

Andrzej Siemieniewski

Doświadczenie obecności Boga - przeżycie elitarne czy fundament dojrzałej wiary?

Wrocławski Przegląd Teologiczny 1/2, 83-92

1993

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI

DOŚWIADCZENIE OBECNOŚCI BOGA – PRZEŻYCIE ELITARNE CZY FUNDAMENT DOJRZAŁEJ WIARY?

”Poszukiwanie przeżyć mistycznych należy uznać za ważny i aktualny czynnik w profilu kultury naszych czasów”¹.

Stwierdzenie faktu poszukiwania elementu przeżyciowego w religii – poszukiwania gorliwego, chociaż niekiedy również i bezkrytycznego – staje się czymś coraz bardziej oczywistym. Po materialistycznych i ateistycznych modach ubiegłych dziesięcioleci nadszedł radykalny zwrot w stronę świata ducha. Dziś raczej podkreślanie aspektów życia wychodzących poza poznane prawa fizyczne jest „w modzie”, a masowy zalew literatury poświęconej najprzeróżniejszym „dziwnym”, „niewytłumaczalnym”, „paranormalnym” zjawiskom jest tego najlepszym dowodem. Takie słowa jak „mistyka”, „stany mistyczne”, „doświadczenie mistyczne” robią zawrotną karierę, jakby służyły obecnie psychologicznemu odreagowaniu czasów, gdy używano ich w charakterze obelg².

Masowość tego zjawiska nie zawsze idzie jednak w parze z odpowiednią – choćby elementarną – osobistą refleksją teologiczną, a nawet nie zawsze towarzyszy jej zwykła wierność odziedziczonej tradycji chrześcijańskiej. Stąd pilna potrzeba wprowadzania krytycznych rozróżnień, chrześcijańskiego rozeznania i eklezjalnej interpretacji powszechnej tendencji do poszukiwań religijnych przeżyć.

¹ M. G o g a c z, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, s. 5.

² Jako przykład przytoczmy fragment hasła „teoria poznania” z *Krótkiego słownika filozoficznego*, M. Rozenal i P. Judin (red.), Warszawa 1955, s.677: „Reakcyjna filozofia burżuazyjna epoki imperializmu usiłuje wszelkimi sposobami dowieść ograniczoności, złudności poznania ludzkiego. Jak wskazał Lenin, specjalizuje się ona w teorii poznania po to, by uzasadniać wszelką mistykę i bzdurę”.

1. CO MAMY NA MYŚLI MÓWIĄC O MISTYCE?

Według J. Maritaina „życie mistyczne to takie, które charakteryzuje się habitualnym wpływem darów Ducha Świętego”; dodatkowo bywa opisywane jako „doświadczenie Boga, bierne i proste” (w przypadku mistyki chrześcijańskiej oczywiście zgodne z prawowiernym wyznaniem wiary)³. Wpływ darów Ducha Świętego i doświadczenie obecności Boga byłyby więc najbardziej istotnymi wyróżnikami mistyki katolickiej.

Wśród nowszych opinii teologicznych nie brak i takich, które mówią, że podobnie jak wszyscy chrześcijanie wezwani są do świętości, tak też i wszyscy powołani są do życia mistycznego. Jak pogodzić takie twierdzenia z obiegowymi tezami o nadzwyczajności i rzadkości fenomenów mistycznych, które zwyczajowo były w teologii ascetycznej i mistycznej przypisywane tylko nielicznym wybrańcom?

Doświadczenie obecności Boga i poznawanie Jego istoty na tej drodze w czasie modlitwy nazywano tradycyjnie „kontemplacją”. Umieszczano kontemplację mistyczną na samym szczycie „drabiny modlitwy”, na który tylko nielicznym i tylko najbardziej wytrwałym śmiałościom udawało się wspiąć⁴. Jak pogodzić taką metodę opisu doświadczenia obecności Ducha Świętego ze zdaniem świętego Pawła, który najwyraźniej wszystkim chrześcijanom bez różnicy przypisywał „prowadzenie przez Ducha” (Rz 8,9-11; 1 Kor 13,16)?

