowolenia, duch jednak jest ochoczy i mocny” *Noc ciemna* I, 9, 3 (s. 424). Por. C. Lapauw, *Betrachtung–Meditation–Kontemplation, Christliche Innerlichkeit* 13 (1978), 156. Jan nie odważa się jednak nadać pojawiającemu się wówczas „smutkowi” pozytywnych rysów, albowiem – jak twierdzi: „ta słabość nie przychodzi na duszę, jeśli z góry nie spłyne na nią nadmiar ciepła” Tamże, II, 19, 1 (s. 500). Por. M. Schneider, *Zumutungen des Glaubens. Eine theologische Einordnung der Erfahrungen von Akeidä, Traurigkeit, Melancholie, Glaubensverdunklung und Schwermut*, Köln 2005.

<sup>41</sup> Św. Jan przytacza wiele miejsc z Pisma Św. na dowód tego właśnie doświadczenia, jak choćby Lm 3, 1-20. Por. *Noc ciemna*, II, 7, 2 (s. 458).

<sup>42</sup> *Żywy płomień miłości*, 3, 71 (*Dzieła*, s. 792). – Tłumacz popełnił tu błąd, bo w drugiej części zdania dwukrotnie użył wyrażenia „mroki”; musiałem więc tekst poprawić. – Wyjaśnienie moje, L. B.

gólnemu oświeceniu rozumu, ani od kierownika (duchowego), lecz jedynie w przenikniętej tęsknotą miłości Boga.

Święty Jan od Krzyża podaje inne jeszcze wyjaśnienie oparte na obrazie zaczerpniętym z życia codziennego; wskazuje mianowicie na sytuację „podróżnego, dążącego w nieznane strony nowymi i nieznanymi drogami, którymi nigdy nie szedł. Nie ma on przewodnika i sam nie zna drogi, pozostaje więc w wątpliwościach, zdany na wskazówki innych: jasne jest jednak, że nie mógłby przyjść w nieznane okolice ani zdobyć nowych wiadomości, gdyby nie opuścił znanych już dróg i nie wszedł na nowe”<sup>43</sup> W podobny sposób ukazują się człowiekowi w momencie powołania nowe drogi wiary jako niesłychanie ciemne i niebezpieczne, a to dlatego, że są nieznane i niezwykle; jest to jednak tylko znakiem tego, że został on faktycznie przełamany wewnętrznie i wkroczył na nową drogę, wybraną już od teraz dla niego przez Boga.

Wewnętrzna „konieczność” tego doświadczenia na początku drogi powołania ma istotną, to znaczy teologiczną, naturę. Wyłania się ono bowiem z samej istoty „nocy wiary”: to wiara rodzi noc. Kto zatem chce iść za wołaniem Boga, musi być gotowy wyrzec się własnej miary poznawania i decydowania. Wiara jest bowiem stanem utraty własnej miarodajności, samego siebie bardziej niż jakichś obrazów czy wyobrażeń, utrzymywaniem pewnej odległości od Boga, której samemu nigdy się nie przekracza<sup>44</sup>. Dlatego też można mówić, że doświadczenie ciemności na początku drogi wiary może być niezawodnym znakiem autentyczności Bożego powołania. Przewodnikiem na dalszej drodze przez Noc jest także wiara. Ale nie jest to jakaś wiara intelektualna, lecz faktycznie przeżywana<sup>45</sup> Tak więc – jak zauważa słusznie H. U. von Balthasar<sup>46</sup> – dana jednostka znajduje się w wierze całkowicie sama w swym spotkaniu z Bogiem, tak że „jest to widzenie na sposób niewidzenia, widzenie Obecnego w stanie nieobecności lub ukrycia” Ten właśnie sposób „widzenia w niewidzeniu” określa dalszą drogę powołania<sup>47</sup>

<sup>43</sup> *Noc ciemna*, II, 16, 8 (s. 490).

<sup>44</sup> Por. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Der prüfende Got. Über die „Nacht des Glaubens“ bei Edith Stein und Simone Weil*, w: St. Pauli (red.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Stuttgart 1998, s. 127 (122-134).

