

Itinera Spiritualia

VOLUMEN VIII • ANNUS 2015

DROGI DUCHOWE

Czasopismo Karmelitańskiego Instytutu Duchowości w Krakowie

ROCZNIK

ITINERA SPIRITUALIA

Commentarii Periodici
Instituti Carmelitani
Spiritualitatis Cracoviae

VOLUMEN VIII • ANNUS 2015

Redakcja

Grzegorz Firszt OCD (redaktor naczelny), Łukasz Kasperek OCD, Piotr Nyk OCD

Rada Programowa

Grzegorz Firszt OCD, Jerzy W. Gogola OCD, Piotr Hensel OCD, Andrzej Ruszała OCD,
Oktawian R. Stokłosa OCD, Dominik E. Wider OCD, Marian Zawada OCD

Adres Redakcji

„Itinera Spiritualia”, ul. Rakowicka 18a, 31-510 Kraków
e-mail: ItinSpir@kid.edu.pl
www.kid.edu.pl

Opracowanie redakcyjne

Iwona Pawłowska

Korekta

Iain Matthew OCD (j. angielski), Joanna Pakulska (j. francuski),
Iwona Pawłowska (j. polski), Stefania Tassotti, Virgilio Pasquetto OCD (j. włoski)

Okładka, dtp & design

Paweł Matyjewicz

Imprimi potest

o. Tadeusz Florek OCD, prowincjał
Kraków, 6 maja 2015 r.
Nr 120/2015
Cum permissione auctoritatis ecclesiasticae

Wydawca

Wydawnictwo Karmelitów Bosych
ul. Z. Glogera 5, 31-222 Kraków
tel. +48 12 416 85 00, fax +48 12 416 85 02
www.wkb-krakow.pl
e-mail: wydawnictwo@wkb.krakow.pl

© Copyright by Karmelitański Instytut Duchowości w Krakowie 2015

© Copyright by Wydawnictwo Karmelitów Bosych w Krakowie 2015

ISSN 1898-6811

Nakład: 250 egz.

Druk i oprawa

PPHU Totem w Inowrocławiu

Spis treści

Od Redakcji	7
Dalla Redazione	9
Wykaz skrótów	11
Emilio José Martínez González OCD, Luis Javier Fernández Frontela OCD <i>Duchowa wartość terecjańskiego pięćsetlecia</i>	15
Secundino Castro Sánchez OCD <i>Wymiar apostołski mistyki terecjańskiej</i>	37
Marian Zawada OCD <i>Le désir de Dieu dans le contexte de l'espérance surnaturelle</i>	57
Varghese Maliakkal OCD <i>Carmelite Spirituality in the contemporary world</i>	79
Arkadiusz Smagacz OCD <i>L'incessante dialogo sponsale tra Dio e l'uomo come elemento costituente della spiritualità cristiana alla luce della costituzione "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II</i>	87
Ks. Sławomir Zalewski <i>Istnienie i natura osobowego zła w doktrynie św. Jana od Krzyża</i>	107
Leszek Wianowski <i>Teologia i duchowość rad ewangelicznych w ujęciu o. Cherubina Piconia OCD</i>	129

Marlena Sędłak

*Historia krakowskiego Duszpasterstwa Akademickiego „Karmel”
w latach 1963-2003. Wybrane zagadnienia* 163

Ks. Andrzej Krasowski

Jozue – pomocnik Mojżesza i posłuszny wojownik Pana 187

Noty o autorach 199

Zawartość 203

Contents 204

Contenuto 205

Od Redakcji

Rok 2015, który przeżywamy, obfituje w treści związane z dwoma wydarzeniami, których nie chcieliśmy pozostawić bez echa w bieżącym tomie „Itinera Spiritualia”. Jest to Jubileusz 500-lecia Narodzin św. Teresy od Jezusa, a także Rok Życia Konsekwowanego. Pozostając wierni koncepcji naszego rocznika, aby publikować studia i artykuły o różnorodnej tematyce, zrezygnowaliśmy z poświęcenia wyłącznej uwagi wyżej wspomnianym wydarzeniom, tym bardziej, że z okazji Jubileuszu Terezańskiego, Karmelitański Instytut Duchowości organizuje majowe Dni Duchowości poświęcone św. Teresie z Awili. Niemniej jednak nie było też naszym zamiarem zupełnie pominięcie specyfiki obecnego roku. Dlatego też chciałbym zwrócić uwagę w tym słowie wstępnym na wybrane teksty.

Jest to, po pierwsze, artykuł *Duchowa wartość terezańskiego pięćsetlecia* autorstwa o. Emilia J. Martíneza Gonzáleza OCD i o. Luisa J. Fernándeza Fronteli OCD, z których pierwszy, będąc wikariuszem generalnym Zakonu, przewodniczył przygotowaniom do trwającego Jubileuszu, a także koordynuje obecnie jego przebieg na szczeblu centralnym. Cennym wprowadzeniem w zasadnicze *novum* wniesione w duchowość chrześcijańską przez Mistyczkę z Awili jest studium jednego z wybitnych znawców św. Teresy, o. Secundino Castro Sáncheza OCD, zatytułowane *Wymiar apostolski mistyki terezańskiej*. Mamy nadzieję, że zwłaszcza te dwa teksty okażą się przydatne w pogłębionym przeżywaniu Roku Terezańskiego.

Gdy chodzi o upamiętnienie Roku Życia Konsekwowanego, akcenty w niniejszym tomie są bardziej subtelne i – można chyba tak powiedzieć – oryginalne. Proponujemy dwa artykuły autorów świeckich: Leszka Wianowskiego: *Teologia i duchowość rad ewangelicznych w ujęciu o. Cherubina Pikonia OCD* oraz Marleny Sędkak: *Historia krakowskiego Duszpasterstwa Akademickiego „Karmel” w latach 1963–2003. Wybrane zagadnienia*. Specyfika tego wyboru wyraża się na różne sposoby. Jest to najpierw wybór pozostania na gruncie polskiego życia konsekrowanego, w rodzinie terezańskiej. Dalej, jest to próba spojrzenia na coś z doniosłości tej obecności, mianowicie współzałożenie przez o. Cherubina Pikonia OCD, razem z o. Józefem Prusem OCD, Świeckiego Instytutu Karmelitańskiego Elanium, który dzisiaj jest najliczniejszym polskim świeckim instytutem życia konsekrowanego. Wspomniana doniosłość polega na

tym, że w łonie polskiego Karmelu Terezańskiego powstał nowy instytut życia konsekrowanego. Niecodzienne. Drugi zaproponowany artykuł przedstawia natomiast fragment z codziennej posługi karmelitów bosych – dzieje krakowskiego duszpasterstwa akademickiego skupionego wokół klasztoru przy ul. Rakowickiej. Znaczące jest i to, że Autorka przytacza w nim nazwiska wielu braci, żyjących i zmarłych, oddanych tej posłudze na różnych etapach jej trwania. Są oni niczym reprezentanci licznej wspólnoty karmelitów bosych, którzy żyjąc własnym charyzmatem, służą Kościołowi. Zatem, chociaż z okazji Roku Życia Konsekrowanego nie podjęliśmy refleksji o charakterze ogólnym, tematyka ta znalazła miejsce w zaprezentowanych opracowaniach szczegółowych.

Oprócz zagadnień nakreślonych wyżej znajdziemy w bieżącym tomie inne cenne artykuły. Mamy nadzieję, że ich różnorodność odpowie na różnorodność oczekiwań.

Na koniec chciałbym wyrazić słowa podziękowania wszystkim Czytelnikom, Autorom oraz Współpracownikom w wydawaniu rocznika „*Itinera Spiritualia*”. W sposób szczególny pragnę podziękować Pani Iwonie Pawłowskiej za nieoceniony wkład w opracowanie redakcyjne dotychczasowych tomów. Wraz z wydaniem bieżącego, ósmego tomu, miło mi przekazać dalsze prowadzenie rocznika nowo wyznaczonemu Redaktorowi Naczelnemu, o. Piotrowi Nykowi OCD. Życzę mu oraz Zespołowi wszelkiej pomyślności w tym dziele.

Grzegorz Firszt OCD
Redaktor Naczelny

Dalla Redazione

L'anno 2015, che viviamo, è ricco di contenuti relativi ai due eventi, che non volevamo lasciare inosservati nel volume attuale di "Itinera Spiritualia". È il Giubileo del 5° Centenario della Nascita di S. Teresa di Gesù, così come l'Anno della Vita Consacrata. Rimanendo fedeli al proposito di pubblicare nella nostra rivista annuale studi e articoli su vari argomenti, abbiamo rinunciato di dedicare l'attenzione esclusiva agli eventi di cui sopra, tanto più che in occasione del Giubileo Teresiano l'Istituto Carmelitano di Spiritualità organizza a maggio di quest'anno le Giornate di spiritualità dedicate a S. Teresa d'Ávila. Ciò posto, non abbiamo voluto omettere completamente lo specifico di quest'anno. Pertanto, vorrei sottolineare in questa prefazione alcuni testi selezionati.

Anzitutto, a essere ricordato è l'articolo *Valore spirituale del V centenario teresiano* di Emilio J. Martínez González OCD e Luis J. Fernández Frontela OCD. Da parte sua, il primo di questi due autori, essendo il Vicario Generale dell'Ordine, ha presieduto i preparativi per il Giubileo in corso, e attualmente sta coordinando a livello centrale il suo svolgimento. Una preziosa introduzione alla novità essenziale portata nella spiritualità cristiana dalla Mistica d'Ávila è lo studio di uno dei più eminenti esperti in S. Teresa, Secundino Castro Sánchez OCD, intitolato *Dimensione apostolica della mistica teresiana*. Ci auguriamo che soprattutto questi due testi siano utili per vivere in modo approfondito l'Anno Teresiano.

Per quanto riguarda la commemorazione dell'Anno della Vita Consacrata, accenti in questo volume sono più sottili e – si potrebbe dire – più originali. Proponiamo due articoli degli autori laici: quello di Leszek Wianowski: *Teologia e spiritualità dei consigli evangelici nei termini di P. Cherubin Pikoń OCD* e quello di Marlena Sędlak: *La storia della pastorale universitaria "Carmelo" di Cracovia negli anni 1963-2003. Questioni scelte*. La specificità di questa scelta è espressa in diversi modi. Primo, è la scelta di rimanere nel terreno della vita consacrata polacca in famiglia teresiana. Inoltre, si tratta di un tentativo di guardare qualcosa della rilevanza di questa presenza, vale a dire la cofondazione da parte di P. Cherubino Pikoń OCD, insieme con P. Józef Prus OCD, dell'Istituto Secolare Carmelitano Eliaum, che oggi è il più numeroso istituto secolare di vita consacrata polacco. La menzionata rilevanza risiede nel fatto che all'interno del

Carmelo Teresiano polacco è nato un nuovo Istituto di vita consacrata. Insolito. Il secondo articolo proposto presenta invece la porzione di servizio quotidiano dei Carmelitani Scalzi – la storia della pastorale universitaria di Cracovia incentrata intorno al convento di via Rakowicka. È significativo anche che l’Autrice cita i nomi di molti fratelli, vivi e morti, gettati in questo ministero in diverse fasi della sua durata. Sono come i rappresentanti della grande comunità dei Carmelitani Scalzi, che vivono il loro carisma servendo la Chiesa. Quindi, anche se in occasione dell’Anno della Vita Consacrata non abbiamo fatto la riflessione di carattere generale, il soggetto si trova nei presentati elaborati di carattere più dettagliato.

Oltre ai temi disegnati sopra, troveremo nel volume corrente altri articoli di valore. Speriamo che la loro diversità risponderà alla diversità delle aspettative.

Alla fine vorrei ringraziare tutti i Lettori, Autori e Collaboratori nel pubblicare “*Itinera Spiritualia*”. In particolare, desidero ringraziare la Sig.ra Iwona Pawłowska per il contributo editoriale inestimabile dato allo sviluppo dei volumi esistenti. Con il rilascio di questo ottavo volume, sono lieto di trasmettere il proseguimento della rivista al nuovo Caporedattore designato, il P. Piotr Nyk OCD. A lui e all’equipe auguro ogni successo in questo lavoro.

Grzegorz Firszt OCD
Caporedattore

Wykaz skrótów

- | | |
|-----------------|---|
| A | – John of the Cross, <i>Ascent of Mount Carmel</i> |
| AAS | – <i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909– |
| AKK | – Archiwum Klasztoru Karmelitów Bosych w Krakowie |
| AKMKr. | – Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie |
| AKP | – Archiwum Krakowskiej Prowincji Zakonu Karmelitów Bosych |
| APA | – Archiwum prywatne autora |
| BJ | – Biblia Jerozolimska, Poznań 2006 |
| BMC | – <i>Biblioteca Mistica Carmelitana</i> , red. Silverio di S. Teresa, Burgos 1915–1935 |
| C | – Juan de la Cruz, <i>Cantico espiritual</i> , in: id., <i>Obras completas</i> , Burgos 1993 |
| <i>Cautelas</i> | – Juan de la Cruz, <i>Cautelas</i> , in: id., <i>Obras completas</i> , Burgos 1993 |
| CB | – Giovanni della Croce, <i>Cantico spirituale B</i> , in: id., <i>Opere complete</i> , Cinisello Balsamo 2001 |
| CBE | – Ch. Pikoń, <i>Czystość poświęcona Bogu w ujęciu charyzmatu Elianum</i> , Czerna (mps) |
| CCC | – <i>The Catechism of the Catholic Church</i> (1994) |
| CEC | – <i>Catéchisme de l'Eglise catholique</i> (1994) |
| CPBZ | – Ch. Pikoń, <i>Życie duchem czystości poświęconej Bogu dla osób zamężnych</i> , Czerna (mps) |
| ĆD | – Ignacy Loyola, <i>Ćwiczenia duchowne</i> , Kraków 1997 |
| D | – Teresa od Jezusa, <i>Droga doskonałości</i> , Kraków 2014 ⁵ |
| DA | – Duszpasterstwo Akademickie |
| DE | – Teresa od Jezusa, <i>Droga doskonałości</i> (Kodeks z Escorialu) |
| DGK | – Jan od Krzyża, <i>Droga na Górę Karmel</i> , w: tenże, <i>Dzieła</i> , Kraków 2010 ⁸ |
| DH | – H. Denzinger, <i>Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , a cura di P. Huenermann, Bologna 1996 ² |
| DLA | – Giovanni della Croce, <i>Deti di luce e amore. Spunti di amore</i> , in: id., <i>Opere complete</i> , Cinisello Balsamo 2001 |
| DV | – Concilio Vaticano II, <i>Costituzione dogmatica sulla Divina rivelazione Dei Verbum</i> (1965) |