Odpowiedź na te pytania jest ważna nie tylko ze względów teoretycznych, ale i dla skuteczności katolickiego przepowiadania w czasach tak bardzo przepojonych pragnieniem właśnie doświadczenia spotkania z Bogiem. Wiele środowisk gorliwych chrześcijan, a szczególnie tych skupionych wokół posoborowych ruchów odnowy Kościoła, oczekuje życia napelnionego świadomym doświadczeniem obecności Boga. Bardzo wielu ludzi w nich zaangażowanych spodziewa się, że ich egzystencja będzie kierowana w tajemniczy, choć zauważalny sposób przez Ducha Bożego. Wielu spodziewa się nie tylko trudnej walki o wytrwanie w wierze, ale i towarzyszącego jej radosnego przeżywania spotkania za Zbawicielem już tu, na ziemi. Czy oczekiwania takie są iluzją, czy też mają podstawę w zdrowej tradycji teologicznej?

Odpowiedzi na te pytania poszukajmy poprzez spojrzenie na trzy możliwości interpretacji doświadczeniowego aspektu wiary chrześcijańskiej.

³ *Mistica*, w: *Dizionario Enciclopedico di spiritualita'*, E. Ancilli (red.), Roma 1990, vol. 2, s. 1626.

⁴ Por. np. średniowieczny traktat *Drabina do raju*, w: *Lectio divina*, W. Zatorski (red.), Kraków 1991.

2. POSTAWA MINIMALISTYCZNA WOBEC MOŻLIWOŚCI „DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO”

Po przykład możemy sięgnąć do analiz filozoficzno-teologicznych zawartych w podręczniku M. Gogacza *Filozoficzne aspekty mistyki* (Warszawa 1985). M. Gogacz zestawia parę pojęciową: „wiarę religijną – doświadczenie mistyczne” w taki sposób, aby uwypuklić różnicę między nimi. O ile wiara jest to „relacja osobowa, którą podtrzymujemy w trwaniu dzięki przyjęciu poznanej przez nas informacji objawionej z motywu zaufania prawdziwości Boga”⁵, o tyle doświadczenie mistyczne jest „świadomym doznaniem relacji, która zachodzi między Bogiem i człowiekiem”⁶.

Wiara religijna i doświadczenie (zwane tu „mistycznym”) mają się więc do siebie tak, jak fakt ontologicznej więzi międzyosobowej i świadomość realności tego faktu. Doświadczenie mistyczne w tym sensie nie pogłębia więzi z Bogiem, a jedynie pozwala umieścić ją również i na płaszczyźnie psychologicznie postrzeganej świadomości. To, co realnie istniało już wcześniej (duchowe związanie człowieka z Bogiem) zaczyna być wskutek działania łaski odczuwane również w psychice ludzkiej.

Istotę takiego doświadczenia M. Gogacz widzi w odczuciu obecności Boga, w przeciwieństwie do takich ujęć, które główny nacisk chciałyby kłaść na poznanie Boga (przez dostęp do nowych informacji, objawień) lub na fenomeny graniczące z parapsychologią.

Odczucie obecności Kogoś, Kto do tej pory znany był tylko ze słyszenia i tylko przez wiarę – oto istota owego doświadczenia, wobec której wszystkie inne elementy stają się drugorzędne i nieistotne:

Nie ma olśnień, światła, blasku, nowych rozumowań (...). Jest tylko szczęście miłości... I to niezwykle zatrwożenie, przejęcie, odebranie mowy, gdy ktoś oczekiwany, wyęskniony, ukochany, niespodziewanie się zjawi. Jest. W zasięgu naszego doznania jest Bóg, uszczęśliwiający miłość, cały sens życia, tęsknot, wiary i nadziei, niezwykły dar, obecny w nas Bóg⁷.

Istota takiego doznania w tym ujęciu zawiera się więc nie w elementach treściowych (konkretny przekaz, informacja lub wizja), ale w odczuciu realnej obecności Boga we wnętrzu człowieka.

W licznych miejscach swojej pracy M. Gogacz podkreśla, że przeżycie to jest nagłe i nieoczekiwane; z naciskiem podkreśla też, że jest czymś rzadkim i wyjątkowym. Duchowa droga przeciętnego wiernego będzie w świetle

⁵ G o g a c z, *Filozoficzne aspekty*, s. 10.

⁶ Tamże, s. 17.

⁷ Tamże, s. 24.

takiego ujmowania doświadczenia religijnego znaczone raczej innymi przeżyciami związanymi z wiarą.

Opisując różnicę między „przeżyciem religijnym” („wszystko, co dzieje się w naszej psychice w związku z tym, że wierzymy”) a doświadczeniem mistycznym, raczej powściągliwie ocenia praktyczne możliwości przeżycia realności obecności Boga:

Ciemna noc jest powszechnym udziałem osób wierzących. Powszechny też, a przynajmniej częsty, jest stan rozpacz⁸.

