

Jan P. Strumiłowski OCist¹

0000-0003-1547-8309

Wyższe Seminarium Duchowne w Katowicach-Panewnikach

Doświadczenie męki Chrystusa jako paradygmat mistycznego doświadczenia Boga w nocy ciemnej

Jednym z ważniejszych zjawisk mistycznych, opisywanych przez teologię duchowości jest tak zwana noc ciemna. Jest to doświadczenie, mówiąc skrótowo, w którym różne sfery ludzkiego bytu zostają dotknięte poczuciem bolesnej utraty obecności Boga. Teologia duchowości szczegółowo bada to doświadczenie, jego znaczenie i skutki. Systematyzuje owo doświadczenie, analizując sposób jego przeżywania w różnych sferach ludzkiego poznania, jak zmysły, rozum, pamięć².

Doświadczenie nocy ciemnej w swojej istocie jest doświadczeniem biernym³ – jest skutkiem intensywnego działania Boga, które ma cha-

¹ Jan P. Strumiłowski OCist – dogmatyk, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Katowicach-Panewnikach. Zajmuje się głównie powiązaniem i możliwością uprawiania teologii w kontekście współczesnych nurtów filozoficznych i dziedzin naukowych. E-mail: jancist@gmail.com.

² Por. A. Wysocki, *Rozwój duchowy człowieka w świetle poglądów św. Jana od Krzyża*, w: *Wychowanie do dialogu*, red. K. Rędziński, Częstochowa 2008, s. 73–84 (Pedagogika, 17).

³ Por. P. Warchoł, „Noc ciemna” *drogą mądrości krzyża*, „Polonia Sacra” 20 (2016) nr 2, s. 163.

rakter oczyszczający i jednoczący. Teologia duchowości podkreśla jego związek z życiem chrześcijańskim, pojmowanym jako swoiste przeżycie, wynikające z sumiennego kroczenia drogą ewangeliczną. Podkreśla tym samym związek owego doświadczenia z doktryną, która znajduje swoje ucieleśnienie w życiu wiernego. Tym samym możemy powiedzieć, że noc ciemna jest wejściem w misterium Chrystusa, zjednoczeniem z Nim i udziałem w tymże misterium. Na tej podstawie wydaje się możliwe wskazanie dogmatycznych podstaw tego doświadczenia, gdyż jest ono w swojej istocie egzystencjalną i praktyczną aplikacją prawdy dogmatycznej w przestrzeni antropologicznej. Niemniej sama teologia duchowości skupia się raczej na sferze przeżyciowej – opisuje samo doświadczenie, wskazuje na jego konieczność i skutki w postaci zjednoczenia z Bogiem⁴.

Jeśli jednak chodzi o konkretne wskazanie doktrynalnych podstaw nocy ciemnej, teologia wydaje się w niewielkim stopniu wiązać je z podstawowymi dogmatami chrześcijańskimi. Oczywiście takie próby są podejmowane, ale w zbyt małym stopniu – jak się wydaje – wiążą one samo doświadczenie z doktrynalną treścią dogmatów. Bardziej zwraca się uwagę na to, że doświadczenie nocy jest wynikiem odmienności natur, które w tym doświadczeniu się spotykają. Człowiek w swojej ludzkiej naturze intensywnie zaczyna doświadczać transcendentnego Boga, a różnica ontologiczna oraz nieskończona istota Boska sprawiają, że ludzka natura nie jest w stanie doświadczenia tak rozumianego spotkania w sposób czysty pojąć i zinterioryzować. Z tego też względu Bóg, który jest w doświadczeniu nocy bardzo bliski i działa bardzo intensywnie, wywołuje w sferze przeżyciowej człowieka bolesne doświadczenie wynikające z nadmiaru. Natura ludzka nie jest w stanie objąć narzucającej się intensywności,

⁴ Opis doświadczenia nocy ciemnej na gruncie teologii duchowości doczekał się bardzo bogatej literatury (zob. np. F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża: pisarz, pisma, nauka*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1998; W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2004; *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, red. J. Gogola, Kraków 2002 (Karmel Żywy, 2); J. Gogola, *Świętego Jana od Krzyża cierpienie nocy ciemnej*, w: *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007, s. 51–72; A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem. Afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999). Niemniej sama teologia duchowości skupia się na analizie doświadczenia, nie zawsze angażując się w wyjaśnienia doktrynalne, co jest właściwym zadaniem teologii dogmatycznej.

podobnie jak ludzkie oko odczuwa ból i dyskomfort od nadmiaru światła, kiedy wpatruje się w słońce.

Zauważyć tutaj należy, że taka deskrypcja doświadczenia nocy, aczkolwiek jest prawidłowa i właściwa, nie tyle odnajduje swoje podstawy w prawdzie dogmatycznej, ile w dysproporcji ontologicznej dzielącej stworzenie od Stwórcy. Zatem podstawą jest tutaj prawda filozoficzna. Doświadczenie nocy ciemnej wynika z różnicy natur Boga i człowieka⁵. A w takim kontekście prawda trynitarna czy chrystologiczna pozostaje bez większego związku z samym doświadczeniem. Do jego opisu wystarczające wydaje się być pojmowanie Boga jako filozoficznego absolutu.

Jeśli jednak, zgodnie ze słusznymi postulatami teologii duchowości, noc jest wejściem w misterium Chrystusa, to oczywiście i pożądane wydaje się wydobycie prawdy dogmatów chrystologicznego i trynitarne-ego w celu ukazania pełniejszej perspektywy i prawdy na temat tego, czym noc ciemna jest, dlaczego i po co dotyka człowieka oraz jakie są jej skutki.

Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia antropologicznego opisu zjawiska ciemnej nocy w kontekście dogmatu trynitarne-go i chrystologicznego. Sama analiza będzie dotyczyła wydarzenia źródłowego – czyli misterium zbawczej męki Chrystusa. Jeśli doświadczenie nocy jest pewnego rodzaju partycypacją i urzeczywistnieniem w partykularnym życiu chrześcijanina misterium Chrystusa, to sam opis konotacji dogmatycznej prawdy trynitarnej i chrystologicznej najbardziej czytelny powinien być w samym tym misterium.

Ponadto taka analiza pozwoli na uwypuklenie związku życia chrześcijańskiego z misterium Chrystusa oraz służyć będzie powiązaniu doktryny chrześcijańskiej z doświadczeniem wiary, co w obecnej, postmodernistycznej dobie jest szczególnie ważne.

⁵ Por. S. Urbański, *Nieskończoność Boga w mistycznym zjednoczeniu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 51 (2013) nr 2, s. 17–34.