-
- E – Teresa di Gesù, *Esclamazione*, in: id., *Opere*, Roma 2014
- F – Teresa od Jezusa, *Księga fundacji*, Kraków 2014⁶
- GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965)
- IPN Kr. – Instytut Pamięci Narodowej, Oddział w Krakowie
- K – *Konstytucje Świeckiego Instytutu Karmelitańskiego pod wezwaniem św. Eliasza „Elanium”*, Czerna 1993
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994)
- Konstytucje – *Konstytucje*, w: *Reguła, Konstytucje, Przepisy wykonawcze Zakonu Braci Bosych Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Kraków 1997
- L – Teresa of Avila, *Life*
- Lett – Giovanni della Croce, *Lettere*, in: id., *Opere complete*, Cinisello Balsamo 2001
- LG – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964)
- M – Teresa di Gesù, *Castello interiore*, in: id., *Opere*, Roma 2014
- MC – Jean de la Croix, *Montée du Carmel*
- MOR – Ch. Pikoń, *Moc obowiązująca rad ewangelicznych i ślubów*, Czerna (mps)
- Ms C – Thérèse de Lisieux, *Manuscrit adressé à Révérende Mère Marie de Gonzague*
- NC – Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: tenże, *Dzieła*, Kraków 2010⁸
- NO – Jean de la Croix, *Nuit obscure*
- P – Jan od Krzyża, *Przestrogi*, w: tenże, *Dzieła*, Kraków 2010⁸
- PA – Ch. Pikoń, *Rola pokory w apostołstwie*, Czerna (mps)
- PC – Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (1965)
- PCK – Ch. Pikoń, *Pokora i cichość. Komentarz*, Czerna (mps)
- PD – Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Dzieła*, Kraków 2010⁸
- PN – Teresa od Jezusa, *Podniety miłości Bożej*, w: tenże, *Dzieła mniejsze*, Kraków 2014⁵
- Po – Thérèse de Lisieux, *Poésies*
- REO – Ch. Pikoń, *Rady ewangeliczne ogólnie*, Czerna (mps)
- S – Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, in: id., *Opere complete*, Cinisello Balsamo 2001; Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, in: id., *Obras completas*, Burgos 1993
- SC – John of the Cross, *Spiritual Cantic*
- SP – *Sprawozdania duchowe*, w: tenże, *Dzieła mniejsze*, Kraków 2014⁵

-
- | | |
|----------------|--|
| STh | – Tomasz z Akwinu, <i>Suma teologiczna</i> |
| T | – Teresa od Jezusa, <i>Twierdza wewnętrzna</i> , Kraków 2014 ⁶ |
| TJL | – Teresa od Jezusa, <i>Listy</i> , Kraków 2008 |
| V | – Teresa di Gesù, <i>Libro della Vita</i> , in: id., <i>Opere</i> , Roma 2014 |
| VC | – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Vita consecrata</i> (1996) |
| VD | – Benedetto XVI, Esortazione apostolica postsinodale <i>Verbum Domini</i> (2010) |
| W | – Teresa od Jezusa, <i>Wołania duszy do Boga</i> , w: też, <i>Dzieła mniejsze</i> , Kraków 2014 ⁵ |
| WTA | – Ch. Pikoń, <i>Wprowadzenie teologiczno-ascetyczne do Konstytucji Świeckiego Instytutu Karmelitańskiego „Elanium”</i> , Czerna 1993 |
| Ż | – Teresa od Jezusa, <i>Księga życia</i> , Kraków 2014 ⁵ |
| Ż ^p | – Teresa od Jezusa, <i>Księga mojego życia</i> , Poznań 2007 |
| ŻPM | – Jan od Krzyża, <i>Żywy płomień miłości</i> , w: tenże, <i>Dzieła</i> , Kraków 2010 ⁸ |

EMILIO JOSÉ MARTÍNEZ GONZÁLEZ OCD
LUIS JAVIER FERNÁNDEZ FRONTELA OCD

DUCHOWA WARTOŚĆ TEREZJAŃSKIEGO PIĘĆSETLECIA

15 października 2014 roku oficjalnie rozpoczęły się celebracje, którymi Zakon Karmelitów Bosych i cały Kościół pragną upamiętnić pięćsetlecie narodzin świętej Teresy. Świętowanie to zostanie przedłużone na cały rok. Również ludzie świeccy oraz świat kultury i sztuki podczas owego Roku Jubileuszowego wspominają tę kobietę o wielowymiarowym charakterze, której życie rozjaśniało i rozjaśnia tak wiele istnień ludzkich.

Urodzona w chłodny poranek, 28 marca 1515 roku w Awili, w Hiszpanii, Teresa de Ahumada, córka Alonso Sánchez de Cepeda i Beatriz de Ahumada¹, powszechnie jest znana jako Teresa od Jezusa lub z Awili: święta, fundatorka, reformatorka, mistyczka, poetka, kobieta o głębokiej zdolności do introspekcji, której osobiste doświadczenie rozświetla byt ludzki na drodze poszukiwania samego siebie i sensu swego istnienia na świecie.

Świętowanie pięćsetlecia urodzin Teresy zobowiązuje nas do spoglądania na nią. Nie możemy ograniczyć się jedynie do przypomnienia sobie, kim była i co uczyniła święta Teresa; musimy wykorzystać Jubileusz do tego, aby wsłuchać się w jej słowo, bogate i obfite, tak byśmy mogli nauczyć się od niej dróg, które wiedą do odkrycia siebie samych i Boga, który w nas zamieszkuje, do prawdziwej wartości każdej osoby i misji, jaka została powierzona każdemu z nas, drogi, która nam umożliwi jej wypełnienie.

¹ W ten sposób mówi o owym wydarzeniu jej ojciec Alonso de Cepeda: „W Awili, dwudziestego ósmego dnia miesiąca marca pięćset piętnastego roku, urodziła się Teresa, moja córka, o piątej godzinie rano lub pół godziny wcześniej czy później (było to wspomnianej środy, o brzasku)”. Przekład tego i pozostałych cytatów z języka hiszpańskiego, z wyjątkiem dzieł św. Teresy od Jezusa, jest autorstwa Tłumaczki artykułu. [Przyp. red.].

Jedynie w ten sposób prawdziwie świętować będziemy pięćsetlecie jej urodzin i uzyska ono znaczenie autentycznie duchowe, a nie tylko będzie swoistym upamiętnieniem:

„Jubileusze stuleci (nieznużenie powtarzam to przy każdej okazji) nie powinny przekształcać się w pewien rodzaj archeologicznych poszukiwań czy romantycznej ucieczki do chwalebnej przeszłości, za którą tęskni się z nostalgią. Przeciwnie, powinny być momentem odnowy, odmłodzenia, ponownego duchowego ożywienia. Gdy mówi się o postaciach tak wybitnych, jak Teresa, jubileusze przemieniają się ponadto w moment zwrotny, w czas łaski, który nas zaprasza, by stanąć naprzeciw czasom obecnym i przyszłości, z odwagą, w sposób twórczy i stanowczy”².

POWRÓCIĆ DO TERESY

Beatyfikacja – 24 kwietnia 1614 r.

Zaraz po śmierci Matki w Albie de Tormes, 4 października 1582 roku, jej duchowi synowie i córki, tak jak wiele innych osób, które ją znały i ceniły, rozpoczęły ową wędrówkę ku Teresie, do jakiej zobowiązuje pamięć o niej. Pierwszy wielki krok prowadzi nas ku jej beatyfikacji; ta natomiast pociąga za sobą uznanie przez Kościół jej życia i cnót, potwierdzenie wyjątkowości jej osoby i otwarcie możliwości dla Zakonu, by ze zdwojonym entuzjazmem podjął obowiązek ukazania jej osoby całemu Kościołowi.

Jak dobrze wiemy, po roku 1234 procesy kanonizacyjne zostały zastrzeżone dla władzy papieskiej, a do ich podjęcia wymaga się sprawozdania na piśmie, które stanowi załączek pierwszych pism hagiograficznych o tych, którzy pretendują do tytułu świętych, to znaczy przedstawienia ich życia, śmierci, cnót i cudów.

Po śmierci Matki Teresy należało zatem strzec pamięci o niej. W tym celu wiele osób zbierało wspomnienia o Matce od tych, którzy ją znali, aby później opisać jej życie i cuda; dzięki temu ujrzały światło dzienne biografie autorstwa o. Francisco Ribera, Luisa z Leónu i Diego de Yepes.

W nich Teresa od Jezusa ukazana jest jako kobieta o godnej podziwu świętości, ozdobiona wielkimi cnotami, takimi jak: cierpliwość, pokora, roztropność; autorka książek pełnych „niebiańskiej doktryny”, w których ukazywała drogę chrześcijańskiej i Bożej doskonałości; jak również wyróżniała się jako fundatorka klasztorów żeńskich i męskich, które mają swoją część w świętości Kościoła.

² M. ROMERAL, *Para vos nació*, w: *Lectura y compromiso ante el Libro de la Vida de Teresa de Jesús. Testimonios*, Burgos 2012, s. 85–86.

Praca pierwszych hagiografów, których trud pozwolił poznać przymioty i świętość życia świętej Teresy od Jezusa tym, którzy jej nie znali, zmienia się tym samym dla nas w światło ukazujące, jak prawdziwie duchowo przeżyć ten Jubileusz.

Ci, którzy w kilka lat po śmierci Teresy zwracali swe oczy na jej życie, zdobywając świadectwa, czytając jej pisma itd., nie czynili tego jedynie z ciekawości, lecz pobudzało ich pragnienie przeniknięcia tajemnicy, jaką Bóg objawił w osobie Teresy, byli spragnieni kontemplacji jej śladów, aby ukazywać je innym, by mogły w ten sposób rozjaśniać ich życie terezańskim świadectwem, ale przede wszystkim blaskiem chwały, jaką ona zdobyła dzięki łasce Bożej.

Ukierunkowani poprzez pracę owych mężczyzn i kobiet, możemy odnaleźć pożyteczne dla nas znaczenie celebracji tego pięćsetlecia. Staje przed nami okazja do wykorzystania czasu stosownego do kontemplacji i nauczania się tego, co Pan mówi do nas w Teresie od Jezusa, aby w ten sposób zrobić miejsce w naszym życiu Jezusowi Teresy³.

W roku 1611, a konkretnie 6 czerwca, oddano Juanowi Paulo Mucante, sekretarzowi Kongregacji Rytów, sześć [tomów] procesów zamkniętych i opieczętowanych, które prowadzili biskupi Salamanki i Awili, jak również arcybiskup Toledo, w związku z kanonizacją Matki Teresy.

Od szalonej do świętej

Upragnione brewe beatyfikacyjne wydane przez Pawła V nadeszło 24 kwietnia 1614 roku. Czytamy w nim:

„Przekazano nam, iż fundatorka wspomnianego Zakonu Karmelitów Bosych, Teresa od Jezusa, chwalebnej pamięci, ozdobioną została przez Boga tak wielką liczbą i tak wyjątkowymi cnotami, łaskami i cudami, że nabożeństwo ku niej i ku jej pamięci kwitnie w ludzie chrześcijańskim; dlatego też nie tylko wspomniany Zakon, lecz również nasz drogi syn Filip, król katolicki w Hiszpanii, jak również niemal wszyscy arcybiskupi, biskupi, książęta, stowarzyszenia, uniwersytety i poddani państw hiszpańskich zanosili ku Nam wielokrotnie pokorne błagania, prosząc, by, podczas kiedy Kościół udzieli Teresie przywileju kanonizacji, który z uwagi na jej wielkie zasługi, mają nadzieję, że niebawem zostanie uzyskany, wszyscy i każdy z osobna zakonnik wspomnianego Zakonu mógł celebrować Najświętszą Ofiarę Mszy i odmawiać oficjum wspomnianej Teresy jako błogosławionej dziewicy. Tak więc [...] udzielamy na to pozwolenia”⁴.

³ W oryginale występuje tutaj gra słów: *Teresa de Jesús – Jesús de Teresa*. [Przyp. red.].

⁴ SILVERIO DE SANTA TERESA, BMC, t. 2, s. 413.

Z perspektywy roku 1614, w trzydzieści lat po śmierci, Matka Teresa nie była już krytykowaną i prześladowaną mniszką, która w 1562 roku ufundowała klasztor św. Józefa wśród głosów, które zarzucały owemu klasztorowi, że jest niewieścim szaleństwem i zniewagą dla jej klasztoru Wcielenia⁵. Nie była też uważana za szaloną ta, która wywołała jeszcze większy skandal wobec współmieszkańców swego miasta w roku 1567, kiedy opuściła Awilę, udając się w kierunku Mediny del Campo, by rozpocząć serię fundacji trwającą aż do roku 1582, a jej zamiar nie był już czymś nierozumnym, jak ona sama opowiada nam o tym (por. F 3, 3).

Jest już wówczas kobietą o sławie Świętej i za taką uznają ją ci, którzy ją znali, obcowali z nią i pomagali rozeznac jej ducha. Na przykład o. Dominik Bañez, głosząc w Salamance homilię o Matce Teresie, zapewniał, że uważa ją za tak świętą, jak św. Katarzyna ze Sieny, i że w swych książkach oraz doktrynie ją przewyższa.

Ze swej strony o. Bartolomé de Medina, zakonnik dominikanin, który zanim osobiście poznał Matkę, z tego, co o niej słyszał, miał wobec niej obawy, później mówił otwarcie, że nie było tak wielkiej świętej na ziemi, podczas gdy o. Juan de la Cueva publicznie głosił, że uważa ją za wielką świętą i za niewiastę o wyjątkowych cnotach.

Wyjątkowo piękną homilię z okazji beatyfikacji wygłosił w Saragossie o. Cristóbal de Avendaño OCarm:

„O wielkości mojego Zakonu, z którego wyszła tak wielka święta, jak owa znakomita dziewica i matka Teresa od Jezusa! [...]; Ona jest córką Obserwancji i matką tak wielkiego Zakonu, jakim jest ów Zakon matek i ojców bosych [...] Święta Matka budowała na fundamentach Obserwancji; i w ten sposób wszyscy jesteśmy jednym Karmelem, i wszyscy jesteśmy pod opieką Matki Bożej z Góry Karmel, a Święta Matka jest niczym klamra, która obejmuje i spaja obydwa Zakony, i jest zupełnie pewne, że nie miłuje ona mniej Obserwancji, która ją zrodziła, aniżeli swego Zakonu”⁶.

⁵ Por. D. DE PABLO MAROTO, *Biografía. Teresa de Jesús. Mujer, fundadora, escritora*, Madrid 2012, s. 82.

⁶ C. DE AVENDAÑO, *Sermones en honor de Santa Teresa de Jesús*, red. M. J. Fernández Cordero, Madrid 2011, s. 73–74.

CZAS DZIĘKCZYNIENIA BOGU W KOŚCIELE

Bóg jest uwielbiony w swoich świętych

Ten Jubileusz ma być czasem uwielbienia i dziękczynienia Bogu za życie Teresy od Jezusa oraz za dar, którym była ona dla Kościoła swoich czasów, a także dla Kościoła dzisiaj, Kościoła otwartego na tak wiele wyzwań. Nie jest ona osobą należącą do przeszłości; jej życie i doktryna, którą możemy się karmić poprzez dzieła Świętej, stanowią pokarm dla naszej wiary, dla chrześcijan XXI wieku, podobnie jak to było w wiekach minionych.

Jej córki i synowie – rodzina zakonna, którą ufundowała – powinni stać na czele w czasie tego dziękczynienia, nie tylko poprzez słowa i gesty, lecz również, i to przede wszystkim, uobecniając jej charyzmat, trwający nieustannie i odnowiony, w Kościele naszych dni. Podczas Pięćsetlecia dziękujemy Bogu za nieprzemijalność Teresy od Jezusa, za to, że jest ona stale żywym świadkiem Boga żywego, mężną i szczerą przyjaciółką Boga, pobudką i mistrzynią dla nas wszystkich wezwanych do poznania, wprowadzania w czyn i nauczania tego, jak praktycznie przemierzać drogi Boże.