<sup>45</sup> Jan od Krzyża stwierdza: „Z tego cośmy powiedzieli można wyprowadzić wniosek, że wiara jako noc ciemna udziela światła duszy pogrążonej w ciemności. I sprawdza się, co o tym mówi Dawid: *Nox illuminatio mea in deliciis meis*; «Noc oświeceniem moim w rozkoszach moich» (Ps 138,11)” *Droga na Górę Karmel*, II, 3, 6 (*Dziela*, s. 178). Człowiek musi więc sam przejść przez ciemną noc wiary.

<sup>46</sup> *Chwała. Estetyka teologiczna*, 2, cz. 2. Kraków 2008, s. 151.

<sup>47</sup> Mistyczne zjednoczenie z Bogiem jest tak zasadniczo różne od zjednoczenia w życiu wiecznym, że w ukazanej przez Jana od Krzyża drodze kryzysu niemożliwe jest przebóst-

e) *Asymilacja chrystologiczna*

W przedłożonym znaczeniu nie powinno się błędnie pojmować doświadczenia Ciemnej Nocy jako czysto ascetycznego etapu oczyszczenia, albowiem wówczas samo oczyszczenie duszy wysuwałoby się na czoło, gdy tymczasem prawdziwe jej znaczenie polega, co zresztą widać wyraźnie w przytoczonych wyżej świadectwach wiary, na wejściu w zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa. Ciemna Noc uchodzi przede wszystkim za współdziałanie, a dopiero wtórnie za oczyszczenie duszy.

Opisane doświadczenie braku doświadczenia w wierze nosi na sobie oblicze Chrystusa i opuszczenia Go przez Boga. To, czego człowiek wierzący doświadcza na początku swojej drogi powołania jako Nocy Boga, doprowadza go do najgłębszego upodobnienia do drogi Jezusa, który jest samym środkiem „Nocy”. W godzinie ukrzyżowania Bóg ukrywa się w ciemnościach nocy i milczy<sup>48</sup> po to, aby Jego SŁOWO, które wypowiedziało się raz na zawsze w Jego Synu, było słyszalne we wszystkim. I tak oto człowiek może zostać ukształtowany na nowo przez Boga drogą doświadczenia Ciemnej Nocy, i to nawet nie do poznania: na Krzyżu nie da się już odróżnić Boga od śmierci, a mimo to „śmierć” Chrystusa na Krzyżu staje się bardzo głębokim poznaniem boskości<sup>49</sup>. Doświadczenie Ciemnej Nocy, które może się pojawić już w godzinie powołania, jawi się ostatecznie w świetle ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana jako autentyczne „poznanie” Boga<sup>50</sup>.

---

wienie lecz jedynie fazy rozwijającego się wciąż procesu. Również ludzka niedoskonałość nie musi być całkowicie zniszczona, względnie pozostawiona gdzieś za sobą, zostaje bowiem przeobrażona w ramach tegoż procesu. Por. J. Sanchez de Murillo, *Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz*, Phil. Jb. 83 (1976), 286 (266-292).

<sup>48</sup> „Jeśli bowiem ktoś chce znaleźć jakąś rzecz ukrytą, musi wejść w takie ukrycie, gdzie ta rzecz się znajduje” Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 1, 9 (*Dziela*, s. 535). Dopiero w ciemności człowiek staje się pewny *bliskości* Boga. Tylko Bóg, jakiego nie ma, może być naprawdę daleki: Bóg jest po prostu dotykalny, namacalny, i dlatego należy wytrzymać rzekomą *dalekość* Boga. Noc i światło stają się w ten sposób niejako na równi miejscami spotkania człowieka z Bogiem. Noc wiary jawi się przeto jako odwrotna strona ukrycia się Boga. Bóg bywa tak ukryty, że człowiek kosztuje Go jedynie na swej drodze poprzez „Noc”

<sup>49</sup> Por. tamże, 7, 5 (s. 558nn).

<sup>50</sup> Ponieważ Jan od Krzyża unika wszelkiej systematyzacji, nie dotyka go krytyka związana z jego „systemem”. Balthasar stawia w związku z tym pytanie: czy Jan uwzględniła należycie tajemnicę Wcielenia, skoro w swych pismach stara się przewyciężyć wszelkie zmysłowe i duchowe obrazy, nawet te pochodzące od Boga? Krytyka Balthasarowa jest jednak przesadna, albowiem Jan przeformował chrystologicznie neoplatonickie elementy swego myślenia; o ile oczywiście można by jeszcze mówić o „chrześcijańskim platonizmie”. Por. W. Löser – G. Switek, *Das geistliche Leben des Christen. Nachfolge Jesu in der Zeit der Kirche. Skriptum zu den Vorlesungen zur Theologie des geistlichen Lebens*, Frankfurt/M. 1987, s. 71nn.