O ile każdy wierzący musi liczyć się z gwałtownymi pokusami płynącymi z doświadczeń trudnych („każdego z nas dopada ciemna noc miłości w postaci rozpacz lub właśnie ateizmu jako pokusy uwolnienia się od tęsknoty do Boga”), to tylko nielicznym będzie dane pozytywne religijne doświadczenie („Bóg daje się poznać intelektowi” tylko „czasem”⁹).

W opisie „przeżyciowego aspektu życia religijnego” (usystematyzowanego według tradycyjnej chronologii „trzech okresów życia wewnętrznego”) dominuje pojęcie „ciemnej nocy miłości” i takie określenia jak: „tęsknota i cierpienie”, „lęk, przestrasz, panika”, „zawstydzenie, smutek, rozpacz”¹⁰. Wierzący chrześcijanin musi się liczyć, zgodnie z tym opisem, w sferze przeżyciowej raczej z doznaniem oddalenia, smutku, pokusy rozpacz.

Wierze najczęściej nie będą towarzyszyć potwierdzające ją pozytywne odczucia wewnętrzne, i to przez całą praktycznie drogę rozwoju duchowego. Pierwsze nawrócenie (droga oczyszczenia), drugie nawrócenie (droga oświecenia), trzecie nawrócenie (droga zjednoczenia) – wszystkie te następujące po sobie etapy opisane są głównie w kategoriach „bolesnych oczyszczeń”, „cierpień”, „ból”, „samotności” i „żału”¹¹.

To, czego może oczekiwać przeciętny chrześcijanin w dziedzinie przeżyć religijnych jest więc zdecydowanie trudną „nocą ducha”. Nawet najściślejsze z dostępnych nam na tej ziemi zjednoczenie z Bogiem (czyli kres „drogi zjednoczenia”) prowadzi do „zjednoczenia przemieniającego” przez „modlitwę oschłego i bolesnego zjednoczenia” i pełną cierpień „modlitwę zjednoczenia ekstatycznego”. Całość rozwoju życia z Bogiem wyraża się więc w dramatycznie trudnych kategoriach psychologicznych. W psychice ludzkiej Bóg jest zdecydowanie bardziej tragiczną nieobecnością niż uszczęśliwiającą obecnością.

⁸ Tamże, s. 115.

⁹ Tamże, s. 121. Na następnej stronie znajdujemy uwagę, że „noc ciemna miłości” zdarza się ludziom rozwijającym swe więzi z Bogiem „zawsze”.

¹⁰ Tamże, s. 126-128.

¹¹ Tamże, s. 128-133.

3. OPTYMIZM TEOLOGICZNY WOBEC MOŻLIWOŚCI MISTYCZNEGO PRZEŻYCIA OBECNOŚCI BOGA

Możliwe jest też przyjęcie teologicznego stanowiska znacznie rozszerzającego perspektywy przeżyciowego i doświadczeniowego traktowania chrześcijaństwa. Możliwy jest również i taki pogląd, gdzie oczekuje się znacznie bardziej powszechnego udziału członków Ludu Bożego w uszczęśliwiającym przeżywaniu wiary. Przykładem może tu służyć stanowisko ks. W. Granata wyrażone chociażby w jego dziele *Personalizm chrześcijański* (Poznań 1985). Zajmuje on zdecydowanie mniej radykalne stanowisko w kwestii dostępności poznania realności Boga na sposób doświadczalny. Pozwala mu na to ujmowanie przeżycia mistycznego jako rzeczywistości mogącej występować w różnych stopniach natężenia, od bardzo zaczątkowego począwszy, aż po najbardziej rozwinięte formy.

Ks. Granat rozważa więc pogląd A. Gardeil'a mówiący o powszechności mistyki („poznanie mistyczne jest wprawdzie niejasną intuicją Boga, lecz znajduje się ona w zaczątkach u wszystkich, co są w stanie łaski”). Dodaje też, że „skoro miłość jako cnota wlana teologiczna jest co do istoty taką samą we wszystkich, co posiadają łaskę uświęcającą, to i przeżycia mistyczne tak zależne od tej cnoty nie byłyby czymś gatunkowo odrębnym od życia łaski”¹².