Jednakże jej rodzina nie ogranicza się do owej grupy mniszek i braci, którzy tworzą Karmel Bosy. Nie wyczerpują jej nawet świeccy członkowie Zakonu czy niezliczona liczba zgromadzeń inspirujących się jej doktryną. Rodzina terezańska jest czymś dużo szerszym, a jej granice rozciągają się, często w tajemniczy sposób, nawet poza granice Kościoła widzialnego, tak jak gdyby pragnienie dusz, które przenikało św. Teresę, jej pragnienie prowadzenia osób do poznania prawdy objawionej w Chrystusie nie wyczerpało się, jakby nadal szukała dróg i kanałów, przez które może się rozlewać.

W Kościele i dla Kościoła

Jedną z cech charakterystycznych wyróżniających duchowość terezańską jest miłość Teresy do Kościoła. Dla niego żyła w krytycznych chwilach rozdarcia jego komunii; czuła się jego częścią i córką; czuła z nim. Wszystko, co uczyniła – jej fundacje, jej pisma itd. – uczyniła w Kościele i dla Kościoła.

Wiedziała, że Kościół jest święty, lecz zarazem narażony na wielkie zło, umacniany przez Pana przez sakramenty, które mogą wspomniane zło usunąć; do nich uciekała się z „wiarą żywą, która w niej pozostała [wiera wraz z doświadczeniem; przyp. autorzy], aby wiedziała jakby naocześnie siłę nadprzyrodzoną, jaką Bóg w nie [w sakramenty; przyp. autorzy] włożył”, oraz uwielbianie Boga za to, że „nam zostawił takie lekarstwo, taki balsam na rany nasze, który nie tylko je goi, ale i śladu po nich nie zostawia” (Ż 19, 5)⁷.

⁷ Por. T. ÁLVAREZ, *Iglesia*, w: *Diccionario de Santa*, Burgos 2006, s. 350.

Teresa, dla której Kościół jest wspólnotą zbawionych poprzez modlitwę i sakramenty, której misją jest prowadzenie ludzi do poznania Boga i uczestnictwa w życiu Jedyne go, który jest święty, to znaczy samego Boga, zaprasza nas do dziękczynienia Panu za dar jej własnego życia i do uczynienia tego, jak już zostało powiedziane, nie tylko poprzez słowa, lecz również w postawie głębokiej miłości i ze zmysłem eklezjalnym.

Najlepszym dziękczynieniem jest służba w stylu terezańskim, która wyraża się w postawie służebnej pragnącej uczynić w Kościele to, co do nas należy, czy będzie to mało, czy też wiele. „Nie było łatwym dla kobiety żyjącej w klauzurze w wieku XVI podjąć brzemień spraw, wydarzeń i osób tworzących przestrzeń wspomnianego Kościoła. Tym niemniej cała znajomość Teresy, spraw związanych z Kościołem i osób duchownych przekracza zwyczajną miarę”⁸; z całą pewnością – pozwalam sobie dodać – dzięki jej miłości do Kościoła, Oblubienicy Jezusa Chrystusa.

Nie brakowało konfliktów i niechęci duchownych jej czasów, „mężczyzn i w końcu synów Adama”, jednak bilans jest wyraźnie pozytywny. Zawsze poddaje się Kościołowi we wszystkim, przekonana o konieczności wspólnotowego rozeznania jej charyzmatu, jej doświadczeń i pragnień fundacyjnych, ponieważ w Kościele rozpoznaje zawsze obecnego Chrystusa, Towarzysza drogi w historycznych przemianach losu wspólnoty przez nią ufundowanej, zobowiązując się do służby Kościołowi w tym, co może uczynić, co do niej należy, aby przywrócić jedność i piękno Kościoła, który jak wiedziała, został rozdarty, podzielony przez reformację protestancką, jak również przez swoje wewnętrzne problemy.

„Fundatorka Teresa – mówi nam Daniel de Pablo OCD – otworzyła [życie kontemplacyjne Karmelu żeńskiego; przyp. autorzy] na wymiar apostolski, na misję, w najściślejszym tego słowa znaczeniu, jako działalność konieczną, by bardziej czuć się Kościołem, pomagając mu w chwilach najtrudniejszych i najboleśniejszych. Teresa, która czasem czuła się prześladowana przez Kościół oficjalny, dlatego, że była kobietą modlącą się, mistyczką, kobietą, fundatorką i pisarką w tematach konfliktowych, oddała całe swoje istnienie, mienie i prace Kościołowi walczącemu i hierarchicznemu”⁹.

Uczyni to poprzez modlitwę i tworzenie wspólnot osób modlących się w rodaju kolegium apostolskiego z Chrystusem zawsze w centrum, wypełniając powołanie, jakim Jego Majestat ją obdarzył do życia zakonnego, przestrzegając Regułę z jak największą możliwą doskonałością wraz z towarzyszkami, które Jezus postawił na jej drodze (por. D 1, 2).

⁸ Tamże.

⁹ D. DE PABLO MAROTO, *Ser y misión del Carmelo Teresiano*, Madrid 2011, s. 60.

W ten sposób Avendaño, cytowany już przez nas wcześniej, zapewnia w innym kazaniu w tonie, który może dla nas zabrzmieć zbyt triumfalistycznie i pochwalnie, lecz ukazuje on równocześnie sposób, w jaki zostało zrozumiane i przyjęte dzieło terezańskie przez tych, którzy je oceniali w kilka lat po śmierci Świętej:

„Jeśli dzieła życia kontemplacyjnego są lampą, och, jakąż lampą jest owa drogocenna dziewica, tak piękna, i jakże oświeca Kościół pismami o jej wzniosłej i szczytnej modlitwie! A możemy powiedzieć, że Święta Matka oświeca Kościół wieloma lampami, ponieważ każdy klasztor, z tych, które ufundowała, jest jedną lampą. Starożytni mawiali o słońcu: *Solcentimanus*, słońce o stu dłoniach, ponieważ mawiali, że wszystkie owe promienie są rękami, którymi działa w świecie [...]. I tak owa bezcenna dziewica była słońcem o stu dłoniach [...]. Nazwę cię, Święta Matko, odnowicielką podwojów Kościoła”¹⁰.

CZAS WSPOMNIENI

Kobieta wyjątkowa

Dla Teresy celebруемy Pięćsetlecie i czynimy to, ponieważ ona, pomimo przemijania czasu, nadal jest wzorem dla wszystkich wierzących w swej wędrówce ku Bogu.

Jubileusz jest niewątpliwie czasem wspomnień, a wspomnianie jest, jak powiedzieliśmy, pamięcią o wydarzeniach, natomiast pamięć posiada moc przywracania na nowo rzeczy w czasie, w naszym czasie.

Nie zapominajmy również, że wspomnianie jest przebudzaniem, jak to wyjaśnia w swym nauczaniu św. Jan od Krzyża, w komentarzu do czwartej strofy *Żywego płomienia miłości*.

Jubileusz powinien współbrzmieć z tym, o czym zapewniał bł. Paweł VI w homilii ogłaszającej świętą Teresę doktorem Kościoła, powinien być czasem, w którym Teresa

„zjawia się przed nami jako kobieta wyjątkowa, jako zakonnica całkowicie osłonięta płaszczem pokory, pokuty i prostoty, rozniecająca wokół siebie płomień ludzkiej żywotności i życia duchowego. Dalej jawi się przed nami jako reformatorka i założycielka jednego z historycznych i czcigodnych zakonów, jako genialna i płodna pisarka, jako mistrzyni życia duchowego, jako

¹⁰ C. DE AVENDAÑO, *Sermones en honor...*, s. 115–117.

niezrównana kontemplatyczka i równocześnie niezmordowana w czynie. Jakże jest wielka! Jakże jedyna! Jakże ludzka! Jakże pociągająca jest ta postać!”¹¹.

A oto słowa karmelity bosego Jesús Castellano:

„Z większą intensywnością niż u pisarza intelektualisty albo u wytrawnego powieściopisarza, Teresa daje nam możliwość «dostrojenia się» do niej poprzez *ludzkie* doświadczenie, bardziej autentyczne i głębskie, bez konwencjonalnych filtrów czy teorii swej epoki, daleka od twórczych fantazji, oferuje osobiste świadectwo z głębi swego bytu, a nie jedynie z jego peryferii, w swej narracji wyraża życie, w które jest zaangażowana aż do szpiku kości, doświadczenie *chrześcijańskie*. Wychodząc od samych fundamentów wiary, Teresa przystosowuje się do nas w tym, co stanowi rdzeń naszej egzystencji chrześcijańskiej i mówi nam o tych właśnie rzeczywistościach: o Bogu, Chrystusie, łasce, modlitwie, krzyżu, miłości... Kobieta i chrześcijanka, która doznała głębokich przeżyć i dokonała syntezy swej wiary i życia. Teresa podejmuje z nami dialog w dziedzinie wiary i życia chrześcijańskiego”¹².

Córka swej ziemi i swego czasu

Wspominanie świętej Teresy, przebudzanie jej obecności pośród nas, zachęca nas i zobowiązuje do umieszczenia jej w historycznym kontekście, w jej czasach i w konkretnej przestrzeni: w wieku XVI i w Kastylii¹³; w tej twardej i trzeźwej ziemi, która wymyślnych sztuczek nie przyjmuje dobrze. W tym momencie historii i w tych szczególnych uwarunkowaniach geograficznych Teresa de Ahumada kształtuje swój charakter, jak przypomina o tym bł. Paweł VI w innym miejscu cytowanej już homilii: „W jej osobowości podziwiamy cechy charakterystyczne jej ojczyzny: siłę ducha, głębokość uczuć, prawość serca, umiowanie Kościoła”¹⁴.

Mówiąc bardziej konkretnie, chociaż Święta przemierzyła różne miejsca krajin hiszpańskich, zwłaszcza Andaluzję i południe Kastylii, jednak decydujące lata jej życia – dzieciństwo i młodość – kiedy kształtowała się jako osoba, przeżyła w Awili:

¹¹ PAWEŁ VI, *Znaczenie i cechy charakterystyczne nauki terezańskiej. Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej 27 IX 1970*, w: *Otrzymałam Ducha mądrości. Księga Pamiątkowa z okazji ogłoszenia św. Teresy od Jezusa Doktorem Kościoła Powszechnego*, red. O. Filek, Kraków 1972, s. 26.

¹² J. CASTELLANO, *Espiritualidad Teresiana. Experiencia y doctrina*, w: *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, red. A. Barrientos, Madrid 2002, s. 166.

¹³ POR. T. EGIDO, *Ambiente histórico*, w: *Introducción a la lectura...*, s. 65–72.

¹⁴ PAWEŁ VI, *Znaczenie i cechy charakterystyczne...*, s. 29.

„Teresa większą część swego życia, sześćdziesiąt siedem lat, przeżyła w mieście swych narodzin, w Awili. Tutaj, w obrębie jego zabudowań, odnalazła wiele wzorców życia zakonnego, osób i instytucji, które jej pomogły nadać kształt jej pojęciu modlitwy i reformy zakonnej. Często owe wpływy pozostawały niedostrzeżone w tradycyjnych pracach badawczych nad jej życiem, które podkreślają ostatnie siedemnaście lat, kiedy święta wędrowniczka przemierzała z pośpiechem Kastylię, fundując klasztory. Teresa jest ściśle złączona z miastem swych narodzin; słusznie częściej nazywa się ją: świętą Teresą z Awili aniżeli: Teresą od Jezusa – jej imieniem zakonnym”¹⁵.

Później, podczas wypraw fundacyjnych, zdołała przemierzyć tysiące kilometrów. Jej wędrówki są zadziwiające jak na kobietę żyjącą w tamtych czasach. U kresu swych dni, a swą duszę Bogu oddała w Albie de Tormes 4 października 1582 roku, pozostawiła siedemnaście klasztorów mniszek, a w nich około trzysetu karmelitanek bosych, sporą liczbę konwentów braci karmelitów bosych, które zostały zrodzone z natchnienia fundatorki.

Fundacje rozwinęły się w okresie, który ona sama nazwała „trudnymi czasami”, przenikniętymi wielkim pragnieniem reformy życia chrześcijańskiego we wszystkich jego aspektach.

Życie zakorzenione w Życiu

W miejscu i w czasie, w których żyła Teresa, ukazała nam życie chrześcijańskie pojmowane jako doświadczenie Boga-Misterium, który istniejąc od wieków, przyjął w Jezusie Chrystusie ludzkie oblicze i stał się słowem – „Księgą żywą”, jak to określała Matka Teresa. On stał się Mistrzem i przewodnikiem specyficznej reformy zaproponowanej nam przez Teresę:

„Pan rzekł do mnie: – Nie martw się, Ja tobie dam księgę żywą. Nie mogłam zrozumieć, co by znaczyły te słowa [...] ale wkrótce, w kilka dni potem, dobrze je zrozumiałam; bo tyle znalazłam przedmiotu do rozmyślenia [...]. On sam, w boskiej łaskawości swojej, był mi księgą prawdziwą, w której widziałam zapisane prawdy Jego” (Ż 26, 5).

Teresa żyła w swoich czasach karmiona i podtrzymywana przez lekturę i rozważanie tekstów Pisma Świętego, które postrzega jako słowo Boga, w bardzo mocnym tego słowa znaczeniu, tak iż zalecała swym mniszkom i modlącym się w każdym czasie, by ich modlitwa opierała się na fundamencie medytacji nad

¹⁵ J. BILINKOFF, *Ávila de Santa Teresa*, Madrid 1993, s. 7.

Ewangelią i wydarzeniami z życia samego Chrystusa: „Szczęśliwy, kto prawdziwie Go miłuje i zawsze Go ma przy sobie” (Ż 22, 7).

Święta Teresa bardzo często komentuje fragmenty Ewangelii odnoszące się do osoby Jezusa (ponad dwieście razy); nie czyni tego jednak po to, aby coś uzasadnić lub dla poparcia swych stwierdzeń, lecz przywołuje cytaty, idąc za tokiem myśli wyrażanych w swych pismach.

Teresa w pierwszym rzędzie karmi się Słowem, którym jest Chrystus żyjący w niej, tak jak w Piśmie Świętym, rozważa je i czyni swoim do tego stopnia, że sam Jezus objaśnia je Świętej i w Jego świetle osądza ona, a następnie dzieli się swymi własnymi doświadczeniami¹⁶. Święta, wiedząc, jak wielkim dobrem jest kontemplacja Pana, dla którego praktykuje modlitwę, gorąco zaleca swym mniszkom:

„Kiedy nam wolno siedzieć u nóg Chrystusowych, patrzmy, byśmy od nich nie odeszli; trwajmy przy nich, jak kto umie i może, naśladujmy przykład Magdaleny. Gdy dusza się wzmocni i zmężnieje, Bóg sam zawiedzie ją na puszcze” (Ż 22, 12).

„Nie żądam od was wielkich o Nim rozmyślań ani natężonej pracy rozumu, ani zdobywania się na piękne, wysokie myśli i uczucia – żądam tylko, byście na Niego patrzyły” (D 26, 3).