1. Konwencjonalne wyjaśnienie doświadczenia „opuszczenia” Jezusa przez Boga⁶

W odniesieniu do źródłowego doświadczenia Chrystusa – prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka – w różny sposób teolodzy wyjaśniali Jego doświadczenie opuszczenia przez Ojca podczas męki. Jezus niosąc swój krzyż doświadczył w pełni przekleństwa grzechu, które w sferze Jego ludzkiego doświadczenia skutkowało poczuciem opuszczenia przez Ojca. Teologia duchowości to pierwotne doświadczenie traktuje jako źródło doświadczenia chrześcijańskiego. Noc ciemna jest udziałem w owym misterium, prowadzącym do przemienienia natury ludzkiej (jest udziałem, czyli procesem prowadzącym do zjednoczenia człowieka z Chrystusem w Jego misterium). Z tego też względu, zanim zaproponujemy opis dogmatycznej deskrypcji owego misterium, przytoczymy najbardziej reprezentatywne propozycje teologiczne wyjaśniające samo doświadczenie opuszczenia Jezusa przez Ojca podczas Jego męki.

Wobec pytań o stosowność cierpienia Chrystusa i znaczenie Jego odkupieńczej męki teologia na przestrzeni wieków wypracowała różne koncepcje wyjaśniające. Teolodzy w różnorodny sposób pojmowali zarówno konieczność męki, jak i sam proces zbawczy, który przez mękę się dokonywał. Wśród najbardziej oczywistych koncepcji są takie, jak np.: koncepcja ofiary zastępczej, koncepcja zadośćuczynienia sprowadzająca się do spłaty długu ludzkiego przez Chrystusa własną krwią, koncepcja prześlągnięcia, ofiary, zjednoczenia Boga z człowiekiem w jego skałczonej naturze itp. Panoramę tych różnych stanowisk wyczerpująco prezentuje Klaus Berger⁷. Nam jednak nie chodzi o uzasadnienie stosowności i wartości zbawczej męki Chrystusa, ale o wyjaśnienie wewnętrznej dynamiki owego cierpienia, która wynika z samej rzeczywistości misterium, zdeteminowanej przez prawdę trynitarną i chrystologiczną.

⁶ Wyjaśnień na gruncie dogmatycznym możemy znaleźć wiele, jednakże nie różnią się one znacznie i skupiają się raczej na interpretacji dokonywanej w kluczu chrystologicznym. W niniejszym paragrafie zostaną zaprezentowane dwa wyjaśnienia charakteryzujące się oryginalnością i względną komplementarnością chrystologiczną.

⁷ Por. K. Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2004.

Ponadto proponowane wyjaśnienie winno wskazywać na dynamikę zbawczą człowieka uczestniczącego w owym misterium. Oznacza to, że wyjaśnienie nie tylko powinno ukazywać, w jaki sposób Chrystus w swoim człowieczeństwie cierpiał ze względu na przyjęcie kondycji ludzkiej oraz jak to cierpienie było możliwe przy założeniu katolickiego rozumienia unii hipostatycznej. Powinno natomiast wskazywać również na soteriologiczny charakter tegoż cierpienia. Jeśli człowiek wchodzący w noc ciemną doświadcza nie tylko udziału w cierpieniu Chrystusa, ale doświadcza prawdziwego przemienienia i uświęcenia, to należy wskazać, w jaki sposób podczas męki Chrystusa natura ludzka została uwielbiona. Ponadto dla pełnej komplementarności opisu, ze względu na ścisłą epifanią zależność wyznaczoną dogmatem chrystologicznym, owe koncepcje powinny wskazywać pewną dynamikę i zależność tegoż aktu wielbienia natury ludzkiej z dynamiką życia wewnątrztrynitarnego.

Pierwsza z koncepcji, najbardziej popularna w kręgach tomistycznych, aczkolwiek często przez teologów kontestowana, opiera się na rozróżnieniu w postrzeganiu Chrystusa jako pielgrzyma i jako niebianina⁸. Chrystus w ludzkiej naturze, która była hipostatycznie zjednoczona z Jego bóstwem, doświadczał zarówno braków i ograniczeń wynikających z natury, jak i wzrostu w łasce⁹. Doświadczał także skutków grzechu. Jednocześnie obce było Mu doświadczenie grzechu. Natura ludzka w Chrystusie jest idealnie zjednoczona i „przystająca” do natury Boskiej. Jako pielgrzym, w doskonałości wyznaczonej przez stan natury ludzkiej po grzechu, w Chrystusie ta natura działała na sposób ludzki, z całą jej właściwą dynamiką rozwoju, będąc jednocześnie podporządkowana Jego Bóstwu. Jednocześnie w swojej Boskiej naturze Chrystus posiadał nieustannie wizję uszczęśliwiającą. W duszy Chrystusa, jak to określa Jacques Maritain, znajdowały się zatem dwa światy odpowiadające dwom stanom: pielgrzyma i niebianina, między którymi istniała komunikacja.

⁸ Por. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa-Ząbki 2001, s. 21.

⁹ Wzrost w łasce, o którym pisze Łukasz Ewangelista, zgadza się z Tomaszową tezą na temat permanentnego posiadania pełni łaski przez Jezusa, właśnie dzięki wprowadzeniu rozróżnienia w postrzeganiu Jezusa jako pielgrzyma i niebianina (por. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, dz. cyt., s. 21).

Jednocześnie była między nimi pewna niekomunikacja, którą obrazowo Maritain nazywa „półprzezroczystą zasłoną”¹⁰. Zatem stan kontemplacji Chrystusa w jego ziemskiej naturze był niczym innym jak aktem komunikacji, w której świat duszy utożsamiany ze stanem pielgrzyma miał udział w stanie duszy, w jej nadświadomym widzeniu uszczęśliwiającym. Tymczasem w czasie agonii świadomość Jego duszy nie miała przystępu do teje uszczęśliwiającej nadświadomości. Ona oczywiście była w Nim obecna i cały czas oddziaływała na całą Jego ludzką naturę, lecz Chrystus w swoim człowieczeństwie nie był w stanie tego doświadczyć. Co więcej, Maritain opisuje to doświadczenie właśnie jako wzorcze i najdoskonalsze mistyczne doświadczenie ciemnej nocy¹¹.