Kto chce widzieć Boga, musi najpierw umrzeć. Wypowiedź ta bywa często źle rozumiana i traktowana wyłącznie ascetycznie. A przecież nie chodzi tu o samozniszczenie. Kto przeżywa utratę wszelkiej słodyczy w Bogu i „ogłocenie”, ten spotyka siłą rzeczy w swym własnym cierpieniu Ukrzyżowanego, który go naucza wyrzeczenia się wszystkiego, co tylko posiada. Duchowe zjednoczenie duszy z Chrystusem, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem, polega więc „nie na przyjemnościach, upodobaniach, smakach i uczuciach duchowych, lecz na prawdziwej śmierci krzyżowej w zmysłach i duchu, czyli w zewnętrznej i duchowej części człowieka”<sup>51</sup> Na końcu tego procesu stoi człowiek odkupiony w Chrystusie, który nie jest jednak człowiekiem oświeconym, nacechowanym wizjami i objawieniami, lecz noszącym na własnym ciele rany Chrystusa<sup>52</sup>. Doświadczenie w wierze jest jakby poruszaniem się wbrew sobie, a chrześcijańska praktyka oznacza nie tylko działanie, ale i „cierpienie”: nie to bowiem, co jest zrozumiałe samo przez się, ale „skandal”, „zgorzenie” krnąbrną rzeczywistością jest zasadą tłumaczenia samej rzeczywistości<sup>53</sup>. Bywa to „krytycznie” traktowane w społeczeństwie i Kościele, które żyją „apatycznie” z podawanym wciąż zdecydowanie zakazem smutku i melancholii.

Teresa z Lisieux dodaje do tego jeszcze inny aspekt, gdy wskazuje, że na drodze powołania liczy się wyłącznie zgodność z wolą Boga. Uważa nawet, iż poznanie woli Bożej utożsamia się dla każdego z jego własnym posłannictwem, jakie Bóg mu daje; gdy to otrzymane od Boga posłannictwo staje się znów czymś jednym z urzeczywistnianą przez daną jednostkę świętością<sup>54</sup>, ma to miejsce nawet wówczas, gdy wprowadza ją w doświadczenie całkowitej niemocy, które należy prawdopodobnie do najgorszych doświadczeń drogi powołania.

#### f) *Wejście w zejściu*

Podane wyżej przykłady doświadczenia nocy Boga, która może się pojawić razem z początkiem drogi powołania, ukazują, że chrześcijań-

<sup>51</sup> Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 7, 11 (*Dziela*, s. 194).

<sup>52</sup> Droge tę ukazał przekonująco św. Bonawentura w swych wywodach o końcu życia św. Franciszka, które mają także wielkie znaczenie teologiczne. Por. M. Schneider, „*Christus ist unsere Logik!*” *Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Nachfolge bei Bonaventura*, Köln 1999, zvl. s. 35nn.

<sup>53</sup> Por. E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 53.

<sup>54</sup> Teresa przypomina słowa O. Pichona: „Męczennicy cierpieli z radością, ale Król męczenników cierpiał ze smutkiem” *List 176 z 17 września 1896 do s. Marii od Najśw. Serca*, w: *Pisma*, dz. cyt., s. 700.



ska droga wiary biegnie poza dającym się (z góry) obliczyć systemem stopni lub etapów oczyszczenia, chodzi w niej bowiem o upodobnienie się wierzących do losu Chrystusa. W procesie oczyszczania wiary poszczególne kryzysy stają się stacjami włączania w życie Jezusa. Tylko w ten sposób zgorzenie Krzyża nie zostanie przedwcześnie skrócone ascetycznie, a sam kryzys Nocy otrzymuje swoje właściwe, teologiczne i chrystologiczne znaczenie.