Bramą jest modlitwa

Teresa żyje, jak mówiliśmy, w czasach poszukiwań: wszędzie dostrzec można ruchy dążące do rozkwitu życia chrześcijańskiego wyswobodzonego z ciasnego gorsetu, którym było opięte przez serię uwarunkowań zewnętrznych, które to, w skrajnych przypadkach, prowadziły do zapomnienia, że wiara jest aktem radykalnego zaufania słowu Boga, Boga wcielnego, Boga miłosierdzia:

„Coraz wyżej rosła we mnie miłość i ufność ku Niemu. Tak ustawicznie z Nim przestając, coraz lepiej Go poznawałam. Widziałam, że będąc Bogiem, jest także i człowiekiem, i nie dziwi się ułomności ludzkiej, bo zna nędzne utworzenie nasze, tylu upadkom podległe, skutkiem grzechu pierworodnego, dla naprawienia którego On przyszedł. Choć to Pan, mogę przecie rozmawiać z Nim jak z przyjacielem” (Ż 37, 5).

¹⁶ Warto przeczytać: S. CASTRO, *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Madrid 2012.

Dlatego święta Teresa życie duchowe – życie modlitwy – pojmuję jako doświadczenie przyjaźni z przyjacielem, Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie:

„Kto zaś jeszcze nie zaczął, tego proszę na miłość Zbawiciela, niech siebie tak wielkiego dobra nie pozbawia. Nie ma tu czego się lękać, dość tylko chcieć. Bo chociażby nie uczynił wielkich postępów, choćby nie zdobył się na tę wielką usilność i męstwo, jakich potrzeba, aby dojść do doskonałości i zasłużyć na te szczególne łaski i pociechy, jakie Bóg daje doskonałym, tyle przecie co najmniej będzie miał zysku, że powoli pozna drogę wiodącą do nieba; a jeśli wytrwa, wtedy już najlepszą o nim mam nadzieję w miłosierdziu Boga, którego nikt jeszcze nie obrał sobie za przyjaciela, by On mu za to nie odpłacił. Modlitwa bowiem wewnętrzna nie jest to, zdaniem moim, nic innego, tylko poufne i przyjacielskie z Bogiem obcowanie i wylana, po wiele razy powtarzana rozmowa z Tym, o którym wiemy, że nas miłuje. Prawda, że ty może Go nie miłujesz. W istocie bowiem do prawdziwej miłości i do trwałej przyjaźni potrzeba, aby z obu stron równe było usposobienie i warunki; ze strony Pana wiemy, że nie może tu nie dostawać niczego, ale my ze swej strony mamy naturę skażoną, zmysłową i niewdzięczną; nie potrafisz zatem zdobyć się na doskonałą miłość Boga przy tak nierównych warunkach. Z tym wszystkim jednak, pomnąc, jak wiele tobie zależy na przyjaźni Boga i jak wielce On ciebie miłuje, przezwyciężaj samego siebie i znoś tę ciężkość, jaką ci sprawuje dłuższe obcowanie z Tym, który tak jest różny od ciebie” (Ż 8, 5).

Oto zwornik całego sklepienia przedstawiony w duchowości terezańskiej. Bóg odkryty jako przyjaciel, z którym można nawiązać przyjaźń, opierając się bezpiecznie na słowie danym ludzkości i każdej osobie w Chrystusie, w którym przypieczętowane zostało nowe przymierze, a którego nikt nie może złamać.

Poznanie i zgłębianie tej propozycji, jej przypominanie jest obowiązkiem tych, którzy pragną żyć prawdziwie głębią tego Jubileuszu. Tylko z poznania zrodzi się miłość i naśladowanie Teresy. Jesteśmy wezwani w tym czasie łaski do przebudzania w nas obecności kobiety, osoby rzeczywistej, żyjącej w konkretnym czasie, nawiązującej relację z Jezusem, który pozwolił jej przemienić to, co Boże, w codzienność i to, co, codzienne w Boże.

CZAS SMAKOWANIA W JEJ PISMACH

Słowo spontaniczne zakorzenione w tym, co Boże

W lekturze dzieł świętej Teresy, w których winniśmy się rozmyślać, możemy podziwiać sposób pisania charakteryzujący się spontanicznością i naturalnością; pisała – jak wspomina – tyle, ile to było możliwe, a w jej dziełach odnajdujemy styl prosty i rodzinny, styl ludu kastylijskiego jej epoki. Teresa chciała, by jej mniszki potrafiły dobrze rozmawiać z Bogiem i chociaż ceniła umiejętność dobrego wysławiania się, która pomagała w owym dobrym rozmawianiu z Bogiem, jednak prosi je, by ich mowa charakteryzowała się prostotą, szczerością i zakonnością, bez wymyślności, afektacji, sztuczności, pruderii, ceregieli, bez zbytnej subtelności czy zmanierowania w sposobie wyrażania. Mówić dobrze, ale w sposób zrozumiały, przystępny dla wszystkich.

Lektura dzieł Teresy pomaga również nam dobrze rozmawiać z Bogiem i daje umiejętność przekazania innym swego własnego doświadczenia Boga. Jak o tym zapewnia w numerze 17 dokument programowy 90. Kapituły Generalnej Zakonu Karmelitów Bosych, która miała miejsce w Fatimie w 2009 roku:

„Zakorzeniona w Biblii, w Słowie Bożym i w tajemnicach celebrowanych w liturgii, Teresa przekształca się w osobę, która przez to, czego sama doświadczyła, pociąga innych do doświadczenia Boga. Święta Teresa pisze zatem, wychodząc od swojego doświadczenia (por. Ż 18, 23; D, prolog) i po to, aby rozbudzić to doświadczenie u swoich czytelników: «mówienie szczegółowo o tym, czego nie zna się przez doświadczenia, jest bardzo trudne» (T VI 9, 4; por. D, 28). Stąd jej troska, aby nie tylko wytłumaczyć i wyjaśnić, ale przede wszystkim, by w czytelniku wzbudzić apetyt (pragnienie) i w końcu zachęcić do podjęcia tej samej drogi, którą ona przechodzi. Doświadczenie Boga przez łaskę (1544–1554), doświadczenie osoby Jezusa Chrystusa (1560) i doświadczenie tajemnicy Trójcy Przenajświętszej (1571) są centralnymi elementami, wokół których skupia się duchowość terezańska”¹⁷.

Żyć i mówić o tym, by dać życie

Święta Teresa, przyjaciółka książek i prawdziwych uczonych, chciała poprzez swoje pisma nie tyle ubogacić literaturę, choć niewątpliwie to uczyniła,

¹⁷ Wersja polska: 90. KAPITUŁA GENERALNA ZAKONU KARMELITÓW BOSYCH, *Dla Ciebie się narodziłam. „Jestem Twoją, dla Ciebie się narodziłam, co chcesz czynić ze mną?” Propozycja przygotowania do obchodów Pięćsetlecia Narodzin Świętej Teresy od Jezusa (2015). Fatima, 7 maja 2009 r., Kraków 2009, s. 18–19. [Przyp. tłum.].*

lecz przekazać własne doświadczenie wewnętrzne wraz ze swym ideałem apostołskim:

„W całym tym pisaniu moim wiele jest rzeczy, których nie piszę z własnych myśli, ale sam Boski Mistrz mój mi je podyktował” (Ż 39, 8).

„Jest to bardzo wysoka nauka, nie moja, ale podana od Boga” (Ż 19, 13).

Była fundatorką klasztorów i dała życie nowemu stylowi życia zakonnego, rozpoczęła w Zakonie tradycję wielkich pisarzy, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. To, co rozpoczęli swymi pismami święty Jan od Krzyża i o. Gracián, kontynuowało pierwsze pokolenie jej mniszek: Maria od św. Józefa; jej ukochana towarzyszka i infirmerka ostatnich lat życia – Anna od św. Bartłomieja; Anna od Jezusa; wielka poetka Cecylia od Narodzenia z Karmelu w Valladolid; aż do wielkich postaci Karmelu współczesnego, spośród których wyróżniają się św. Teresa od Dzieciątka Jezus, bł. Elżbieta od Trójcy Świętej, św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), św. Teresa de los Andes, wraz z wielu, wielu innymi braćmi i siostrami z rodziny terezańskiej. Wyróżniali się oni w kręgu kultury duchowej, czyniąc swe dzieła pisarskie pośrednikami, poprzez które kierowali lud do Boga, co więcej, prowadzili twórczą dyskusję, ubogaconą osobistą mądrością oświeconą mocą Ducha Świętego, który jest źródłem odnowionego życia dla Kościoła i dla świata¹⁸. „O, kto by mi dał głos i siłę, bym mogła na cały świat ogłosić, jak wierny Ty jesteś przyjaciółom swoim!” (Ż 25, 17).

Podobnie jak Samarytanka czuje się ona pobudzona do tego, by opowiadać o spotkaniu, które było dla niej źródłem życia i zbawienia:

„Przychodzi mi tu na myśl ta Samarytanka, bo i często o niej myślę. Jak ona musiała być głęboko zraniona tą strzałą miłości, gdy tak dobrze rozumiała słowa, które do niej mówił Zbawiciel. Zostawiła Go bowiem samego i pobiegła do miasta, dla zanieśienia o Nim wiadomości innym, aby i oni przyszli i posłuchali Go, i pożytek dla dusz swych odnieśli. O jakże dobrze ta szczęśliwa niewiasta przykładem swoim objaśnia nam to, co wyżej powiedziałam! I jakże hojną za tak wielką miłość otrzymała nagrodę, że wszyscy słowom jej uwierzyli, i że dano jej było patrzeć na te wielkie rzeczy, które Pan uczynił wśród tego ludu dla jego dobra! [...]

¹⁸ Avendaño mówi o niej: „Tak więc maluje Kościół Ducha Świętego w postaci gołębicę nad głową Świętej Matki, obecnego przy niej, jak obecny jest nad Hostią konsekrowaną, maluje po to, by powiedzieć nam, że Boży Duch poślubił tę dziewicę i jest jej małżonkiem, aby czynić ją płodną; ponieważ z Świętej ma wyjść, jak z Hostii wiele synów i córek”, oraz w innej homilii: „Dlaczego Kościół maluje Ducha Świętego nad głową Świętej Matki? Aby ukazać nam, że był on jak pręt mierniczy, którym niebo wymierzało łaski, którymi ją obdarzało i przywileje, jakie jej czyniło; wszystkie one były na miarę Ducha Świętego, dlatego były tak wielkie” (C. DE AVENDAÑO, *Sermones en honor...*, s. 77–78).

Niewiasta ta w upojeniu swoim biegła po ulicach miasta, wołając wielkim głosem. Najbardziej zadziwia mnie tutaj to, że tak łatwo wszyscy uwierzyli na słowo jednej niewiasty, i to nie bardzo znacznej, kiedy sama chodziła po wodę. Pokorę jednak miała wielką, bo gdy jej Pan wyliczył grzechy, nie obraziła się (jak to dziś zwykli czynić ludzie na świecie), ale raczej z uwielbieniem uznała Pana prorokiem. Uwierzyli jej też ludzie i na jedno jej świadectwo wielką gromadą wyszli z miasta, pragnąc ujrzeć Pana” (PN 7, 6).

Czytać i żyć w ten sposób

Jak powiedzieliśmy, doktryna świętej Teresy, która do nas dociera poprzez jej pisma, była pokarmem i życiem nie tylko dla tej małej grupy utworzonej przez jej duchowych synów i córki, lecz z tej obfitości Karmelu czerpią również członkowie innych wspólnot chrześcijańskich, a nawet niewierzący, dlatego byłoby zdradą Matki uniemożliwić to, aby była poznana i umiłowana przez cały świat, nie pracować, aby jej dzieło i doktryna dotarły do najdalszych zakątków naszej planety, i pomogły ludziom poznać lepiej siebie samych, a także poznać, umiłować i uwierzyć w Boga, Życie wszelkiego życia: „O Boże mój, kto by mi dał rozum i naukę, i słowa nowe, abym umiała wysławiać dzieła Twoje, tak jak je dusza pojmuje!” (Ż 25, 17).

Fundamentalny warunek dla spełnienia tej misji proponuje nam Ojciec Generala Zakonu, Saverio Cannistrà, w prologu do cytowanego już dokumentu programowego:

„Jasną jest rzeczą, że lektura świętej Teresy będzie tym bogatsza, im bardziej będzie wspomagana przez poznanie i używanie narzędzi egzegetycznych oraz interpretacyjnych. Ale to, co pozostaje najważniejsze, to bezpośrednie słuchanie, przyjmowanie na ucho słowa naszej Matki i mistrzyni”¹⁹.

Ostatecznie: słowo świętej Teresy możemy rozważać zawsze jedynie jako słowo żywe. Teresa od Jezusa obecna jest stale w czasie poprzez swych synów i córki, a także poprzez swe dzieła i doktrynę, jak to określał Ludwik z Leónu. Jest ona nadal mistrzynią języka, mistrzynią dobrego mówienia, z prostotą i bez wymyślności. Tak iż podobnie, jak objawia się w pismach Teresy jej duchowe doświadczenie, tak również ujawnia się w nich jej osobowość. Albowiem Teresę charakteryzuje to, że jest kobietą przejrystą, bez dwulicowości, szczerą, gdyż – jak sama mówi – „pokora jest chodzeniem w prawdzie” (T VI 10, 7).

¹⁹ S. CANNISTRÀ, *Prolog*, w: 90. KAPITUŁA GENERALNA ZAKONU KARMELITÓW BOSYCH, *Dla Ciebie się narodziłam*, s. 4. [Przyp. tłum.].

Powyższe stwierdzenie zgodne jest ze słowami Jesús Castellano:

„[...] charakterystyka pism terezańskich jest aktem ukazania ich jako świadectwo życia, doświadczenia osobistego przedstawionego jako synteza doktrynalna, w pełnym przekonaniu do tego, co jest prawdą jej życia, czy też po prostu «prawdą» – prawdą egzystencjalną czy też fenomenologiczną, to znaczy nie prostą prawdą intelektualną, lecz życiem, pełną życia, prawdą, która wypełnia byt”²⁰.

Świadomość tego wszystkiego zobowiązuje nas, szczególnie karmelitów bosych, bezpośrednich spadkobierców Matki, ale również wszystkich członków rodziny terezańskiej, aby nadal czynić to, co możliwe, aby ona była czytana i rozumiana przez nas współczesnych. W ten sposób zostało to wyrażone w cytowanym dokumencie programowym:

„Stąd wyzwanie dla Karmelu bosego dzisiaj: intensywnie przeżywać charyzmat terezański, wprowadzać współczesnego człowieka w terezańskie doświadczenie kontemplacyjne, w świetle znaków czasu i pracować nad rozpowszechnianiem jej pism” (nr 27).

Jednak jak mamy to czynić, jeśli my sami nie jesteśmy zaznajomieni z jej życiem i pismami? Oto wyzwanie dla całej rodziny terezańskiej.

CZAS NAŚLADOWANIA

Zdolności ludzkie

Prawdziwe nabożeństwo do świętych powinno prowadzić nas do ich naśladowania, nie konkretnych czynów czy wydarzeń, lecz owych fundamentalnych postaw, które charakteryzowały ich życie. To jeszcze jedno zadanie, i to niemałe, które nadaje znaczenie duchowe terezańskiemu Pięćsetleciu.