Trudność, jaka tutaj się pojawia, dotyczy braku ciągłości we wprowadzeniu tak zdefiniowanej hipotetycznej zasłony. Niemniej jednak możliwe jest wyjaśnienie na tej kanwie samego procesu uwielbienia człowieczeństwa i przywrócenia mu pełnej komunii z Bogiem. Otóż ludzkie cierpienie Chrystusa właśnie ze względu na już doświadczoną bliskość Boga mogło być cierpieniem największym, jakie tylko można sobie wyobrazić. Chrystus był w stanie doświadczyć tego największego cierpienia, gdyż jako Syn posiadał absolutną jedność z Ojcem, a ze względu na zjednoczenie natur owej bliskości doświadczał również w swoim człowieczeństwie. Utrata poczucia takiej bliskości niewątpliwie jest największym cierpieniem. Samo cierpienie i śmierć wcielonego Syna jest tutaj jednak owocem nieskończonej miłości Ojca. Zatem zgoda Chrystusa w Jego ludzkiej naturze na ten akt realizuje doskonałą przystawalność miłości i woli Ojca oraz ludzkiej woli i miłości (powodowanej pełnią Ducha) Syna. W ten sposób zostaje przywrócone człowiekowi pełne podobieństwo¹². Opis taki jest satysfakcjonujący, aczkolwiek mimo wszystko przebija tutaj myśl, że cierpienie i męka jedynie były tłem i okazją do ujawnienia się aktu woli, który sięgał idealnie i wypełniał wolę Ojca¹³. Owa „półprzepuszczalna

¹⁰ Por. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, dz. cyt., s. 58.

¹¹ Por. J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, dz. cyt., s. 59–60, 123–124.

¹² Por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016, s. 264–265.

¹³ Por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, nr 1976–1977.

zasłona” jawi się jako hipotetyczny konstrukt¹⁴, który najpierw ma wskazywać na dynamikę oświecania natury ludzkiej, asymptotycznie w swojej pełni zbliżającej się do pełni doskonałości natury Boskiej, a następnie jej zamknięcie w czasie agonii (jedynie na poziomie doświadczalnym) ma uzasadniać absolutną przystawalność i zjednoczenie ludzkiej woli Chrystusa z wolą Ojca, co wydaje się być nieco nienaturalnym zabiegiem.

Nieco inaczej cierpienie Chrystusa wyjaśnia Hans Urs von Balthasar. Jego wyjaśnienie warte jest przytoczenia nie tylko ze względu na to, że istotowo i genetycznie wiąże doświadczenie ciemnej nocy z misterium Chrystusa¹⁵, ale również z racji na chrystologiczne i trynitarne konotacje tegoż wyjaśnienia. Otóż według szwajcarskiego teologa cierpienie Chrystusa było konsekwencją radykalnego zbliżenia się Boga Syna do człowieka, sięgające rzeczywistego utożsamienia się z grzesznikami w ich stanie naznaczonym całą konsekwencją grzechu¹⁶. Jednocześnie samo wydarzenie paschy, do którego zmierza historia Jezusa, jest wpisane w zamysł miłości Ojca. Jezus wchodząc w to misterium jednocześnie realizuje absolutną wieź z Ojcem¹⁷, czyli absolutną jedność z Nim, jak i wyraża absolutną jedność z człowiekiem¹⁸. Cierpienie Jezusa jest zatem konsekwencją utożsamienia się z człowiekiem. Jezus bierze na siebie wszelkie konsekwencje grzechu, które w sferze ludzkiego doświadczenia tożsame są z doświadczeniem piekła, będącego konsekwencją grzechu¹⁹.

Wyjaśnienie von Balthasara wskazuje w ten sposób na przyczynę cierpienia Jezusa. Doświadcza On od wewnątrz skutków grzechu. W pewien sposób tłumaczy ono konieczność owego cierpienia ze względu na potrzebę odkupienia zranionej natury, która polega na przywróceniu jedności między Bogiem a człowiekiem. Chrystus wchodzi w najmroczniejsze

¹⁴ Tak jeź ją ujmuje Maritain. Wprowadza tę figurę, gdyż nie potrafi inaczej opisać zależności między stanem niebianina i stanem pielgrzyma, co stanowi w gruncie rzeczy psychologiczny opis zależności działania w Chrystusie hipostatycznie zjednoczonych natur.

¹⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 72–77.

¹⁶ Por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 97.

¹⁷ Por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 85–87.

¹⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 104.

¹⁹ Por. H. U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1998, s. 24.

zakątki ludzkiego jestestwa, doświadczając i współ-będąc ze zranionym człowieczeństwem w miejscu przeklętym²⁰. Samo wejście w ostateczne cierpienie jest tutaj z jednej strony konsekwencją grzechu człowieka, a z drugiej – dokładnie z tego samego powodu – jest odkupieniem. Odkupienie natomiast polega na wejściu Syna w tę radykalnie nie-boską sytuację, przy zachowaniu absolutnej wierności Ojcu, przez co nie tylko Chrystus dokonuje ofiary zastępczej, ale dokonuje pojednania dwu skrajnie różnych światów.

Problematyczna wydaje się jednak być tutaj kwestia cierpienia człowieka, który w dynamice swojego życia duchowego doświadczają podobnego cierpienia – tzn. sytuacji, w której cierpienie nie jest wynikiem utożsamienia się niewinnego Chrystusa z losem grzeszników, ale kiedy to nawracający się grzesznik utożsamia się z niewinnym Chrystusem. Stan cierpienia z powodu odłączenia od Boga powinien być stanem naturalnym grzesznika, natomiast wejście Chrystusa w przestrzeń grzechu implikuje wyzwolenie człowieka z cierpienia. Chrystus wchodząc w stan grzesznej ludzkości doświadczają konsekwencji, jaką jest cierpienie. Człowiek wchodząc w stan niewinności Chrystusa winien doświadcząć konsekwencji w postaci wyzwolenia. Przemiana natury ludzkiej powinna zatem wiązać się – inaczej niż u Jezusa (w Jezusie natura bez grzechu wchodzi w przestrzeń grzechu) – z wyzwoleniem od cierpienia związanym z przywróceniem stanu obecności i jedności z Bogiem.

Tutaj jednak samo cierpienie i ciemność nocy można wytłumaczyć procesem dostrajania odwróconej od Boga natury²¹, która w nawróceniu idąc za Bogiem, doświadczają ciemności własnych, egoistycznie naznaczonych przez grzech władz. Ciemność wiąże się zatem z wejściem w posłuszeństwo Bogu, które zadaje gwałt ludzkim władzom, dla których

²⁰ Podobne założenia widzimy u Josepha Ratzingera. U niego zstąpienie do piekieł, było wprowadzeniem obecności Bożej w przestrzeń przeklętą przez grzech, czyli w przestrzeń, która przez swoje zbrukanie jest w pewien sposób „pozbawiona Boga”, co prowadzi do przywrócenia obecności Bożej i jedności z Nim (por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: *Opera omnia*, t. 4, red. K. Góźdź i M. Górecka, tłum. R. Biel i M. Górecka, Lublin 2012, s. 236–241).