Jakkolwiek przytaczane przez ks. Granata przykłady chrześcijan przeżywających na sposób mistyczny swoje spotkanie z Bogiem dotyczą prawie wyłącznie osób z kręgów klasztornych, tym niemniej dają podstawy do sądzenia, że uszczęśliwiające i radosne przeżycia religijne mogą być nawet powszechniejsze, niż się to zwykle przypuszcza:

Zdaje się, że wśród chrześcijan żyjących w łasce uświęcającej a w stanie przyjaźni z Bogiem spotyka się często religijne objawy, które są początkowym stadium kontemplacji mistycznej: wzmacnia ona argumenty przemawiające za istnieniem Boga, stanowi dalej wsparcie dla wiary, przekonuje o sensie istnienia i jest wielką siłą w walce z przeciwnościami życia”¹³.

Jeszcze wyraźniej mówi o tym uwaga wyrażona na tym samym miejscu, że „w licznych nawróceniach da się spostrzec z łatwością cechy autentycznego mistycyzmu”.

Szczególnie zasługuje na uwagę myśl, że w odczuwaniu obecności Boga i Jego działania u osób niedawno nawróconych zostaje im udzielona doświad-

¹² Ks. W. G r a n a t, *Personalizm chrześcijański – teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 273.

¹³ Tamże, s. 290.

czalna świadomość wewnętrznego odrodzenia, czyli ewangelicznego „nowego narodzenia”¹⁴. Czasy współczesne, gdy wiara nie jest już często socjologiczną oczywistością, ale bywa osobistym odkryciem u kresu długiej drogi poszukiwań, pytań i wątpliwości, szczególnie wyraźnie powinny usłyszeć twierdzenie wybitnego teologa o takim również argumentie potwierdzającym od strony osobistej autentyczność duchowego odkrycia. „Nowe narodzenie” w wierze bywa, i to w licznych przypadkach, przypieczętowane wewnętrznym doświadczeniem załączkowej mistyki.

4. RELIGIJNE DOŚWIADCZENIE BOGA FUNDAMENTEM WIARY: DWA ŚWIADECTWA

Kolejne ujęcie roli doświadczenia religijnego w życiu wiary to oczekiwanie zasadniczo pozytywnych, radosnych i umacniających przeżyć na drodze chrześcijańskiego życia. Doświadczenia takie nie mają oczywiście z a s t ą - p i ć wiary w kładzeniu fundamentów pod łączność z Bogiem w życiu religijnym, jednak mogą ją w z m a c n i a ć, czynić subiektywnie bardziej realną i zrozumiałą, a nawet w licznych przypadkach mogą sprawić, że stanie się ona w ogóle możliwa.

Posłużymy się tutaj dwoma przykładami, jednym ze świata duchowości prawosławnej, drugim z nurtu współczesnej teologii katolickiej, dla zilustrowania tej tendencji.

4.1. *Świadectwo prawosławia*

Włodzimierz Łoski, wybitny teolog prawosławny zmarły w 1958 r., otwiera niezmiernie interesujące spojrzenie na praktyczne możliwości wierzącego chrześcijanina w dziedzinie doświadczania realności prawd wiary w głębi swego serca.

Jako światło – zasada objawienia – łaska nie może być w nas niedostrzegalna. Nie możemy nie czuć Boga, jeśli nasza natura jest w stanie zdrowia duchowego ... łaska da się poznać jako radość, pokój, wewnętrzne ciepło, światło. 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 ... oschłość nigdy nie była uważana przez autorów ascetycznych i mistycznych tradycji wschodniej za konieczny i normalny etap drogi zjednoczenia. Jest ona częstym, lecz zawsze niebezpiecznym wypadkiem na tej drodze¹⁵.

¹⁴ Por. tamże, s. 301.

¹⁵ W. Ł o s k i, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 201-202.

Mamy tu do czynienia ze znaczącym odwróceniem perspektywy: normą staje się wewnętrzne odczuwanie łagodnego światła wiary; czymś zwykłym i oczekiwanym jako realna możliwość dla każdego wierzącego jest doświadczenie działania Boga, pogoda, pokój i radość. „Nie możemy nie czuć Boga, jeśli nasza natura jest w stanie zdrowia duchowego”.

Wyjątkiem natomiast, i to o charakterze „niebezpiecznego wypadku”, staje się wewnętrzna oschłość i poczucie oddalenia, to wszystko co mieści się w pojęciu „nocy ciemnej”. Jest ona, owszem, teologicznie dopuszczana, ale tylko jako skutek „grzechu, który przyćmił duszę”, albo jako skutek specjalnego Bożego doświadczenia duszy „dla zwiększenia jej żarliwości”¹⁶. Jako doświadczenie specjalne będzie więc raczej oczekiwana w postaci wyjątku – być może na przykład w życiu wielkich świętych, dla wypróbowania ich wiary.