Po pierwsze, jesteśmy wezwani do poznawania i uczenia się praktykowania przymiotów ludzkich, którymi ozdobiona była Teresa, zwłaszcza radości. Ten Jubileusz powinien charakteryzować się tym, że będzie obchodzony z radością, która jest zaraźliwa, nie zapominajmy, że dla Teresy „święty smutny to smutny święty”.

Święta Teresa była świętą bardzo ludzką, do tego stopnia, że po zapoznaniu się z nią mniszki franciszkanki z klasztoru los Angeles w Madrycie zapewniały:

²⁰ J. CASTELLANO, *Espiritualidad Teresiana...*, s. 167.

„Niech Pan będzie błogosławiony, bo pozwolił nam zobaczyć świętą, którą wszystkie możemy naśladować, która śpi i mówi jak my i chodzi bez ceremonii... i wielka jest jej prostota!”.

Ona sama potrafi uznać naturalne dary, którymi Bóg ją ubogacił. Wobec powtarzających się pochwał na jej temat, mówiących, że jest roztropna, święta i piękna, mówiła z prostotą: „Nie uważam się za tępą, piękno dla oczu już jest, a świętą być pragnę”.

Jeden z jej pierwszych biografów mówił, że gdy przebywała z wielkimi panami i paniami, rozmawiała i zachowywała się wśród nich z naturalnym dostojnictwem i świętą wolnością, tak jakby była im równa; mówiła im, gdy była tego potrzeba, jasno, to, co czuła, i ganiła ich winy; a jeśli czasem wypadało dla większej chwały Bożej zerwać z jakąś osobą tego typu, czyniła to z wielką odwagą i małym żalem, jak można to było zobaczyć przy niektórych okazjach. Ponieważ bardzo miłowała ubóstwo, była hojna i wielkoduszna, gdy należało uczynić jakieś wydatki, a chociażby nic nie miała, szukała sposobu, ponieważ we wszystkim była bardzo akuraterna. Została ozdobiona tyłu przymiotami naturalnymi, że gdziekolwiek poszła, chociażby znano ją tylko z tego, co widać na zewnątrz, była bardzo kochana i ceniona przez wszystkich.

Swymi zdolnościami wpływała na kształtowanie się sposobu życia, który wpajała swym duchowym synom i córkom, niestety nie zawsze wiernym humanizmowi terecjańskiemu. W swym historycznym doświadczeniu, opartym na talentach i przymiotach ludzkich, których wymagała od kandydatów do życia kontemplacyjnego w swych Karmelach, „Święta buduje w sposób solidny, wymagając postaw fundamentalnych, które objawiają prawdziwe przymioty ludzkie. Są to przede wszystkim szczerść, prostota, umiłowanie prawdy. Następnie zrównoważenie przez roztropność [...], dobroć serca [...], wdzięczność [...], łagodność w kierowaniu dusz do Boga, zrećtnie i z miłością, jako dewiza zarządzania i klucz pedagogii duchowej. Umiłowanie nauki i uczonych [...]. Jako siła przyciągania przystępność w obcowaniu i towarzyszeniu (por. D 41, 5–8), radość [...], miłość do stworzeń, radość w kontemplowaniu natury”²¹.

Postawa wiary

Oprócz wspomnianych cnót ludzkich, możemy nauczyć się od świętej Teresy żyć postawami fundamentalnymi dla egzystencji każdego chrześcijanina, z których kilka wyliczyliśmy powyżej. Wiara w Boga żywego i prawdziwego jest dla niej życiem, podtrzymaniem i mocą, która pozwala jej uczynić wszystko, co uczyniła dla dobra innych. Świadoma jest tego, że należy do Boga i żyje dla Niego:

²¹ J. CASTELLANO, *Espiritualidad Teresiana...*, s. 259–261.

„Niech [Pan] będzie błogosławiony na wieki za to, że tak długo na mnie czekał! Błagam Go też z całego serca swego, aby dał mi łaskę, iżbym z wszelką jasnością i prawdą napisała to opowiadanie, do którego zobowiązali mnie spowiednicy i sam Pan. Wiem, że go od dawna żąda, tylko że ja nie śmiałam” (Ż Prolog 2).

„O jaki to z Ciebie dobry przyjaciel, Panie mój [...]. Jasno to poznałam na samej sobie, Stworzycielu mój, i nie rozumiem, dlaczego cały świat nie stara się o złączenie z Tobą tak ściśle, poufną przyjaźnią [...]. Albowiem, Ty nie zabijesz żadnego życia – Życie wszelkiego życia, – ale kto Tobie zaufa i pragnie mieć Ciebie za przyjaciela, pokrzepiasz jego duszę i ciało, dając im zdrowie” (Ż 8, 6)²².

Bóg żywy Teresy od Jezusa jest Bogiem, którego można doświadczyć nie tylko w chwilach wysokiej kontemplacji, lecz także we wszystkich chwilach życia i w każdej z osobna; ona sama mawiała, że „pośród garnków obecny jest Bóg” (F 5, 8). Bóg doświadczany przez Teresę jest przyjacielem prawdziwym, który zawsze jest wierny swym przyjaciołom i nigdy ich nie opuszcza. Ona sama zapewnia, że nikt jeszcze nie obrał sobie [Boga] za przyjaciela, by On mu za to nie odpłacił (por. Ż 8, 5). Dlatego też kresem wiary jest postawa ufności, która nie mieszając doświadczenia Boga ze swymi własnymi uczuciami, odczuwa Boga bliskiego i obecnego w naszym własnym życiu, ponieważ On jest „Życiem wszelkiego życia” tych, którzy Mu ufają i pragną, aby był ich przyjacielem (por. Ż 8, 6).

Teresa odczuwa obecność Boga we wszystkich sprawach, w kontakcie z naturą i w jej kontemplacji, nie należy jednak natury mieszać doświadczeniem Boga, lecz mówi nam ona o Nim i daje Jego poznanie i wspomnienie. A przede wszystkim staje się obecny w duszy, we wnętrzu osoby, która jest obrazem Boga samego. Święta w ten sposób zapewnia, że nie mogła mieć żadnej wątpliwości co do tego, że On przebywał wewnątrz niej, a ona była cała zanurzona w Nim:

„Gdy dzisiaj, niezdolna nic wymyśleć ani nie wiedząc, od czego zacząć to pisanie polecone mi przez posłuszeństwo, klęczałam na modlitwie i błagałam Pana, aby On raczył mówić za mnie, nasunęło mi się na myśl to, co zaraz opowiem jako fundament niejaki i podstawa wszystkiego. Przedstawiła mi się dusza nasza jako twierdza cała z jednego diamentu albo na wskroś przejrzystego kryształu, podzielona na wiele rozmaitych komnat, podobnie jak w niebie jest mieszkań wiele. Bo w istocie, siostry, jeśli dobrze rzecz zważymy, dusza sprawiedliwego jest niczym innym, jak prawdziwym rajem, w którym, jak Pan mówi, z radością przebywa. Jakież bowiem, powiedzcie to same,

²² POR. PILAR HUERTA ROMÁN, *El telar de la Palabra. Ecos bíblicos en la autobiografía teresiana*, Madrid 2013, s. 15–57. Lekturę tej książki zalecamy w sposób szczególny.

musi być to mieszkanie, w którym Król tak potężny, tak mądry, tak przeczysty, tak dobra wszelkiego pełny, rozkosz dla siebie znajduje? Daremnie szukam i nic nie znajduję, do czego można było porównać przedziwną piękność i ogromną pojemność duszy ludzkiej. I w rzeczy samej, jak umysł nasz, jakkolwiek by był bystry, nie zdoła pojąć Boga, tak również ledwo może pojąć wielkość duszy, którą Bóg, jak nam własnym słowem swoim oznajmił, stworzył na swój obraz i podobną sobie” (T I 1, 1)

Bóg spotkany w Osobie Jezusa Chrystusa, Bóg w ludzkiej postaci. Przypomina nam, że chrześcijanin to ktoś, kto – jak mówiliśmy – potrafi dojrzeć w słowach i w osobie Jezusa księgę żywą Boga (por. Ż 26, 5), miejsce, gdzie Bóg daje się nam poznać, Bóg tak hojny, który umarł za nas i stworzył nas, i daje nam byt i życie (por. Ż 10, 5).

Ukazaliśmy już miłość, jaką odczuwała Teresa do Pisma Świętego, pomimo że nie miała bezpośredniego dostępu do niego i cierpiała z powodu zakazu czytania go w języku ojczystym. Dla Teresy spotkanie z Pismem Świętym było spotkaniem z Chrystusem, który jest Słowem Bożym rozjaśniającym jej własne życie: „Jakże rozmiłowana jestem w Biblii i jako karmelitanka bosa – mówi nam s. Pilar Huerta – zdałam sobie sprawę, że logika Objawienia ukazuje się również w logice Teresy. Lecz nie tylko to, gdyż widzę, jak często zgodne są w strukturze, relacji, słowach i obrazach”²³.

Nieznajomość Ewangelii jest nieznajomością Chrystusa: „[...] bo opuściwszy przewodnika, którym jest Jezus najśłodszy, jakże mogą iść naprzód? [...] Sam Pan nam mówi, że On jest drogą, i również mówi, że On jest światłością, i że nikt nie przychodzi do Ojca, jeno przez Niego, i że «kto ujrzał Jego, ujrzał i Ojca»” (T VI 7, 6).

Elementem esencjalnym jej doktryny, nauczania i praktyki jest modlitwa jako przyjacielskie obcowanie z Bogiem – sam na sam z przyjacielem, „o którym wiemy, że nas miłuje i pragnie” (Ż 8, 5; por. Ż 19, 2). Modlitwa, która ukazuje nam, jak potrzebujemy Boga, i zakłada nieustanną pamięć o Panu; kiedy zapomina się o modlitwie, przyjaźń z Bogiem ochładza się, a „węzły pokrewieństwa i przyjaźni rozluźniają się, skoro nie ma łączności” (D 26, 9).

„Chcę tu bliżej myśl swoją objaśnić, bo rzecz cała o modlitwie wewnętrznej jest trudna i bez nauczyciela niełatwo ją zrozumieć; dlatego też, choć rada jestem wyrażać się krótko, i choć dla męża rozumnego, jakim jest ten, który mi nakazał napisać tę rzecz o modlitwie, dość byłoby kilku ogólnych napomknień, wszakże przy mojej tępości niepodobna mi w krótkich słowach

²³ PILAR HUERTA ROMÁN, *El telar...*, s. 10; por. S. CASTRO, *El fulgor...*

jasno i zrozumiale mówić o rzeczy tak ważnej i należycie ją wyłożyć. Po tym wszystkim, co sama z tego powodu wycierpiałam, żał mi tych dusz, które zaczynają drogę modlitwy wewnętrznej za pomocą samych tylko książek, bo niesłychana jest różnica między tym, czego można dowiedzieć się z książki, a tym, czego później nauczy własne doświadczenie” (Ż 13, 12).

Tutaj możemy dostrzec rolę, jaką przypisywała medytacji, nabywaniu przez nas miłostnego poznania misterium Boga i Chrystusa, zdolności przedstawienia sobie Chrystusa, który jest naszym rozmówcą. Modlitwa, bez wahania przynosząca przed Boga całą naszą egzystencję, powinna być uwielbieniem za wielkie dzieła, które uczynił w ciągu całej historii i które czyni z nami; taka modlitwa wiedzie nas ku wyśpiewywaniu Jego zmiłowań²⁴:

„O Boże wielki, ileż to w ciągu tych fundacji napotkałam podobnych, niepokonanych zdawało się trudności, a Pan przecie w boskiej łaskawości swojej tak je dziwnie łatwo uchylił! I jakie to dla mnie zawstydzenie, że choć na takie cuda własnymi oczyma patrzyłam, nie stałam się przecie lepszą, niż jestem. Dziś jeszcze, gdy to piszę, na wspomnienie tych dziwów zdumienie mnie ogarnia. Najmocniej też tego pragnę, by wszyscy z łaski Boga uznali to i zrozumieli, że wszystka w dokonaniu tych fundacji praca i przyczynienie się stworzeń jest jakby niczym. Wszystko to Pan sam w boskiej wielmożności swojej zarządził i z małych początków tak wielkie rzeczy wyprowadził, jakie tylko wszechmogąca potęga Jego sprawić mogła. – Niech Mu będzie chwała i dziękczynienie na wieki, amen” (F 13, 7).

To właśnie uwielbienie, i tylko ono, jest siłą napędową, która pozwala nam wyruszyć w drogę ku „zjednoczeniu przemieniającemu w Boga, w doświadczenie mistyczne, o którym matka Fundatorka, jako mistyczka z doświadczenia, marzyła i ukazała jako możliwe, już w początkach, dla większości mniszek w jej Karmelach”²⁵. Skoro uwielbienie kieruje się ku Bogu, a nie ku nam samym, i opiera się na Jego miłosierdziu, a nie na naszych zasługach, i tylko w ten sposób możliwe jest spotkanie z Bogiem, zjednoczenie z Nim: uniażać się, aby wejść w górę, schodzić, aby być wyniesionym, czynić się małym, aby być przemienionym w olbrzyma...

²⁴ W pierwszych wydaniach przekład polski autobiografii Matki Karmelu miał tytuł: *Księga zmiłowań Pańskich, czyli życie świętej Teresy napisane przez nią samą* (1898). W liście do ks. Piotra de Castro y Nero pisała w roku 1581: „[...] zatytułowałam tę książkę «O miłosierdziu Bożym»” (TJL 415; por. Ps 88). [Przyp. red.].

²⁵ D. DE PABLO MAROTO, *Ser y misión...*, s. 77.

Jak nam przypomniał Ojciec General Zakonu, Saverio Cannistrà: „Teresa wie dobrze, że nie można być człowiekiem modlitwy bez szacunku dla siebie samego, który nie opiera się na nas samych, ale na miłości Boga do nas”²⁶.

CZAS PIELGRZYMOWANIA

Podróżować, aby spotkać

Istnieją dwa miejsca, które z natury swej powinny być celem wędrówki każdego czciciela świętej Teresy: Awila i Alba de Tormes, kolebka i grób. Dwa miejsca, które przypominają nam o Bożej inicjatywie poprzez Jego świętych.

Już pierwszy biograf terezański, Franciszek de Ribera w 1586 roku mówi nam o domu narodzenia Świętej takim, jakim go zobaczył, uważając go za miejsce kultu i pamiątki, i opowiada nam:

„Teresa urodziła się w domu, będącym własnością jej rodziców, położonym naprzeciw klasztoru Dominikanów, przylegającym do kościoła św. Scholastyki. W chwili, kiedy to piszę, dom ten należy do Diego de Bracamante, który go nabył i włączył do swego majoratu; widziałem go, również pokój, w którym się Święta urodziła, i ten, w którym więcej niż 15 lat mieszkała. Jeśli właściciel takiego domu szanuje go, jak powinien, zamieni te dwa pokoje na kaplicę, aby zachować tak wielką pamiątkę. Co do mnie, śmiałym go zapewnić, że nic na tym nie straci, ale pobożność jego ściągnie mu teraz lub w przyszłości błogosławieństwo Boże”.