²¹ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 257.

to święte działanie jest radykalnie inne od działania władz ludzkich dotkniętych grzechem. W takiej perspektywie noc ciemna nabiera iście chrystologicznego wyjaśnienia. Jednakże i ono nie rozwiązuje wszystkich kwestii.

Niewystarczalność powyższych wyjaśnień wiąże się z ich ograniczonością eksplikacyjną, która dotyczy jedynie wewnętrznych stanów ogarniających człowieka (źródłowo – Chrystusa lub wtórnie – mistyka) w zbliżaniu się do Boga. Dotykają one kwestii wewnętrznej synchronizacji i dopasowania w absolutnej, miłosnej wierności woli człowieka do woli Boga. Dotykają doświadczenia ciemności, które jest rozumiane jako konieczne tło lub przestrzeń, by dokonał się akt zjednoczenia woli. Wyjaśniają doświadczenie ciemności jako wynik dysproporcji natur (co stanowi bardzo tradycyjną narrację również w kontekście teologii duchowości²²). Niemniej to wszystko – jak się zdaje – nie tłumaczy istotnego, teologicznego znaczenia samego doświadczenia nocy. Wygląda na to, że doświadczenie nocy było w Chrystusie skutkiem grzechu, natomiast cały dramat rozgrywa się w przestrzeni wolności. Trudno jest w takim wypadku wskazać na dogmatyczne wyjaśnienie samej męki. Wydaje się ona, mimo wszystko, być wynikiem przygodności grzechu, w którego klimat wchodzi Chrystus, lub nadmiaru boskiego światła, w którego przestrzeń wchodzi grzesznik, co sprawia, że jego zranione zmysły reagują bólem na to, co zbawienne.

Takie wyjaśnienia są oczywiście właściwe i mieszczą się w ortodoksji. Nie da się jednak nie zauważyć, że w obliczu takich wyjaśnień, cierpienie Chrystusa i cierpienie chrześcijanina doświadczającego zbawczej nocy, w swojej istocie nie przystają do siebie (posiadają inny charakter), a ponadto samo cierpienie jest czymś niekoniecznym, a jedynie przygodnym, co by mogło sugerować, że można dojść do zjednoczenia woli, omijając dramat nocy. Ponadto samo doświadczenie nocy, jak świadczy o tym tradycja mistyczna, nie jest jedynie wynikiem nadmiaru Bożego światła, którego skaleczona natura nie jest w stanie bez bólu doświadczyć, ale owa noc jest związana z konkretnym działaniem Boga na całą

²² Teologia duchowości często postrzega ciemność, jako wynik oślepiającego nadmiaru światła.

sferę zewnętrzną człowieka, czyli zarówno na zmysły człowieka, jak i na okoliczności jego życia. Doświadczenie nocy jawi się nie jako bierny skutek niewydolności człowieka, ale jako aktywne działanie Boga²³, które istotowo jest oczywiście działaniem miłosnym²⁴ – czego również owe wyjaśnienia nie tłumaczą.

2. Misterium męki jako różnicowanie boskości w naturze ludzkiej²⁵

W związku ze wskazanymi powyżej wątpliwościami dotyczącymi nie tyle poprawności i trafności wyjaśnień misterium paschalnego w kontekście życia mistycznego, ale fragmentaryczności wyjaśnień, które można z nich wydobyć, poniżej zostanie zaprezentowana alternatywna koncepcja teologiczna. Koncepcja ta stawia sobie za cel zarówno udzielenie pełniejszej odpowiedzi, obejmującej powiązanie między rozumieniem, istotą i genezą męki Chrystusa a męką doświadczenia nocy chrześcijanina. Jednocześnie chce obejmować zarówno działanie wewnętrzne człowieka (działanie Boga w przestrzeni rozumu i woli ludzkiej), jak i działanie zewnętrzne (działanie wrogiego świata oraz działanie zmysłów doświadczających cierpienia), a ponadto pragnie zachować większą integralność względem dogmatów trynitarnego i chrystologicznego. Ostatni warunek jest równie konieczny, gdyż w kontekście źródłowego dla nas kenotycznego wydarzenia męki Syna Bożego, istotną prawdą pozostaje, że owo wydarzenie jest ukonstytuowane jako szczyt objawienia w ścisłym powiązaniu – w swojej naturze i strukturze – z dynamiką życia wewnątrztrynitarnego²⁶.

²³ Por. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, nr 2, 6, 1–6.

²⁴ Por. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, dz. cyt., nr 2, 12, 1.

²⁵ Treść niniejszego paragrafu, zawierająca opis struktury działania Boga, który stanowi rdzeń zaproponowanego dalej nowego wyjaśnienia fenomenu nocy ciemnej, opiera się na założeniach przedstawionych w innej mojej publikacji, w której jest on bardziej szczegółowo przedstawiony [zob. J. P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem: Teologia relacji w kontekście późnej nowoczesności*, Kraków 2018 (*Myśl Teologiczna*, 93)].

²⁶ Por. R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 325.

Punktem wyjścia owych rozważań będzie naszkicowanie modelu trynitarnego, który następnie jako zasadę ekstrapolujemy na wydarzenie objawienia w jego szczytowym momencie. Aczkolwiek w porządku epistemologicznym prawdę o Trójjedynym poznajemy wtórnie w wydarzeniu Jezusa, jednakże w porządku ontologicznym owa prawda jest pierwotna i fundamentalna dla samego wydarzenia objawienia. Ów model trynitarny ma być zatem wyjaśnieniem prawdy dogmatycznej (ma być zgodny z dogmatem trynitarnym). Następnie ma określać zasadę działania Boga, którą przez analogię będziemy mogli zastosować do wyjaśnienia procesu uwielbienia człowieczeństwa Chrystusa w Jego męce i to w taki sposób, by to objaśnianie miało zastosowanie, jako zasada eksplikacyjna mistycznej nocy ciemnej, zarówno w jej zewnętrznym, jak i wewnętrznym wymiarze.

Proponowany model wyjaśnienia ontologii Trójcy opierał się będzie na wprowadzonej przez Jacques'a Derridę – najpierw w przestrzeń teorii literatury, a następnie metafizyki (dokonując jej dekonstrukcji) – kategorii *różnicy* (franc. *différance*), która oznacza i opisuje istotowo uprzedni względem języka ruch konstytuujący sens. Dzięki temu konkretnym wyrazom nadaje dynamiczne znaczenia, wydobywając ich swoisty „kształt”, który jest określany przez to, co różnicę tworzy²⁷. Według tego założenia sens wyrazów nie jest im bezwzględnie przypisany, ale jest określony przez odniesienia wyrazów znajdujących się we wzajemnej relacji. Transponując tę zasadę na przestrzeń metafizyczną, stwierdzić możemy, że kształt, znaczenie i sens jakiegokolwiek bytu, nie jest w nim immanentnie zamknięty i zdefiniowany, ale jest określony przez siatkę relacji względem innych bytów (wiemy, że coś jest duże w odniesieniu do tego, co małe). *Różnica* w ten sposób, jako dynamiczna przestrzeń między konkretnymi bytami, determinuje ich tożsamość²⁸, przez co sama w sobie jest pewnego rodzaju konstytutywną przyczynowością, która zmierza do nadania znaczeniowych (i szerzej – ontologicznych) granic, realizujących

²⁷ Por. J. Derrida, *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1–3 (1988), s. 290.