Zasadnicza postać drogi wiary jako upodobnienia się do Chrystusa uzasadnia pytanie: czy w chrześcijaństwie nie trzeba by raczej mówić o *mystyce zstępowania*, aniżeli o *mystyce wstępowania*? Pozytywna odpowiedź na to pytanie znajduje się w nowożytnej historii wiary, kiedy to wielu chrześcijan dokładnie na końcu swojej „drogi wznoszenia się” do Boga przeżywało boleśnie stałą i nie dającą się usunąć dalekość Boga<sup>55</sup> Maria od Wcielenia, Mała Teresa, Simone Weil, Marie Noil, Reinhold Schneider i inni: Dla nich wszystkich droga doświadczenia mistycznego wiedzie od uwznioślenia do uniżenia, od wzlotu do zstępowania, i to w konkretnej ziemskiej postaci egzystencji Pana.

Kto idzie za Chrystusem, ten nie otrzymuje obietnicy jakiegoś bezpośredniego doświadczenia Boga lub (doświadczalnego i odczuwalnego) zjednoczenia z Bogiem, lecz jedynie obietnicę mistyczno-sakramentalnego upodobnienia się we wspólnocie losu z cierpiącym Chrystusem: to, że zostanie „współ-ukrzyżowany, współ-pogrzebany i współ-zmartwychwstały” Doświadczenie upodobnienia się do Chrystusa, jakie Apostoł Paweł przeżywa sam w więzieniu i jakie towarzyszy uczniom w drodze na męczeństwo, pojawia się u mistyków jako *mors mystica* (śmierć mistyczna)<sup>56</sup> Kto umarł duchowo z Chrystusem, staje się tym samym gotowy umrzeć z Nim faktycznie i cieleśnie: „Jeśli się pojmuje duchowe umieranie z Chrystusem nie jako odszkodowanie za rzeczywiste umieranie z Chrystusem, wówczas mistyka nie jest już jakimś wyalienowaniem się z działania, lecz przygotowaniem do jawnego naśladowania (...) U Teresy z Lisieux chodzi o mistyczne i cieleśnie odczuwalne współcierpienie z Chrystusem (*compassio Christi*). Jej doświadczanie śmierci w nieobecności Boga zespala w sobie mistykę Chrystusa, męczeństwo i codzienność. Wierzący są nie tylko biernymi odbiorcami owoców Męki Chrystusa. Stają się faktycznie

<sup>55</sup> Omówilem dokładniej tę kwestię w: *Gottesbegegnung und Leiderfahrung*, w: G. Fuchs (red.), *Die dunkle Nacht der Sinne*, Düsseldorf 1989, s. 126-178.

<sup>56</sup> Por. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1976 (wyd. 3), s. 47nn.

godni cierpieć razem z Chrystusem, a tym samym owocować wraz z Nim w królestwie Bożym zgodnie z tym, co Jezus mówi o obumieraniu ziarna pszenicznego (J 12, 24n)<sup>57</sup>

W Wielką Sobotę Bóg Wcielony należy do „bezsilnych”; pokonuje „moce piekielne” już nie czynnie, lecz znosi słabość aż do ostatecznego doświadczenia opuszczenia. Choroba, cierpienie, ból, potrzeba, opuszczenie – stają się „szeolem”, co prawda częściowym, ale rzeczywistym – jako udział w losie Chrystusa, który na Krzyżu, doświadczając Nocy i opuszczenia, najgłębiej zespala się w jedno z losem ludzi.

Coś jeszcze wiąże się bardzo ściśle ze wspomnianym upodobnieniem się do Chrystusa. Przeważnie tłumaczono to w tradycji duchowej w sposób czysto moralny lub ascetyczny, chociaż ma ono pochodzenie mistyczno-sakramentalne. W patrystyce zespalało na ogół słowo „mistyczny” z obiektywną tajemnicą Chrystusa, albowiem sakramentalny udział w tej tajemnicy (poprzez chrzest i Eucharystię) wskazuje przede wszystkim na zbawcze dzieło Chrystusa. Należałoby zatem koniecznie rozważać doświadczenia ciemności Boga także w ramach sakramentologii, aby w ten sposób ukazać, jak subiektywne doświadczenie kryzysu i egzystencjalne upodobnienie się do Chrystusa uzyskują swe głębsze znaczenie z obiektywnej tajemnicy i z udziału w niej.