W roku 1614 o. Antoni od Wcielenia w swym dziele *Vida y milagros de de la esclarecida y seráficavirgen Santa Teresa*, przyznaje, że także do grobu Matki Teresy „przybywa niezliczona liczba ludzi ze wszystkich stron. Odprawiają do niej nowenny, polecając się Świętej, otrzymują od Boga wiele łask przy wielkiej liczbie cudów”.

W tradycji chrześcijańskiej iść do grobu, gdzie spoczywają doczesne szczątki jakiegoś świętego czy gdzie kultywuje się jego pamięć, oznacza iść na spotkanie z Bogiem, którego święty jest ikoną czy też żywym wizerunkiem. Dlatego powinniśmy troszczyć się o te miejsca, gdzie przybywają ludzie, wierni i pielgrzymi, pomagając im kształtować ich wrażliwość religijną, dając możliwość przyjęcia sakramentów pojednania i Eucharystii.

²⁶ S. CANNISTRÀ, *Mi oración de hombre de hoy*, w: *Lectura y compromiso...*, s. 59.

Nie zapominajmy, że – jak to trafnie zauważa o. Juan Bosco San Román w swym studium dotyczącym jubileuszów terezańskich w minionym wieku – pielgrzymki odgrywały wówczas przeogromną rolę, zmieniając się w elementy fundamentalne dla znaczenia, stylu i zasadniczego przesłania nadanego Jubileuszowi z 1914 roku, jak również z 1915 roku – chociaż bardziej skoncentrowanego na Awili – który w praktyce był kontynuacją programu i celów tamtego²⁷.

Awila i Alba de Tormes są w tym Roku Jubileuszowym przestrzeniami, gdzie pomaga się pogłębić wiarę i poznanie tej, która była świadkiem Boga żywego, mężną przyjaciółką Boga, żeby zapobiec w ten sposób, aby miejsca terezańskie nie zmieniły się w miejsca marginalne i drugorzędne, lecz aby stały się miejscami kryjącymi w sobie to, co istotne, miejscami, gdzie przychodzi się dla uzyskania Łaski, bardziej nawet aniżeli łask.

Podkreślamy prestiż miejsc związanych ze Świętą, czyniąc z nich przestrzeń uprzywilejowaną i sprzyjającą promowaniu religijności ludowej, skoncentrowanej na miłości do człowieczeństwa Chrystusa, czułego nabożeństwa do Maryi Panny oraz Naszego Ojca i Pana świętego Józefa, czyli na ulubionych nabożeństwach świętej Teresy.

Obydwa te miejsca powinny być odpowiednią przestrzenią dla umożliwienia poznania wiernym – w prostym przekazie – życia i nauki Świętej; pomocne w tym będzie bogactwo ikonograficzne, które się tam znajduje, oraz to, że właśnie z tymi miejscami wiąże się życie Teresy, a zwłaszcza niezwykle epizody, które Święta przeżyła osobiście lub są z nią związane, albo też dotyczą jej rodziny zakonnej.

Ostatecznie, stanowią one przestrzeń, w której można spotkać – tak jak w duchowych synach i córkach Teresy, i jak w jej dziełach – ślady jej przejścia, ślady, które mogą nas rozsmakować w tak wzniosłym dobru, jakim jest przyjaźń z Bogiem, poznanie jego Syna Jezusa Chrystusa.

Tłumaczenie z j. hiszpańskiego Karmelitanka Bosa z Tarnowa

²⁷ Por. J. BOSCO SAN ROMÁN, *Los centenarios teresianos de 1914–1915 en España. Historia y crónicas*, Burgos 2014.

RIASSUNTO

EMILIO JOSÉ MARTÍNEZ GONZÁLEZ OCD

LUIS JAVIER FERNÁNDEZ FRONTELA OCD

Valore spirituale del V centenario teresiano

Un centenario non può essere un semplice sguardo al passato per ricordare tempi o personaggi che consideriamo più gloriosi, guidati dalla nostalgia o convinzione errata che “ogni passato era migliore”. Così, in questo V centenario della nascita di Santa Teresa di Gesù (1515–2015) non solo siamo chiamati a ricordare lei ambientandola nel suo tempo, pensando magari che non ha alcun valore per il nostro, se non per permetterci di evocare le opere compiute da Dio nel passato che non si ripeteranno più. La commemorazione del 500mo anniversario della sua nascita ci richiama a fare memoria della sua persona, di portare al presente la sua figura, in modo che diventi una fonte di illuminazione per i nostri lavori e i nostri giorni. Questo fu il lavoro dei suoi primi biografi, che si presero cura di fissare in opere scritte per i posteri la sua vita, le sue virtù, il tesoro dell’esperienza di Dio che viveva in Santa Teresa e di cui lei invita anche noi a partecipare. Teresa vive e propone una vita cristiana intesa come esperienza di un Dio misterioso che, esistendo da sempre, si è fatto il volto e la parola umana, il “libro vivente”, secondo le parole di Madre Teresa, cioè, in Gesù Cristo. Lui è il maestro e la guida della riforma specifica proposta da Teresa e lei ci aiuta a riconoscerlo come tale anche nella vita di ognuno di noi. Inoltre, nel leggere le opere di S. Teresa possiamo ammirare un modo di scrivere caratterizzato dalla sua spontaneità e naturalezza; scrivendo, nella misura in cui ciò sia possibile, così come parlava, troviamo in lei l’uso semplice e di casa della lingua, tipico del popolo castigliano della sua epoca. Teresa voleva che le sue monache sapessero parlare bene con Dio e, non negando il valore di linguaggio che aiuta a questo parlare bene, chiede ad esse che il loro parlare si caratterizzi per semplicità, immediatezza e contenuto religioso, senza artifici, pretese, affettazioni, arguzie o modi espressivi insoliti. Parlare bene e in modo comprensibile, accessibile a tutti. La lettura delle opere di Teresa ci aiuta a parlare bene con Dio e a saper trasmettere la propria esperienza di Dio. Essi sono il modo migliore per entrare in contatto con Teresa.

Traduzione dallo spagnolo di Grzegorz Firszt OCD

SECUNDINO CASTRO SÁNCHEZ OCD

WYMIAR APOSTOLSKI MISTYKI TEREZJAŃSKIEJ¹

Na użytek studium zaproponowanego tematu posłużę się trzema dziełami św. Teresy od Jezusa, które opisują praktycznie całą przestrzeń jej istnienia i horyzonty jej osobowości: *Księga życia*, *Droga doskonałości* i *Twierdza wewnętrzna*. W *Księdze życia* zobaczymy, jak apostołskość wpisuje się w rozwój jej ja, w *Drodze doskonałości*, jak sprawdza się w jej dziele, jakim są nowe karmelitan-ki, w *Twierdzy wewnętrznej*, związek apostołskości z jej myślą-doświadczeniem.

Kompletne studium domagałoby się analizy wszystkich dzieł św. Teresy, zwłaszcza *Księgi fundacji* i *Listów*; myślę jednak, że potwierdziłaby ona tylko to, o czym jest już mowa we wcześniej wskazanych dziełach. Niemniej jednak, niektóre ważne stwierdzenia, jakie się znajdują w zasadniczo nieanalizowanych tutaj pismach Teresy, zostały uwzględnione w niniejszym tekście.

Ponieważ mistyka terecjańska jest chrystologią egzystencjalną² albo przekształceniem w Chrystusa Zmartwychwstałego – Bożym „tak”, którym Ojciec gwarantuje realizację swego projektu (por. 2 Kor 1, 16–22), konieczne jest, aby zanim zaczniemy mówić o jej wymiarze apostołskim, spojrzeć, choćby bardzo krótko, na rozumienie Jezusa.

Jezus – korzeń wszystkiego. Jezus jest Synem Boga, Jego Słowem (por. J, 1–18), to znaczy Jego objawiającym wyrazem (por. J 14, 9). Zgodnie z Ewangelią według św. Jana, to Słowo jest korzeniem wszystkiego. W Nim został stworzony świat, który uczestniczy w Jego życiu, ponieważ „wszystko przez Nie się stało [...], w Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1, 3–4).

¹ Niniejszy artykuł stanowi przekład tekstu *Dimensión apostólica de la mística teresiana*, który autor zamieścił w opracowaniu: *Mística y espiritualidad eclesial. La Iglesia, don y compromiso*, red. D.J. Flores, Ávila 2014, s. 257–287. [Przyp. tłum.].

² Por. S. CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid 2010³.

Tak więc cała rzeczywistość jest obdarzona życiem i światłem (por. J 8, 12), jako że uczestniczy w życiu Logosu, którym jest Słowo ożywiające i upiększające wszystko (por. J 1, 4). Dotknięcie Jezusa pozwala odczuć wibracje wszechświata (por. Kol 1, 15–20).

Logos, Słowo życiodajne (por. J 8, 12) i wyzwalające (por. J 8, 32), nie tylko objawiło się (por. 1 J 1, 2), stało się ciałem (por. J 1, 14). Przyjmując kondycję ludzką, nie jest już tylko jej źródłem, ale także jej celem (por. Ap 1, 8). To, co wydawało się niemożliwe Grekom, aby słowo, idea, stało się czasem i historią, a także to, co było nonsensem dla Hebrajczyków, aby ciało było ideą, wypełniło się w Jezusie z Nazaretu. W ten sposób wielość staje się w Nim jedno. Jerozolima i Ateny, idea (Logos) i czas, przejawy różnorodności bratają się w Jezusie Chrystusie, w którym również spotykają się Bóg i człowiek (por. J 1, 10).

Z tej prawdy, którą możemy nazwać ontologiczną, rozbłyska jej najbardziej wzniosła głębia. To Syn Boży (por. J 1, 18), wysłannik Ojca (por. J 8, 26–30), który ma zgromadzić w jedno synów Bożych (por. J 11, 52) rozproszonych przez grzech. I chociaż przychodzi na świat w świecie żydowskim, objawienie ewangeliczne i własna historia Jezusa umieszcza Go w kręgu ludzkości. Jako Syn posłany ma funkcję występowania w centrum zbawienia, biorąc na siebie śmiertelność grzechu, który zdołał przyćmić pierwotną jedność. Przez to zbawcze działanie swojego istnienia, wyrażone formalnie w krzyżu i w zmartwychwstaniu, Jezus uzdrawia wolność wszystkich istot. Jezus Chrystus obejmuje tak po raz kolejny ogół ludzi (por. 1 J 2, 2), a przez nich całe stworzenie, strapione i zniewolone skończonością i winą (por. Mt 28, 18–20).

Doświadczając Jezusa to solidaryzować się ze wszechświatem. W porządku wolności oznacza to zaakceptowanie przyjęcia tej prawdy o Jezusie. Co więcej, ten, kto jej doświadczył, gorąco pragnie przekazywać ją wszystkim, bo odkrył w Nim jedyne światło i jedyne źródło, które oświeca i nasycza (por. J 4, 39–42). Jezus Chrystus, powszechny Zbawiciel, winien być nie tylko imperatywem wiary, ale także doświadczenia (por. J 6, 54–58). Tylko tak człowiek osiąga swoją pełnię (por. 1 Kor 14, 20), a świat swój sens (por. J 14, 6–14). Każdy uczeń Jezusa jest wezwany, by postrzegać rzeczywistość w całości i postrzegać wszystkich ludzi i każdego z osobna w jego indywidualności i powszechności (por. Rz 8, 22).

1. APOSTOLSKOŚĆ W KSZTAŁTOWANIU SIEBIE (AUTOBIOGRAFIA)

1.1. Dzieciństwo

Teresa ukazuje nam w swojej autobiografii długą drogę, która doprowadziła ją do zanurzenia w Chrystusie. Baczna na życie, czując się już ogarnięta czułością Boga i nią przeniknięta. Jest postrzegana jako nowe stworzenie. Tylko

dobroć i miłość bije z pierwszego rozdziału, bardzo podobnego do pierwszego rozdziału z Księgi Rodzaju, wszystko wydaje się dobre i piękne. Zanurzona w kontemplacji prawdy istnienia, że wszystko przemija i pozostaje tylko to, co wieczne (por. Ż 1, 4), Teresa gorąco pragnie zdobyć szczęście Boga przez męczeństwo (por. Ż 1, 4). To wydarzenie z dzieciństwa pokazuje nam człowieczeństwo spragnione źródeł życia. Chociaż w tym poszukiwaniu dużo jest tego, co tylko ludzkie i co wiąże się z egoistycznym interesem³, zapowiada ono całkowite skierowanie się ku Bogu. I już tutaj pojawia się pierwsze odniesienie misyjne. Pozyskuje swego brata do tej przygody (por. Ż 1, 4). Chce również zabrać i jego w głębię tego, co wieczne. Teresa po raz pierwszy jest misjonarką⁴.

Przez udaremniony zamiar Teresa zanurza się w sobie, odkrywa wewnętrzność i zaczyna wieść po dziecięcemu rodzaj życia zakonnego, do którego przyciąga inne dziewczynki (por. Ż 1, 6). Już od wczesnego dzieciństwa Teresa jawi się jako ktoś, kto nie może przeżywać samotnie swoich doświadczeń. Okazuje się dynamiczna i zaraża swoją prawdą. Czuje, że jej sprawy cieszą się powszechną ważnością.

Kiedy już minęły jej uniesienia transcendencji, odkrywa nieco fascynację tym, co upadłe. I teraz już nie chce pozostawić tego jak wcześniej, ale wydaje się, że podoba się jej tak tkwić. To owa słynna pokusa i upadek, przed którymi ostrzega Biblia w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju (por. Ż 2).

Tak żyje przez pewien czas skoncentrowana na sobie. Także tutaj nie kroczy samotnie, prowadzą ją inni (por. Ż 2, 2–4). Stale kształtując jej duszę⁵. Po głębokich refleksjach, również w towarzystwie (por. Ż 3, 4–6), decyduje się, mimo że nie czuje tego od wewnątrz, zostać zakonnicą (por. Ż 3, 6), ponieważ

³ „Czytając o mękach, jakie wycierpieli dla Boga, myślałam, jak tanim kosztem kupili sobie szczęście dostania się do nieba i cieszenia się Bogiem. Pragnęłam wtedy ponieść podobną śmierć, ale nie dlatego, że czułam do Boga wielką miłość, pragnęłam tylko taką krótką drogą zdobyć sobie te wielkie dobra, które Święci posiadają w niebie” (Ż 1, 4).

⁴ Misja i apostołat są dwoma aspektami terecjańskimi dobrze zbadanymi. Podaję poniżej literaturę, która jest najbliższa mojej perspektywie: F.R. WILHELM, *Dios en la acción. La mística apostólica según Santa Teresa de Jesús*, Madrid 2002; SEVERINO DE SANTA TERESA, *Santa Teresa de Jesús por las misiones*, Vitoria 1959; V. MACCA, *La dimensione missionaria in Santa Teresa di Gesù*, w: *Atti del Convegno nazionale di Spiritualità Missionaria Teresiana per religiosi e religiose OCD (7–11 settembre 1981)*. Trento – Santuario Madonna delle Laste, Firenze 1981, s. 26–39 (tekst powielony); T. ÁLVAREZ, *Vocación misionera de Teresa*, w: *Estudios teresianos*, t. III: *Doctrina espiritual*, Burgos 1996, s. 189–209; M. HERRÁIZ, *Proyección pastoral de Santa Teresa. Apuntes para una reflexión*, w: *La recepción de los místicos: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, Ávila 20–26 de septiembre de 1996*, red. S. Ros García Salvador, Salamanca 1997, s. 229–233; E.J. MARTÍNEZ, *La misión: teología y espiritualidad*, „Revista de Espiritualidad” 61(2002), s. 403–436; D. FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, *Misiones*, w: *Diccionario de Santa Teresa de Jesús. Doctrina e historia*, red. T. Álvarez, Burgos 2002, s. 1050–1057; J.M. GARRIDO, *La misión en las cartas de Santa Teresa*, „Revista de Espiritualidad” 61(2002), s. 251–321.