²⁸ Por. J. Derrida, *Różnica (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, tłum. J. Skoczylas, Warszawa 1978, s. 409.

się w określonym bycie²⁹. Tożsamość każdego bytu jest więc definiowana relacyjnie. Wprowadzenie kategorii *różnicy* prowadzi zatem nie tyle do zniesienia i zakwestionowania metafizyki, ile do jej transformacji z metafizyki bytu ku metafizyce relacji.

Przez wzgląd na ten dialogiczny (relacyjny) charakter, możliwe jest zatem budowanie na jej podstawie ontologii relacyjnej³⁰, a jej na wskroś relacyjny charakter sprawia, że jest ona przystająca do adaptacji teologicznej. To z kolei umożliwia formułowanie – na jej kanwie – tez teo-ontologicznych, aby podjąć próbę opisanego wewnętrznego życia Trójcy³¹.

Interpretacja dogmatu trynitarnego w kluczu dekonstrukcyjnym musi oczywiście założyć różnicę ontologiczną i wynikającą z niej analogiczny związek między teo-ontologią a ontologią stworzenia. Zatem kategoria *różnicy* rozpoznana w doświadczeniu doczesności nie może być przełożona wprost na ontologię Trójcy. W Trójjedynym raczej, obierając za źródło samo sformułowanie dogmatyczne, chcemy odnaleźć źródłowy opis rzeczywistości, dla którego ontologia świata jest czymś wtórnym i analogicznym.

Spoglądając w ten właśnie sposób na sam dogmat trynitarny, dostrzec możemy, że poszczególne hipostazy nie istnieją w absolutnej odrębności (tryteizm), gdyż tożsamość konkretnej hipostazy jest determinowana poprzez odniesienie do dwóch pozostałych (czyli poprzez relację, którą zawiera w sobie treść *różnicy*). Nie są one również całkowicie tożsame, ponieważ sama *różnica*, tożsama z relacją, dokonuje wewnętrznego *różnicowania* jedynej, boskiej substancji (hipostazowanie). Tożsamość

²⁹ Por. J. Derrida, *Różnia (différance)*, dz. cyt., s. 328.

³⁰ Por. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 2013.

³¹ Pomimo iż kategoria *różnicy*, ze względu na swoje relacyjne konotacje, wydaje się być właściwa do budowania ontologii relacyjnej, to jednak jej aplikacja w przestrzeń ontologii trynitarniej niesie poważne zagrożenia. Głównym zagrożeniem takiej teo-ontologii jest sugestia ujęcia tryteistycznego. Z tego też względu w budowaniu owego modelu, jako aksjomat, należy założyć zasadę, według której trzy hipostazy – pomimo swej odrębności – posiadają jedną substancję. Samą *różnicę* w takim kontekście należy traktować nie jako różnicującą substancję hipostaz, ale różnicującą to, co indywidualne w hipostazach. Innymi słowy – *różnica* w obrębie teo-ontologii nie tyle jest zasadą strukturalną, określającą ontologię Trójcy, ile jest zasadą określającą dynamikę relacji. Dalsze uściślenia na temat trynitarnego rozumienia *różnicy* znajdują się w tekście artykułu, relacjonującym sam opis owej ontologii.

hipostazy wyłania się zatem jako efekt *różnicy*. Określenie tożsamości Syna krystalizuje się w *różnicy* względem Ojca i Ducha itd. Umiejscawiając mechanizm *różnicowania* w bardziej klasycznej narracji trynitarnej, możemy powiedzieć, że sam akt podarowania, w którym Ojciec oddaje siebie Synowi, wraz z relacją, która w ten sposób jest konstytuowana między Ojcem i Synem, jest tożsamy z pojęciem *różnicowania* Syna jako innego niż Ojciec.

Zastosowanie kategorii *różnicy* w kontekście trynitarным prowadzi w ten sposób do korekty i dookreślenia jej znaczenia, co jest ważne, gdyż tę kategorię, jako rozpoznaną i tożsamą z ekonomią wewnątrztrynitar-ną, będziemy chcieli zastosować w kontekście czytania ekonomii *ad extra* w celu wyjaśnienia procesu uwielbienia człowieczeństwa w dokonującej się na krzyżu męce Chrystusa.

Owo dookreślenie i korekta, które możemy w tym miejscu wydobyć, sprowadza się do wniosku, że w kontekście trynitarным, skoro

różnica jest źródłem sobości hipostaz, i chociaż w naszym postępowaniu metodycznie postawiliśmy ją jako początek rozważań, nie oznacza to jednak, że posiada ona istotowe pierwszeństwo przed nimi. Relacja, jaka tutaj zachodzi, jest raczej zwrotna. *Różnica*, będąca czystą dynamiką, determinuje sobość hipostaz – sobość nieskończenie dynamiczną. Natomiast hipostazy w swojej nieskończonej sobości determinują *różnicę* (relację) istniejącą między nimi. Mamy tutaj zatem do czynienia z zupełnie innym rodzajem ontologii, niż ontologia bytu³².

Ponadto,

[j]eśli faktycznie jest tak, że to *różnica* jest źródłem sobości, a jednocześnie to hipostazy wyznaczają „przestrzeń” owej *różnicy*, rozumianej jako relacje (ekonomie wewnątrztrynitarne) między nimi i jeśli owa *różnica* jest czystą dynamiką konstytuującą hiperdynamiczną sobość, to w swojej dynamice *różnica* w ten sposób determinująca Osoby, musi treściowo z nimi (hipostazami) się zgadzać i być Im współlistotna. *Różnica* w takim kontekście nie jest pustą przestrzenią, czystym kontrastem pozwalającym wydobyć i określić to, co „swoje” w opozycji do tego, co „inne”. Jest raczej przestrzenią po brzegi wypełnioną dynamizmem niosącym pozytywną wartość nadawania istoty, zawierającą cały potencjał sobości³³.

³² J. P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem...*, dz. cyt., s. 171.

³³ J. P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem...*, dz. cyt., s. 171–172.