Jeśli doświadczenia ciemności Boga nie przyporządkuje się tak po prostu jakiejś konkretnej fazie oczyszczającej drogi ku Bogu, spłaszczając tym samym znacznie jego wagę i znaczenie, lecz ujmie się je w jego teologicznym, a zwłaszcza chrystologicznym i eklezjalnym kontekście, to dojdzie się do wniosku, że nie należy ono do działu umartwienia czy tłumienia (pożądań) i szeroko pojętej ascezy, gdyż chodzi w nim faktycznie o chrześcijańską „tanatologię”. Tylko w ten sposób można bowiem zrozumieć, dlaczego Paweł Apostoł – wbrew wszelkiej ascetyce i jej wielkiemu dążeniu do zewnętrznej systematyzacji – uznaje wszelkie konkretne wskazania strategii wyrzeczenia za zupełnie zbędne (por. Kol 2, 16-23), akcentując przy tym tylko to jedno: „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3). Chrystologiczne ujęcie doświadczenia ciemności Boga opiera się na niepodważalnym i nieprzekraczalnym prawie podstawowym chrześcijańskiej wiary, które filozof J. Pieper<sup>58</sup> sfor-

<sup>57</sup> Tenze, *Gotteseerfahrungen...*, dz. cyt., s. 62-63.

*Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*, München 1967, s. 123.

mułował posługując się nie opublikowanym słowem K. Weissa<sup>59</sup>, że mianowicie „ludzkość jest celem Wcielenia”

### 3. Wniosek

Najboleśniejszym przeżyciem na życiowej drodze człowieka w wierze jest dalekość Boga i poczucie opuszczenia przez Boga. Napięcie pomiędzy doświadczeniem i nie-doświadczeniem wyjaśnia się „przedmiotem” doświadczenia: choć Bóg tak bardzo „upodobnił się” do człowieka, że ten „może Go dotknąć rękami”, pozostaje mimo wszystko tak „niepodobny”, że wznosi się ponad wszelkie doświadczenie. Przy tym całym niepodobieństwie pomiędzy Stwórcą a stworzeniem istnieje jednak jeszcze większe podobieństwo, jak zauważa słusznie E. Jüngel<sup>60</sup>: „Różnica między Bogiem a człowiekiem, która stanowi samą istotę wiary chrześcijańskiej, nie jest różnicą coraz to większego niepodobieństwa, lecz raczej odwrotnie: jest różnicą istniejącego jeszcze w tym tak wielkim niepodobieństwie coraz to większego podobieństwa między Bogiem a człowiekiem” Każde chrześcijańskie doświadczenie z Bogiem, nie wyłączając doświadczenia Jego ukrycia, nie kończy się jakąś negacją, albowiem wszelkie mówienie o Bogu opiera się na Wcieleniu, czyli na wydarzeniu jak najbardziej pozytywnym i historycznym<sup>61</sup>. Ma to swoje znaczenie w opisywanym przez J. Taulera doświadczeniu kryzysu drogi wiary: „Podobieństwo” do Boga może się stać w „pracy Nocy” nowym „niepodobieństwem”, ale nie na podstawie jakiegoś nowego większego jeszcze dystansu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, lecz jedynie po to, by stworzyć odpowiednią przestrzeń do jeszcze większej bliskości i „podobieństwa” z Bogiem. Temu podobieństwu Bóg nadał swoje własne znamię, jakim jest unizenie i Krzyż, które są gwarancją tego, że sam Bóg wypowiada się tu „na odwrót”<sup>62</sup>. Kto doświadcza „podobieństwa” Bożego, ten dostrzega, że został włączony we własne „niepodobieństwo” Boga, widoczne we Wcie-

<sup>59</sup> Por. moje studium: *Konrad Weiss (1880–1940). Zum schöpferischen und geschichtstheologischen Ansatz im Werk des schwäbischen Dichters*, Köln 2007.

<sup>60</sup> *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, s. 393.

<sup>61</sup> Por. J. Sudbrack, *Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen*, GuL 50 (1977), 342 (335-349).

<sup>62</sup> Por. E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, EvTh (Sonderheft 1974), 71-122, a zwł. 117.

leniu i Krzyżu, w Jego „tożsamości w ogołoceniu” Na tej linii sytuują się wszyscy przytoczeni wyżej świadkowie – chociaż oczywiście każdy na swój sposób – albowiem zostali oni wprowadzeni przez niezwykle bolesne doświadczenia „ciemnego Boga” na drogę naśladowania, a zarazem coraz większego upodobniania się do Syna Wcielonego, który w doświadczeniu Bożej Nocy już na początku ich życia w naśladowaniu daje im udział w typowym dla Siebie „niepodobieństwie”

**tłum. ks. Lucjan Balter SAC**