⁵ „To było dla mnie najgorsze, że dusza moja wówczas poznała się z tym, co się stało przyczyną wszystkiego jej nieszczęścia” (Ż 2, 2).

chce uniknąć niebezpieczeństwa potępienia. I takim życiem zaraża innego swego brata (por. Ż 4, 1). Ponownie misjonarka.

Już w Karmelu powierza się w pełni Chrystusowi. Rozumie swoją profesję zakonną jako zaślubiny z Nim: „Zaślubiny [...] z Tobą zawarłam” (Ż 4, 3). A Pieśń nad Pieśniami staje się upragnionym miłym ogrodem.

1.2. Apostolskość i wielkie odkrycie Teresy: modlitwa

Zaczyna wibrować w jej duszy czar modlitwy (por. Ż 4, 6). Jak zawsze, kiedy odkrywa coś pięknego, otwiera swe drzwi dla innych. W tym przypadku był to jej własny ojciec (por. Ż 7, 10–13), a wkrótce potem grupa znajomych, którzy zostali przez nią porwani ku wewnętrznej tajemnicy Chrystusa (por. Ż 7, 13).

Zanim postąpimy dalej, zatrzymajmy się, by zanalizować tajemnicę modlitwy Teresy, bo tutaj jest ukryty główny korzeń jej apostołatu. Teresa rozumie modlitwę jako życiową komunie z Przyjacielem (por. Ż 8, 5), który wypełnia duszę (por. Ż 8, 6, a także Ż 4, 8; 9, 4, 6). W tym spotkaniu człowiek odnajduje samego siebie, cała jego istota nabiera nowych wymiarów. Tutaj to, co chrześcijańskie, i to, co ludzkie, zostaje przekształcone⁶. Teresa pragnęłaby i byłaby rada, aby cały świat miał udział w tak szczególnej i rozkosznej przyjaźni⁷. Od tego momentu modlitwa jest już w zasadzie apostolska. Zapraszać do czerpania z niej, należy do jej istoty. Każdy człowiek jej potrzebuje.

Teresa mówi, że kiedy dusza osiąga poziom modlitwy zjednoczenia⁸, zaczyna przynosić pożytek innym. Jej pewien piękny tekst uświadamia nam ten dynamizm:

„Teraz już jasno rozumiejąc, że owoce te w jej ogrodzie zrodzone⁹ nie są z niej, może zacząć i innym z nich udzielać bez ubytku dla siebie. Zaczyna zewnętrznymi znakami objawiać, iż chowa w sobie skarby niebieskie. Powstaje w niej pragnienie, by i inni w nich mieli udział, i błaga Boga, aby nie ona sama była bogata. Zaczyna nieść pożytek duchowy bliźnim, prawie sama o tym nie wiedząc i nic z siebie nie czyniąc, lecz oni sami go odnoszą, bo już te kwiaty tak słodką wonność wydają, iż nią pociągnięci pragną do nich się zbliżyć. Widzą duszę wzbogaconą cnotami, a ponętny widok tych pięknych jej owoców wzbudza w nich pragnienie wspólnego z nią pożywania” (Ż 19, 3).

⁶ „Pokrzepiasz jego duszę i ciało, dając im zdrowie” (Ż 8, 6).

⁷ „Stworzycielu mój, nie rozumiem, dlaczego cały świat nie stara się o złączenie się z Tobą tak ścisłą, poufną przyjaźnią” (Ż 8, 6).

⁸ Chodzi o czwarty, najwyższy stopień modlitwy opisany przez Świętą w Ż 18–21. [Przyp. tłum.].

⁹ Św. Teresa stosuje tu przenośnię, w której ogrodem nazywa duszę człowieka oddanego modlitwie zjednoczenia. [Przyp. tłum.].

Teresa odkryła w swojej modlitwie wszystko, czego szukała. Właśnie to doświadczenie zmusza ją do objawiania wszystkim swojej tajemnicy, aby w nią weszli. Można powiedzieć, że dopiero odtąd pojawia się naprawdę szczerze i pilne wołanie. Pilne, bo ten, kto je urzeczywistnia, czuje się przynaglony, nie może zamilknąć. Posłuchajmy krzyku Teresy:

„O jaki to z Ciebie dobry przyjaciel, Panie mój, jakże go [tego, który znieść nie może, byś Ty z nim mieszkał] obsypujesz darami swojej miłości, znosisz go i czekasz, czy w końcu nie podźwignie się do wysokości Twojej, a tymczasem tak cierpliwie znosisz niskość jego! [...] Stworzycielu mój, nie rozumiem, dlaczego cały świat nie stara się o złączenie się z Tobą tak ściśłą, poufną przyjaźnią” (Ż 8, 6).

To wołanie skierowane jest do wszystkich, bez wyjątku.

1.3. Niespodzianka podróży

Właśnie w tym okresie intensywnej relacji z Panem Teresa jest zmuszona do udania się w podróż (pamiętamy niemal niekończące się przemieszczanie się Izraela). W tym przypadku jest to podróż poślubna, bo Teresa właśnie przeżyła swoje zaślubiny z Chrystusem na szczytach Karmelu (por. Ż 4, 3)¹⁰. Podmuch wiatru na szczytach murów, który przypomni Jan od Krzyża. W tak szczęśliwej podróży odkrywa modlitwę, o której właśnie mówiliśmy (por. Ż 4, 7). Po owym ewangelicznym zapale można zrozumieć, jak bardzo wiele ma się wydarzyć ze słynnym księdzem z Becedas (por. Ż 5, 3–6), którego spotyka w tej podróży, która to podróż oprócz tego, że poślubna, jest także misyjna. Teresa jest panną młodą na górach, słowem zwiastującym radosną nowinę, która rozplomienia Izajasza (por. Iz 40, 9). To będzie ewangeliczna zdobycz o wielkim znaczeniu. Teresa wyglądała na jeszcze młodszą, niż była w rzeczywistości. „Tak jeszcze byłam młoda” (Ż 5, 4)¹¹, opisuje samą siebie i zaczyna rozważać, jak to pewien kapłan zagubiony pośród bezsensownych miłości, wraca dzięki spotkaniu z nią do swoich pierwotnych ideałów. Ten przypadek w jakiś sposób naznaczy życie Teresy. To pierwsza poważna ofiara, jaką ona, młoda kapłanka, wznosi ku Chrystusowi i Jego Matce, którą to ofiarę Oboje przyjmują radośni. Ów kapłan chwytą się tej ujmującej zakonnicy, która mówiła o Bogu piękniej niż aniołowie. Tak nam to relacjonuje Teresa:

¹⁰ Chodzi tu, jak już była o tym mowa wyżej, o profesję zakonną, nie zaś o zaślubiny mistyczne. Te będą miały miejsce znacznie później. [Przyp. tłum.].

¹¹ W tekście oryginalnym św. Teresy przytoczonym przez autora artykułu znajduje się w tym miejscu słowo „*niña*”, czyli dziewczynka. [Przyp. tłum.].

„W niczym tak nie smakowałam, jak w rozmowie o rzeczach Bożych. Zapał mój, zwłaszcza że tak jeszcze byłam młoda, zdumiewał go i zawstydział. Aż wreszcie pod wielkim wpływem swojej dla mnie przychylności wyznał mi nieszczęsny stan swojej duszy” (Ż 5, 4).

I rodzi się głęboka przyjaźń. Teresa pozwala się kochać i także kocha. „Zaczęłam mu okazywać większą jeszcze przychylność” (Ż 5, 6)¹². I dzięki tej przyjaźni młoda zakonnica wyrывa go innej kobiecie, z którą łączyła go niewłaściwa relacja. W ten sposób ta miłość przyćmiła tamtą (por. Ż 5, 6). Teresa zawsze zanurza w sobie tych, którzy przybliżają się do jej duszy. I kończy: „Równy rok od dnia, którego po raz pierwszy go widziałam, zmarł” (Ż 5, 6).

To tutaj poczęła się Reforma Terezańska. Pewnego dnia Święta Matka odkryje, że jej misja będzie polegała na głębokim życiu radami ewangelicznymi na rzecz kapłanów i teologów, którym przypadało w obowiązku bronić Kościoła (por. D 1, 2). Możemy uznać tamtego kapłana za pierwsze dziecko z jej niedawno zawartego małżeństwa z Chrystusem i za prekursora wielu, za których pewnego dnia będzie kierowała swą modlitwą. Nasuwają się tutaj, pasując jak ulał, słowa Izajasza:

„Rzuć okiem dokoła i zobacz:
Wszyscy się zebrali, przyszli do ciebie.
Na moje życie! – wyrocznia Pana.
Tak, tymi wszystkimi przystroisz się niby klejnotami
i jak oblubienica opaszysz się nimi” (Iz 49, 18).

1.4. Strumienie łaski Ukrzyżowanego

Wkrótce potem, z powodów, które trudno ustalić, Teresa znowu popada choć trochę w niedoskonałości (por. Ż 7–8). To pociągnęło za sobą bolesny proces ponownego nawrócenia, które miało za punkt wyjścia kontemplację obrazu Chrystusa, „całego okrytego ranami” (Ż 9, 1), który to obraz pozwolił jej pojąć znaczenie Męki Pańskiej. W pewnym momencie poczuła, „co Chrystus Pan dla nas wycierpiał” (Ż 9, 1). Teresa nie komentuje tutaj niczego, ale jest oczywiste, że odkryła, iż ta Krew jest przeznaczona dla ludzkości. Być może jej najbardziej bezpośrednim doznaniem było doświadczenie Pawła: „Umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 20). Jednak natychmiast przyszło jej na myśl,

¹² Polski przekład autorstwa bp. Henryka Kossowskiego, z którego to przekładu korzystamy w niniejszym tłumaczeniu, mówi w tym miejscu o „przychylności”. Jednak w wersji oryginalnej *Księgi życia* mowa jest o „miłości”: „comencé a mostrarle más amor” (TERESA DE JESÚS, *Obras completas. Texto revisado y anotado por Fr. Tomas de la Cruz, C.D.*, Burgos 1982³, s. 36). Dobrze oddaje to przekład poznańskiego Wydawnictwa Flos Carmeli: „zaczęłam okazywać mu więcej miłości” (TERESA OD JEZUSA, *Księga mojego życia*, Poznań 2008, s. 71). [Przyp. tłum.].

że Paweł nie mógł dłużej pozostawać, tylko kontemplując te źródła łaski, ale że wkrótce poczuł się misjonarzem (por. Ga 1, 21–24). Również Teresa pozwoli nam usłyszeć swój apostołski krzyk, gdy pewnego dnia będzie opiewać te rany jako balsam, który leczy rany świata, i jako zdroje, które gaszą pragnienie łani:

„O, żywe źródła ran mojego Boga! Jakże hojne i przeobfite czerpałby z was na każdy dzień pokrzepienie dla duszy swojej, jak bezpiecznie postępowałby wśród niebezpieczeństw tego nędznego życia – kto by co dzień spragnionym sercem usta swe do was przykładał i starał się napawać wewnątrz swoje tryskającymi z was boskimi zdrojami!” (W 9, 2).

1.5. Przybycie Niewysłowionego

Od czasu jej owocnego nawrócenia wyzwała się w życiu Teresy bogactwo doświadczeń, tak że będzie zmuszona do konfrontowania się z niektórymi znawcami tajemnic ducha (por. Ż 23–24). Poznanie całego świata postrzeżeń Teresy wstrząsnęło duszami jej doradców. Zapoczątkowało u nich debatę o mistyce. Dało im do myślenia. Teresa będzie musiała się bronić, i w tym wysiłku będzie się czuć misjonarką nowej doktryny. Nie wiemy zbyt wiele o reakcji jej słuchaczy. Wiemy owszem, że jej nie zrozumieli, że w pewnym momencie zaczęli podejrzewać, iż została opętana (por. Ż 23, 14), choć nie ufali zbyt sobie samym. Z tego też powodu polecili jej, aby skonfrontowała swoje doświadczenia z którymś z jezuitów (por. Ż 23, 14–18). Wiemy o ostatnim spowiedniku z okresu, kiedy Teresa osiągnęła ostateczne i pełne nawrócenie na słowa Jezusa: „Nie chcę już, byś obcowała z ludźmi, tylko z aniołami” (Ż 24, 5). Teresa mówi, że o. Prádanosa, jej ówczesnego spowiednika, dosięgła rozchodząca się fala owe go boskiego poruszenia. Nie komentuje, nie uszczegóławia, ale pozwala zrozumieć, że pozostała jakby pokonana, ugodzona, w milczeniu, w świętym drzeniu (por. Ż 24, 7). Podobnie jak Apostołowie, gdy poczuli, że zatrzęsły się ściany w miejscu, w którym byli¹³. W ten sposób doświadczenie Teresy rozciąga się na innych, na tych, którzy są najbliżej; jest zaraźliwe, misyjne, ewangeliczne w istocie, żywe, świetlane.

To było wydarzenie, generator nowej rzeczywistości. Ogrom łask przeleje się nad nią, kaskada manifestacji, duchowych uczuć i wyobrażeń o tym, co boskie, jak nigdy dotąd nie czuła tego w swojej duszy (por. Ż 25–29, 37–40). To Chrystus przychodzi do niej poprzez najwznioślejsze uczucia, nigdy niesłyszane słowa i odbłask swej własnej postaci. Są to bardzo delikatne postrzegania człowieczeństwa Pana, które Teresa kontempluje w wielu aspektach Jego życia, ale zawsze są one przemienione w Wydarzeniu Paschalnym (por. Ż 29, 4).

¹³ „Po tej ich modlitwie zadrżało miejsce, na którym byli zebrani; a wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważne słowo Boże” (Dz 4, 31).