Zdefiniowana w ten sposób *różnica*, która znaczeniowo pokrywa się z rozumieniem ekonomii wewnątrztrynitarnej, stanowić może dopiero hermeneutyczną zasadę (zachowując stosowność analogicznego orzekania teologicznego) odczytywania ekonomii zbawienia w kontekście reinterpretacji zbawczego znaczenia wydarzenia męki Chrystusa. Relacja między Ojcem a umęczonym Synem stanowi bowiem niewątpliwie źródło i istotę nadającą teologiczny sens zarówno samemu wydarzeniu pasji Chrystusa, jak i źródłu ukazującemu w tym straszliwym wydarzeniu tajemnicę uwielbienia Syna.

Istotnym elementem zmiany kontekstu jest tutaj wcielenie, które sprawia, że w Jezusie realizuje się podwójne odniesienie delimitujące: różnicowanie wewnątrztrynitarne oraz różnicowanie wewnątrzświatowe. Chrystus w ten sposób jest równolegle określany zarówno w swojej sobości przez Ojca i Ducha, jak i przez kontekst Jego ziemskiego życia. Te dwa poziomy różnicowania, aczkolwiek odrębne, to jednak wewnętrznie są uwarunkowane – działanie wewnątrztrynitarne jest źródłem i zasadą działania Boga na zewnątrz, rozgrywającego się w przestrzeni świata. Wcielenie w ten sposób uobecnia działanie Boga w postaci absolutnego przenikania ekonomicznego świata, którego szczytem i owocem jest hipostazowanie Syna w Jezusie.

W takiej perspektywie cała Ewangelia i każdy jej poszczególny moment (również opis męki) jest opisem doskonałego istnienia Jezusa, w którym na sposób historyczny dokonuje się i uobecnia wewnątrztrynitarne akt rodzenia Syna. Zatem, co brzmieć może bardzo paradoksalnie, opowieść o męce Chrystusa zawiera w sobie dynamikę objawienia odwiecznego aktu nieskończonej miłości, w której Ojciec obdarowuje swoją istotą Syna, rodząc Go. Pasja Chrystusa jest więc opowieścią, w której Ojciec w konkretnym historycznym kontekście wypowiada pełne miłości słowo „Syn”, konstytuując boską tożsamość Jezusa³⁴.

Implementując do tego opisu wcześniej wydobyte znaczenie *różnicy*, równoznacznej z pojęciem Bożej ekonomii, wydobyć możemy jeszcze wyraźniejszy sens i znaczenie owej męki. Otóż, spoglądając na proces wewnątrztrynitarne, dostrzec możemy, że Ojciec rodząc Syna, nie tylko

³⁴ Por. J. P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem...*, dz. cyt., s. 188–189.

obdarowuje Go całą swoją istotą, ale jednocześnie w tymże akcie dokonuje oddzielenia Syna od swojej Osoby, czyli tworzy pewnego rodzaju dystans (konieczny moment relacji), a właściwie *różnicę*, która pozwala pomimo łączącego ich istotowego aktu rodzenia (miłosnego przekazywania własnego istnienia), stanąć rodzonemu Synowi naprzeciw (wobec Ojca), jako wobec Innego (posiadającego sobość)³⁵.

W takiej perspektywie, w opisie męki dostrzec możemy pewne analogiczne formy owego źródłowego różnicowania. Opis męki portretuje Chrystusa jako oddzielnego od całej reszty świata (postawionego niejako w opozycji do świata), co kreśli kształt Jego sobości. Również sam stosunek Chrystusa do całej sytuacji wskazuje na analogiczność i wewnętrzne powiązanie obu poziomów *różnicowania*. Jezus w Ogrójcu, przyjmując nadchodzące wydarzenia, zwraca się do Ojca tak, jakby to Ojciec był autorem owej historii. Prosi Go o oddalenie kielicha, przez co uznaje, że faktycznie to, co się dzieje, przychodzi na Niego z ręki Ojca, czyli że owa męka jest pewnego rodzaju bolesnym, lecz *różnicującym* darem (kielichem) z ręki Ojca. W tym *różnicującym* darze historii męki dokonuje się dwupoziomowe różnicowanie: Jezus zostaje usunięty spośród żyjących tego świata (zachowując jednak solidarność ze światem), co stanowi radykalną formę *różnicowania* względem świata; jednocześnie Jezus zostaje „oddzielony” od Ojca (zachowując jednak istotową jedność z Nim), na co wskazuje skarga „o opuszczeniu”, w czym realizuje się radykalna forma *różnicowania* wewnątrztrynitarnego³⁶. Wraz z tym dystansem realizuje się jednakże totalna bliskość Ojca, która w Jego człowieczeństwie w sposób definitywny uobecnia – a właściwie w perspektywie procesualności świata stworzonego – objawia w Nim ostateczny kształt Syna Bożego³⁷ oraz ostateczną solidarność z człowiekiem, aż po ostateczny i tragiczny kres ludzkiego istnienia, jakim jest śmierć.

W tak poprowadzonym opisie teologicznym widać,

³⁵ Por. J. P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem...*, dz. cyt., s. 188.

³⁶ Por. J. P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem...*, dz. cyt..

³⁷ Por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński i U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 122–125. O owej radykalnej bliskości Ojca świadczą zarówno słowa setnika (por. Mk 15, 39; Mt 27, 54), jak i uobecniająca się teofania (zaćmienie słońca, trzęsienie ziemi – Mt 27, 51–54).

że wszystko, co się dzieje w czasie męki Chrystusa, paradoksalnie wydobywa Jego istotę, kreśląc kształt niepojętej i niewysłowionej Miłości, którą jest On sam w swojej istocie. Tak jak Ojciec rodząc Syna określa kształt odwiecznej miłości w hipostazie Syna, tak w Jerozolimie podczas Męki złowrogi świat kreślił kształt niewysłowionej istoty Syna utkanej z Boskiej miłości. Na krzyżu w ten sposób uobecnił się i objawił ostateczny „kształt” nieskończonej miłości Boga³⁸!