Krzyż, którego bolesne przeżycie tak chętnie jest podejmowane w pewnym typie pobożnościowego doloryzmu, w duchowości prawosławia staje się „zwycięskim krzyżem”, który „zamyka w swych ramionach cały świat, rozkrusza bramy piekła; to nie oczekiwanie lub nadzieja, ale najbardziej bezpośrednie doświadczenie Przemienionego i Zmartwychwstałego powoduje dreszcz prawosławnej radości wielkanocnej”¹⁷.

Krzyż – nie do oddzielenia w przeżyciu chrześcijańskim od radości zmartwychwstania – staje się więc podstawą prawdziwego doświadczenia Boga, „doświadczenia Przemienionego i Zmartwychwstałego”. Dlatego też poznanie Boga w światłości (*dia photos*) jest pierwszym ze szczebli wyróżnianych w klasycznej nauce prawosławia o trzech etapach życia duchowego, jest zasadniczo punktem wyjścia (który drogę chrześcijańską umożliwia), a nie dojścia (który drogę chrześcijańską miałby koronować)¹⁸.

4.2. Świadectwo H. Mühlena

Stanowisko przyznające istotne miejsce doświadczeniu religijnemu w życiu wszystkich członków odkupionego Ludu Bożego nieobce też jest oczywiście i pewnemu nurtowi teologii katolickiej. Prawo obywatelstwa wśród szerokich rzesz katolików i w szerokim już dziś gronie teologów zyskał sobie także pogląd nie tylko o powszechnej możliwości doświadczalnego przeżywania obecności Boga, ale wręcz o naglącej konieczności takiego doświadczenia, wobec trwającego kryzysu samych podstaw wiary chrześcijańskiej.

¹⁶ Tamże, s. 202.

¹⁷ P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 149.

¹⁸ Tamże, s. 140.

Jako przykład niech posłuży popularne opracowanie *Odnowa w Duchu Świętym – wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie* (Kraków 1983), autorstwa niemieckiego teologa H. Mühlena. Sam tytuł tego dzieła już wiąże istotę wiary chrześcijańskiej z pewnym doświadczeniem; co więcej – z doświadczeniem noszącym znamienne nazwę „chrześcijańskiego doświadczenia podstawowego”. Doświadczenie obecności Boga i Jego działania jest tu postawione praktycznie jako warunek życia chrześcijańskiego:

Podstawowe i początkowe doświadczenie chrześcijańskie jest to bierne, „znoszące”, poddanie się działaniu Ducha Świętego, który nas napelnia ... Doświadczenie to dlatego stoi u początku pełnego „bycia chrześcijaninem”, ponieważ było ono również początkiem Kościoła¹⁹.

Rodzi się od razu oczywiste pytanie: na czym owo doświadczenie, mające „stać u podstaw” możliwego dziś chrześcijaństwa, ma polegać?

W sposób wyraźnie prowokujący nasze przyzwyczajenia w dziedzinie języka teologicznego Mühlen ogłasza w tytule jednego z podrozdziałów: „Obecności Ducha Świętego wśród nas można doświadczyć zmysłami”²⁰. Powołując się na słowa Dziejów Apostolskich o Jezusie, który wyniesiony na prawicę Boga zesłał Ducha Świętego „jak to sami widzicie i słyszyście” (Dz 2,33), uzasadnia: „Bóg jest zatem obecny, dostępny doświadczeniu zmysłowemu, w darach Ducha, w charyzmatkach”²¹.

Jeszcze mocniejsze sformułowanie zostało użyte przez niemieckiego teologa, gdy mówi o „dowodzie z doświadczenia”, który to dowód pierwotny Kościół posiadał dla uzasadnienia swojego nauczania o zmartwychwstaniu Jezusa, i który nie stracił niczego ze swej mocy także i dziś:

Jeżeli zatem w Kościele trwają Jezusowe dary Ducha, to musi być w nim żywy również sam Jezus ... Kościół powstał z uczestnictwa uczniów w Jezusowym doświadczeniu Boga ... i to początkowe doświadczenie pozostaje wiążące po wszystkie czasy ... doświadczenie możemy bowiem przekazywać dalej słowem i wyrażać znakami²².