Ów opis ukazuje samą dynamikę cierpienia, która paradoksalnie jest przestrzenią przebóstwiającego działania Boga względem człowieka, które niejako jest działaniem zewnętrznym (aczkolwiek dotyka samej istoty człowieka). Słowo „zewnętrzne” nie dotyczy tutaj oczywiście jedynie zewnętrznych okoliczności, ale również tego, co w nas jest zewnętrzne, względem najgłębszej ludzkiej istoty, czyli tego, czego człowiek doświadcza jako cierpienie i ciemność mu przydana i dotykająca go w nocy ciemnej. Zewnętrzność owego opisu mogłaby czynić go jednak również niepełnym. Sama dynamika zewnętrznego działania Boga, ze względu na ludzką wolność, nie jest w stanie niejako w automatyczny sposób przemienić go. Dlatego równoległe musi dokonywać się działanie wewnętrzne, w którym władze duszy (rozum i wola) są poruszane i kształtowane przez Boże działanie, co jednak faktycznie jest zawarte w powyższym opisie (*różnicowanie* wewnątrzświatowe ufundowane *różnicowaniem* ekonomicznym Boga dokonuje hipostazowania samej istoty Różnicowanego). Wydobycia treści wewnętrznego hipostazowania dokonać możemy poprzez adaptację opisu wewnętrznej dynamiki działania Boga z dwu powyżej przytoczonych opisów teologii męki Chrystusa (Maritain’a i Balthasara). Dlatego też dopełniając ów model, wydobędziemy z tychże opisów dynamikę działania, wpisując ją jednocześnie w kontekst działania zewnętrznego.

³⁸ J. P. Strumiłowski, *Między Bogiem a człowiekiem...*, dz. cyt. s. 189.

3. Implementacja klasycznego wyjaśnienia działania wewnętrznego

Opis zewnętrznego działania, które hipostazuje Syna w Jezusie, w kontekście aplikacji w przestrzeń konstytuowania tożsamości usynowionego człowieka, jest działaniem Bożym, kształtującym ludzką sobość w taki sposób, że nie ogranicza się ona jedynie do statycznego określenia indywidualnej i zamkniętej w sobie tożsamości bytu ludzkiego. Działanie ekonomii jest tożsame z konstytuującym sobość działaniem objawienia, wyczerpująco opisanym przez Roberta Woźniaka³⁹. Objawienie, według tej koncepcji, które jest tożsame z aktywnym działaniem ekonomii, jest elementem heteronomicznym, które dosięgając istoty człowieka, konstytuuje jego sobość. Oczywiście objawienie należy tutaj rozumieć szeroko, jako obejmujące objawienie Stwórcze, które konstytuuje sobość na fundamentalnym poziomie natury, oraz objawienie stanowiące przebóstwiające działanie, dzięki któremu sam Bóg zamieszkuje w człowieku poprzez rodzenie Słowa w jego wnętrzu⁴⁰.

Postrzegając to działanie jako zewnętrzne względem natury ludzkiej (heteronomiczne), a jednocześnie dotykające tejże natury i w niej samej rodzące Słowo, możemy dokonać pewnego przeorientowania rozumienia działania wewnętrznego w czasie nocy ciemnej, która jest niewątpliwie owocem działania przebóstwiającego, którego pierwowzorem jest wyżej zaprezentowane działanie Ojca względem Syna w czasie męki.

Jeżeli faktycznie uznamy powyższe założenia, to samo doświadczenie nocy w sferze zmysłowej przestaje się jawić jako zwykła oschłość, poczucie opuszczenia, czy też nawet jako nadmiar, którego zmysły nie są w stanie przyswoić. Wspomniane odczucia są owocem unikalnego działania Boga, które posiada potencję chrystoformizacji. Jednocześnie owocem owego działania jest hipostazowanie dokonujące się w przestrzeni ludzkiego bytu, dzięki czemu władze duszy działają nie powodowane już swoim naturalnym światłem, ale determinowane poprzez odwewnętrznie działającego Boga. Dzięki temu, działanie rozumu nie sprrowadza się

³⁹ Zob. R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt.

⁴⁰ Por. R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 336–340.

jedynie do ślepej negacji (w imię wiary) świadectwa zmysłów doświadczających nieobecności (oddzielenia a właściwie *różnicy*) Boga, lecz jest afirmacją działania Boga w tym, co skandaliczne i prowadzi do dostrzeżeniem światła jaśniejszego niż ewidentność okrucieństwa nacierającego świata. Dla rozumu jednak jest to bolesna ciemność, nie tylko z tego powodu, że światło to jest działaniem samego Boga, przewyższającym rozum, lecz dlatego, że pozytywną treścią tego światła jest właśnie *różnica* (przepaść ontologiczna) konstytuująca sobość ludzką wobec Boga (ale też jednocześnie w Bogu). Dostrzeżenie w tym negatywnym doświadczeniu pozytywnej prawdy na temat działania i obecności Boga owocuje natomiast pozytywną odpowiedzią woli na owo działanie.

Działanie woli z kolei w takiej perspektywie jest nie tylko negatywną zgodą na okrucieństwo, które się dzieje wokół nas i w nas, nie jest rezygnacją, ani zawziętą i zaciętą próbą przetrzymania nacierającego zła, w celu zyskania przyszłej, nadprzyrodzonej nagrody. Działanie woli jawi się raczej jako umiłowanie działania Boga, połączone z pełną zgodą na to działanie, niezależnie jaką formę ono przybierze (słodką czy bolesną) i w jakim akcie stworzonym jest zapośredniczone, gdyż jest to odpowiedź miłości na miłość, która została rozpoznana w zewnętrznym, gorzkim działaniu.

Działanie władz wewnętrznych w nocy ciemnej prowadzi więc do zgody na zewnętrzne *różnicowanie*. W czasie kenozy (nocy) dokonuje się zatem totalne formowanie człowieka – zewnętrzne *różnicowanie* i wewnętrzne hipostazowanie. Opis taki i interpretacja, co ważne, wskazują na pełną zgodę i przystawalność w rozumieniu tego, co się działo w Chrystusie podczas męki, z tym, co dzieje się w mistyku podczas nocy, przez co faktycznie możemy mówić o paradygmatyczności męki Chrystusa w odniesieniu do doświadczenia ciemnej nocy.

Podsumowanie

Powyższa propozycja modelu teologicznego, który tłumaczy dynamikę działania Boga w Jezusie podczas męki – rozumianej jako wzorcze doświadczenie nocy ciemnej – miała na celu ukazać spójność i komplementarność deskrypcji obu zjawisk: męki Chrystusa i doświadczenia

nocy ciemnej przez mistyka. Wskazanie na spójność nie tylko w warstwie przeżyciowej (doświadczalnej), ale również spójność w kontekście teologicznego wyjaśnienia działania Boga może dopiero usankcjonować tezę, jakoby doświadczenie męki Chrystusa w istocie, a nie tylko w zewnętrznej postaci, było wydarzeniem źródłowym i paradygmatycznym względem przejawów głębokiego życia mistycznego, przez co chrześcijanin, przeżywając noc ciemną, rzeczywiście uczestniczy w życiu samego Chrystusa.

Owa spójność, na którą wskazuje artykuł, dotyczy tutaj zarówno źródłowej rzeczywistości Trójjedynego, chrystologicznej podstawy wydarzenia objawienia, jak i antropologicznych skutków w życiu chrześcijanina. W sferze chrystologicznej wzorczości i antropologicznej aplikacji nie tylko możemy zauważyć symetrię (w mistyku dzieje się dokładnie to samo, co w człowieczeństwie Jezusa!), ale opis ów wskazuje na totalność działania Boga, które jest zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, a owo zewnętrzne działanie nie może być ograniczone przez żadne okoliczności – nawet te, które są po prostu skutkiem grzechu. Jedyną zaporą dla Bożego działania wydaje się być tylko i wyłącznie grzech, czyli niezgoda na działanie Boga.

Ponadto ów opis wydaje się mieć duże znaczenie duszpasterskie, gdyż sugeruje, że w przeżywaniu nocy nie tyle chodzi o wytrzymanie naporu zła i zahartowanie ducha, ile o kontemplację tak intensywną, która pozwoli dostrzec Boga jako faktycznego wszechwładcę, dla którego działania nie istnieją granice i bariery. Chodzi zatem o kontemplację, która nie tyle pozwoli selektywnie rozpoznawać pojedyncze tony Bożego działania w ludzkim życiu, ale pozwoli na dostrzeżenie owego działania jako totalnego i dokonującego się absolutnie w każdej okoliczności. W końcu idzie o doprowadzenie do zgody na takie działanie w każdej postaci, czyli znowu o cel uświęcającego działania, którego jednym z owoców powinno być upodobnienie ludzkiej egzystencji do Chrystusowej proegzystencji ukierunkowanej na Ojca, a realizującej się w miłosnym posłuszeństwie Ojcu aż do śmierci. I jak wskazuje powyższy opis, zarówno męka Chrystusa, jak i noc ciemna mistyka są wydarzeniami taką proegzystencją uobecniającymi.

Trzecią ważną cechą owego modelu jest przewyżczenie braku konsekwencji modelu neotomistycznego w wydaniu Maritaina. Prezentowany

model stoi w sprzeczności do tezy o hipotetycznej, półprzepuszczalnej membranie dzielącej natury w Chrystusie, która w czasie męki radykalnie zamyka się, co stanowi przyczynę doświadczenia nocy (noc jest w ten sposób wynikiem oddalenia i braku komunikacji między Jezusem-człowiekiem a Bóstwem). Prezentowany tutaj model pokazuje, zresztą bardziej zgodnie z tradycją, że doświadczenie ciemności i opuszczenia nie tylko nie jest wynikiem braku komunikacji, ale wynik z jej radykalizacji. Cierpienie, męka i ciemność jest owocem radykalnej bliskości Bóstwa względem człowieczeństwa – zarówno w Chrystusie, jak i w mistyku. Doświadczenie ciemności i nocy jest efektem pewnego rodzaju szoku bliskości i intensywności działania Boga. Ludzka natura wręcz doświadcza granic wytrzymałości pod naporem Majestatu. Jednocześnie coś z teorii owej „membrany” zostaje tutaj zachowane. Radykalna bliskość i działanie Boga radykalizuje sobość, różnicując ludzką istotę. Jednakże ten proces różnicowania, zakładającego jakiś rodzaj separacji, nie jest zjawiskiem opozycyjnym względem jednoczącej bliskości, lecz jest symetryczny względem niego.

Summary

Doświadczenie męki Chrystusa jako paradygmat mistycznego doświadczenia Boga w nocy ciemnej

W artykule została podjęta próba teologicznej interpretacji męki Chrystusa, rozumianej jako wydarzenie paradygmatyczne względem chrześcijańskiego doświadczenia nocy ciemnej. Owa teologiczna interpretacja, dla zachowania jak największego zakresu eksplikacyjnego z założenia, powinna być spójna teologicznie wobec pokrewnych dziedzin teologicznych (teologii duchowości i dogmatyki obejmującej trynitologię, chrystologię i antropologię). Ponadto ów model wyjaśniania podkreślić ma prymat oraz totalność działania Boga, skupiając się na pozytywnym odczycaniu misterium zarówno męki Chrystusa, jak i doświadczenia nocy ciemnej przez chrześcijanina.

Słowa kluczowe: Noc ciemna, antropologia, mistyka, doświadczenie, przebóstwienie

The experience of the Christ's Passion as the paradigm of the mystical experience of God in the dark night

The article attempts to interpret theologically the Christ's Passion understood as the paradigmatic event for the Christian experience of the dark night. This theological interpretation, in order to maintain the largest possible explicative extent, in principle has to be theologically coherent with related disciplines of theology (theology of spirituality, dogmatics including trinitology, christology and anthropology). Moreover, this model of explaining should underline the primacy and totality of the God's acting and reread positively both the mystery of the Christ's Passion and the experience of the dark night.

Keywords: Dark night, anthropology, mysticism, experience, deification

Bibliografia

Balthasar H. U. von, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1998.

Balthasar H. U. von, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.

Berger K., *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, tłum. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2004.

Derrida J., *Różnia (différance)*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, tłum. J. Skoczylas, Warszawa 1978, s. 374–411.

Derrida J., *Pozycje*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1–3 (1988), s. 287–304.

Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998.

Gogola J., *Świętego Jana od Krzyża cierpienie nocy ciemnej*, w: *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007, s. 51–72.

Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 489–627.

Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016.

Marion J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński i U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.

Maritain J., *Laska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa–Ząbki 2001.

Na drodze zjednoczenia z Bogiem, red. J. Gogola, Kraków 2002 (Karmel Żywy, 2).

Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris 2013.

Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: *Opera omnia*, t. 4, red. K. Gózdź i M. Górecka, tłum. R. Biel i M. Górecka, Lublin 2012, s. 27–300.

Ruiz Salvador F., *Święty Jan od Krzyża: pisarz, pisma, nauka*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1998.

Ruszała A., *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem. Afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999.

Stinissen W., *Noc jest mi światłem*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2004.

Strumiłowski J. P., *Między Bogiem a człowiekiem: Teologia relacji w kontekście późnej nowoczesności*, Kraków 2018 (Myśl Teologiczna, 93).

Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002.

Urbański S., *Nieskończoność Boga w mistycznym zjednoczeniu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 51 (2013) nr 2, s. 17–34.

Warchoń P., „*Noc ciemna*” drogą mądrości krzyża, „*Polonia Sacra*” 20 (2016) nr 2, s. 161–180.

Woźniak R. J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

Wysocki A., *Rozwój duchowy człowieka w świetle poglądów św. Jana od Krzyża*, w: *Wychowanie do dialogu*, red. K. Rędziński, Częstochowa 2008, s. 73–84 (Pedagogika, 17).