Mamy tu więc do czynienia z prawdziwą „teologią doświadczenia”, które zapoczątkowane zostało przez doświadczenie mocy Boga w Duchu Świętym przez samego Jezusa. Następnie stało się oczywistym udziałem pierwszych uczniów i apostołów; dostępne jest również dla każdego wierzącego i dzisiaj.

¹⁹ H. M ü h l e n, *Odnowa w Duchu Świętym – wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, Kraków 1983.

²⁰ Tamże, s. 66.

²¹ Tamże, s. 68.

²² Tamże, s. 135.

Nie chodzi tu tylko o teoretyczną możliwość dostąpienia takiego doświadczenia, ale o praktyczną niemalże jego konieczność, jeżeli chrześcijanin ma być duchowo wyposażony dla prowadzenia tej samej misji Jezusa.

5. WNIOSKI

Przedstawione powyżej trzy różne oceny tego, czego może oczekiwać chrześcijanin w dziedzinie przeżycia religijnego, czyli jakiegoś rodzaju „doświadczalnego spotkania z Bogiem”, ukazały dość rozległy wachlarz poglądów.

Na jednym biegunie obserwowaliśmy opinie cechujące się w tej materii wyraźną ostrożnością i powściągliwością, zalecając oczekiwanie raczej negatywnych i trudnych (psychologicznie rzecz ujmując) przeżyć religijnych. Następnie spotkaliśmy zachętę do powszechnego dostrzegania „załążkowej mistyki”, szczególnie u osób przeżywających swoje nawrócenie na wiarę chrześcijańską lub jej radykalne pogłębienie. Doszliśmy wreszcie i do takiego stanowiska, które stawiało doświadczenie mocy Boga i Jego obecności w życiu poprzez Dary Ducha pośród konstytutywnych elementów Kościoła i życia wiary każdego chrześcijanina.

Jak wyjaśnić tę wyraźną różnicę perspektyw? Ważną przesłanką w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie może być radykalna zmiana, która zaszła w ostatnich dziesięcioleciach w społecznej akceptacji treści i przeżycia wiary chrześcijańskiej. Orędzie Ewangelii z oczywistej rzeczywistości (nie wymagającej praktycznie uzasadnienia i dziedziczonej w rodzinach z pokolenia na pokolenie) przemieniło się nagle w coś powszechnie kwestionowanego, podważanego, domagającego się fundamentalnych uzasadnień.

Sam M. Gogacz może poprowadzić nas dalej w kierunku rozwiązania tego problemu. W tym samym dziele, z którego zaczerpnęliśmy na początku materiał do naszych obserwacji – w *Filozoficznych aspektach mistyki* – pisze:

Czytając literaturę mistyczną zastanawiałem się, dlaczego niektórzy ludzie mają doświadczenie mistyczne, doszedłem do wniosku, że ich tęsknota za Bogiem jest tego typu, że przedłużając się zniszczyłaby ich organizm. I Bóg litując się nad cierpieniem tęsknoty tych osób, zakochanych tak głęboko w Bogu, jawi im się bezpośrednio w doświadczeniu mistycznym, żeby mogli po prostu żyć²³.

Czy nie można tej cennej diagnozy uogólnić na całość sytuacji obecnych czasów, gdy już nie tylko poszczególne jednostki, ale całe obszary świata przeżywają tego typu dramatyczną tęsknotę za Bogiem żywym?

²³ Dz. cyt., s. 104.

Czyż szczególnie świat ludzi młodych nie przeżywa realnego zagrożenia poprzez zniszczenie samego sensu życia w tragicznym poczuciu nieobecności Boga? Czy w takiej sytuacji nie można – rozszerzając myśl M. Gogacza – sięgnąć po wyjaśnienie: „I Bóg litując się nad cierpieniem tęsknoty tych osób jawi im się bezpośrednio w doświadczeniu mistycznym, żeby mogli po prostu żyć”?

Ten sam autor pisał: „Doznania mistyczne nie zależą ... od naszych decyzji, dawane są przez Boga ... – być może – tylko w tym celu, aby człowiek przetrwał ciemną noc duszy”²⁴. Ciemna noc niepewności wiary może dotknąć też i całe środowiska lub społeczeństwa. Czyż mielibyśmy się dziwić, że Bóg pragnie swoim działaniem dopomóc w przetrwaniu takiej nocy?

²⁴ G o g a c z, *Filozoficzne aspekty*, s. 57.