Teresa powierzy swoim spowiednikom tę nową rzeczywistość. I tutaj napotka prawdziwą Kalwarię, na skutek niezrozumienia ze strony tych czy tamtych osób oraz strachu przed Inkwizycją, zawsze czujną. Jednak Teresa dla rozjaśnienia swojej duszy nie może nie mówić. Była mocno utwierdzona w tym, że była przedmiotem szczególnego objawienia się Boga, który zamierzał w ten sposób otworzyć nową drogę ewangeliczną dla swego Kościoła. Czuła się jak Apostołowie, kiedy byli prowadzeni przed sądy i do synagog, aby uzasadnić swą wiarę. Nie zdając sobie z tego sprawy, ogłaszała nowy sposób doświadczania Boga, „nową Ewangelię”. Niektórzy odrzucali jej przesłanie bardziej ze strachu niż z przekonania. Wszyscy wiemy, z jakim skutkiem. Ostatecznie owi poważni mężowie przyznawali wreszcie, że to, co mówiła Teresa, nie było wymysłem ani diabelską iluzją, ale że to Bóg był w niej obecny. Wyraz tego przeświadczenia możemy dostrzec w świadectwie św. Piotra z Alkantary, które Teresa zamieszcza w swojej autobiografii: „Ten święty mąż oświecił [mnie] i wszystko mi wytłumaczył. Zapewnił mnie, że nie mam czego się bać, ale raczej powinnam dziękować Bogu, że widzenia moje tak niezawodnie są sprawą ducha Bożego, iż po artykułach wiary nie ma prawdy pewniejszej, w którą bym mocniej wierzyć mogła” (Ż 30, 5). Teologia skłoniła się przed mistyką. W ten sposób doświadczenie Teresy, już u samego zarania, ma wpisany dynamizm komunikacji, w celu bycia wyjaśnionym i dzielonym z innymi. Święty Jan od Krzyża będzie później nauczał, że doświadczenie nic nie znaczy, dopóki nie zostanie przedstawione tym, którzy mają je osądzić; aż do tego czasu dusza nie czuje się wystarczająco pewna (por. DGK II, 22, 9). Być może te nauki Mistyka mają coś wspólnego z tym, co dzieje się z Teresą. Ona, objaśniając swą duszę, głosi Ewangelię. Teresa jest w istocie zarówno misyjna, jak i mistyczna.

Z tego punktu widzenia dzieło terezańskie jest z natury apostolskie. Nie tylko zdobyło Teresę, ale objęło także wiele osób, pośród których nie ma wykwalikowanych, w znaczeniu, że ze względu na swą wyjątkowość teologiczną bądź apostolską, pełnili szczególne posłannictwo w Kościele. Dzieło terezańskie stopniowo ich przekształciło i dzięki temu ich słowa znajdowały wielu słuchaczy. Co więcej, wszelkie starania Teresy o to, aby jej autobiografia otrzymała aprobatę Kościoła, szły w tym kierunku, ponieważ była przekonana, że jej historia nie jest odosobniona ani nawet jedynie charyzmatyczna, lecz cieszy się pewną uniwersalnością, ponieważ, jak to wykazaliśmy gdzie indziej, jest osadzona w słowie Bożym, w Biblii. Duchowość terezańska jest istotnie głęboko związana z Pismem Świętym, czerpie z jego wnętrza i nierzadko przyjmuje jego formy strukturalne¹⁴.

¹⁴ Por. S. CASTRO SÁNCHEZ, *Configuración bíblica del relato teresiano*, w: *La gloria del Verbo. Homenaje al profesor Domingo Muñoz León*, red. I. Carbajosa, A. Giménez González, Madrid 2008 [„Estudios Bíblicos” 66(2008)], s. 217–244; tenże, *El entramado bíblico del proceso teresiano*, w: *La Biblia, libro de contemplación*, red. R. Cuartas Londoño, Burgos – Ávila 2010, s. 439–481.

Najciekawszym przykładem tego, o czym mówimy, były losy *Księgi życia*, którą zatrzymuje Inkwizycja i nie tylko jej nie potępia, ale sam Wielki Inkwizytor Gaspar de Quiroga, arcybiskup Toledo, zwleka ze zwróceniem jej, gdyż czyta ją dla własnego pożytku duchowego¹⁵. Tak oto doświadczenie Teresy dociera do najwyższych instancji Kościoła.

1.6. Blask Kościoła

Wachlarz uniwersalnej wizji Mistyczki z Awili otwiera się szeroko, gdy po doświadczeniach chrystologicznych pojawiają się u niej doświadczenia eklezjalne. Rzeczywiście, w ostatnich rozdziałach *Księgi życia* przejdą przez duszę Teresy niezliczone oświecenia co do tajemnicy Kościoła. Tutaj Teresa dociera do ludzkości w wymiarze powszechnym, jako że Kościół, u schyłku czasów, nie odnosi się już tylko do swego własnego środowiska, ale obejmuje duszę uniwersalną¹⁶. Później, gdy dowie się o rozłamanie protestanckim (por. D 1, 2), zda sobie sprawę, jak dalece wspólnota Jezusa jest wpisana w jej istotę. I jej gorliwość apostołska potyka się o nieoczekiwane ograniczenia, kiedy to pewien misjonarz¹⁷, pochodzący z Ameryki (por. F 1, 7), opowiada jej sytuację, w jakiej znajduje się tyłu ludzi, którzy nie mogą cieszyć się ewangelizacją i sakramentami. Powiedzmy, że na końcu *Księgi życia* dowartościowuje się już uniwersalną wizję Kościoła w tym, co odnosi się do najgłębszych jego treści.

Rozdarcie Kościoła dociera do niej, kiedy sposobi się do pisania *Drogi doskonałości*. Stąd też wspólnota, która ma się narodzić z jej wnętrza, otrzyma z tego doświadczenia nowy kierunek. Wszystko będzie ukierunkowane na ograniczenie tego zła. Stara się zrobić wszystko, co może, „choć to małowzrost, co uczynić zdołam” (D 1, 2), i przykaże wspólnocie intensywne życie naukami Jezusa, radami ewangelicznymi (por. D 1, 2). Ewangelia.

Tak oto fundacja terecjańska powstaje jako pogłębienie tajemnicy Kościoła. To będzie wspólnota ewangeliczna. Luter nazywa Pismo Święte źródłem wiedzy. Teresa odpowiada powrotem do tegoż Pisma Świętego, do Ewangelii, jako doświadczenia życiowego. Wymaga ono nie tylko sformułowania dogmatu na podstawie danych biblijnych, ale także zwrócenia się do ich form¹⁸. Karmel świętego Józefa chce powtórzyć historię Jezusa we wspólnocie: dwunastu¹⁹ Apostołów z Jezusem. Ale nie ograniczy się tylko do tego. Zaraz, w miarę

¹⁵ Święta pisze: „Z całą pewnością wiadomo, że również w jego mocy jest tamta perła, którą bardzo chwali, i dlatego dopóki się nią nie znudzi, nie odda jej” (TJL 219, 8; por. TJL 185).

¹⁶ Zmarli, którzy żyją (por. Ż 38, 24–32). Niebo (por. Ż 28, 3; 37, 2; 38, 1–3; 39, 22). Czyścić (por. Ż 31, 10; 38, 26–30). Piekło (por. Ż 32, 1–9; 40, 10).

¹⁷ Alonso Maldonado.

¹⁸ Zob. co zostanie powiedziane w punkcie 2 dotyczącym *Drogi doskonałości*.

¹⁹ „Pan raczył to sprawić, by do tych dwunastu do tego domu powołanych każda z was należała!” (D 8, 2).

pojawiania się nowych fundacji, Teresa będzie je widziała jako małe nowe Kościoły. Nawet się nie spostrzegła, że dała inteligentną odpowiedź Lutrowi, który, gdyby zobaczył na własne oczy te wspólnoty, zaniemówiłby, ponieważ prawdopodobnie było w nich to, co najgłębiej widział w swoich snach: blask samej łaski²⁰. Już z przybyciem franciszkańskiego misjonarza serce Teresy odkryło pogan – Indian, ale później zobaczy na własne oczy, jak jej synowie, karmelici bosci, udają się do Kongo, za jej zgodą, według świadectwa o. Hieronima Graciána, ówczesnego prowincjała²¹. A ona sama, kiedy mieli opuścić Lizbonę, wysłała im pozdrowienie (por. TJL 436). Jej doświadczenie jest doświadczeniem Ewangelii, która winna być głoszona. Co ciekawe, na początku reformy karmelitów w Duruelo, kiedy po raz pierwszy ich odwiedza, powie, że ta fundacja przynosi jej wielką radość, ponieważ będą oni głosić słowo Boże okolicznym ludziom²² (to wyrażenie przypomina podobne z Ewangelii według św. Marka, 6, 6). Swe pragnienia misyjne, których nie może zrealizować, będąc kobietą, radośnie kontempluje w nich. Nowym braterstwem jest Ewangelia, nowa wiadość, obecność Jezusa. Później odniesiemy się jeszcze do tego aspektu apostołskiego wspólnoty terezańskiej.

2. APOSTOLSKOŚĆ JEJ DZIEŁA (*DROGA DOSKONAŁOŚCI*)

Zaznaczyliśmy już, że Teresa ma wiedzę na temat podziału Kościoła, kiedy postanawia ułożyć na nowo życie karmelitańskie (por. D 1, 2). Na początku, zanim dotrą do niej te informacje, nie myślała być tak skrajnie radykalna w kwestii ubóstwa, ale kiedy dowiedziała się, co znaczy dla jedności Kościoła bunt protestancki, skłoniła się ku całkowitemu ubóstwu. Wszystko w jej Karmelach będzie miało wymiar apostołski. Pisze:

„Ten jest cel, do którego zmierzać mają wasze modlitwy, pragnienia i umartwienia; gdybyście zatem w innym zamiarze je spełniały, wiedźcie, że równałoby się to niedopełnieniu tego celu, dla którego was tu zgromadził Boski Oblubieniec” (D 3, 10);

a w Kodeksie z Eskurialu dodaje:

„Niechaj Pan wedle boskiej wielmożności i łaskawości Majestatu swego nie dopuszcza, byście kiedy o tym zapomnieć miały” (D 3, 10, przyp. 8).

²⁰ W *Podnietach miłości Bożej* Teresa będzie rozważać, jako wyraz najgorętszej miłości, wykup niewolników, przywołując przypadek św. Paulina z Noli i Jana z Cordovilli; ten ostatni rozmawiał z nią, a zanim zdołał wypełnić swe pragnienie, zmarł (3, 4, 8).

²¹ „Wszystko za radą i z pomocą samej Matki” (*Sermón teresiano*, BMC 16, s. 491). [Tłum. G.F.].

²² „Chodzili po wioskach okolicznych, ogłaszając słowo Boże ludności miejscowej” (F 14, 8).

2.1. Wzrost Kościoła

Każda tego typu wiadomość mroziła ją do tego stopnia, że powodowała w niej pogłębianie się powołania. W każdym razie powołanie Teresy było misyjne: „[...] siostry pobudzałam, aby czyniły podobnie, i żarliwie w sobie utrzymywały pragnienie zbawienia dusz i wzrostu Kościoła świętego” (F 1, 6). Przypomnieliśmy już, że kiedy przebywała jakiś czas w klasztorze św. Józefa w Awili, przybył pewien franciszkanin z Nowego Świata, który opowiedział jej, że tam brakuje misjonarzy dla ewangelizowania tak wielu ludzi. Fakt ten obudził w niej poczucie, które być może było żywe w jej sercu, ale nie wypłynęło na zewnątrz: potrzeba dotarcia Ewangelii do „niewiernych”. Tak mówi o tym Teresa:

„Począł mi opowiadać o tych milionach dusz, które tam giną, bo nie ma, kto by je uczył prawdziwej wiary. Miał do nas przemowę, pobudzając nas do pokuty [...]. Pozostałam tak przejęta żalem nad zgubą tylu dusz, że prawie odchodziłam od siebie; udałam się do pustelni i tam zalewając się łzami, wołałam do Pana, błagając Go, by mi dał sposób i możliwość pozyskania jakiej duszy dla służby Jego [...].

Wśród takiego serdecznego mego strapienia, jednego wieczoru, gdy byłam na modlitwie, ukazał mi się Pan w takiej, w jakiej zwykle Go widuję postaci, i z wielką do mnie mówiąc miłością i pocieszając mnie, rzekł: *Córko, poczekaj nieco, a ujrzysz rzeczy wielkie*.

Słowa te tak głęboko utkwiły mi w sercu, że ani na chwilę o nich zapomnieć nie mogłam” (F 1, 7–8).

Owymi wielkimi rzeczami będzie rozszerzenie się reformy mniszek i ten sam duch zostanie udzielony gałęzi męskiej Zakonu, nowym karmelitom.

W apostołskich postulatach Teresy jest już teraz wyraźnie obecna powszechność. Ta powszechność istniała, ale stała się bardziej widoczna wobec faktu, który może wcześniej nie dotknął jej duszy, ale nie z braku wrażliwości, lecz informacji i zrozumienia rzeczywistości. Stopniowo wyjaśnia się to, co od początku powstania nowego stylu karmelitańskiego było niczym jego oś. Wspólnoty Teresy będą miały silny charakter apostołski.

2.2. Nowy styl karmelitański

Z tej apostołskości wyłoni się refundacja zakonników. Kiedy zaraz po ich powstaniu w Duruelo Święta ma świadomość, że będą głosić słowo Boże w okolicy, jest zachwycona i powie nawet, że było większą łaską Bożą założenie zakonników niż mniszek (por. F 14, 12). Wiemy, że Świętej niezupełnie podobał się pomysł fundacji w tym miejscu, ponieważ było bardzo ustronne (por. F 13, 2–4), ani też ze względu na nadmierną pokutę, która mogłaby zagrażać zdrowiu braci

(por. F 14, 12), a również dlatego, że mogło zniechęcić mężów uczonych (por. TJL 161). Te zastrzeżenia Świętej także wpisują się w jej pragnienie, aby jej reforma przemieniała społeczeństwo, świat. Dlatego Teresa nie pojmuje swojej wspólnoty jako służby w sposób abstrakcyjny, jako ofiary składanej w ogólności Panu dla dobra Kościoła, ale wpisuje swoją reformę w konkretny apostolat. Tak oto pisze do swojego brata Wawrzyńca, który przebywał w Ameryce: „[...] tamci twoi Indianie nie mała mnie kosztują” (TJL 24, 13). Potrzebuje czuć namacalnie przestrzenie, w których przyjdzie ofiarować życie. Ale jest coś więcej. Nie rozumiała osobistego uświęcenia jako czegoś odrębnego; jest w relacji z Jezusem, do którego należy Kościół. Szybko zdała sobie sprawę, że interesy Pana były jej interesami. Dlatego nie będzie pojmować niczego bez orientacji apostolskiej. Stąd też chce, aby jej zakonnicy byli ludźmi wykształconymi.

2.3. Droga doskonałości, Ewangelia

Ta rzeczywistość apostolska będzie jasno nakreślona w *Drodze doskonałości* w sposób bezpośredni, ale również i pośredni. Rzeczywiście, w wewnętrznej części tego dzieła można zauważyć jednoznacznie struktury ewangeliczne i głębokie współbrzmienie z Ewangelią, źródłem chrześcijaństwa. Chodzi o Ewangelię, którą Teresa chce szerzyć wśród swoich uczniów i w oparciu o to doświadczenie umocnić kaznodziejów i teologów.

2.3.1. Śladami Mateusza

Rzeczywiście, ledwie otworzy się *Drogę doskonałości*, widzi się grupę osób, do których jest skierowana (por. D Prolog i 1, 3); jest ona odpowiednikiem ewangelicznych uczniów. Teresa natychmiast przeznacza, w sposób niespodziewany, jeden rozdział ubóstwu (por. D 2), co odpowiada Błogosławieństwom Mateusza (por. Mt 5, 1–12). Wiadomo, że egzegeci są zdania, iż wszystkie błogosławieństwa ewangeliczne można zredukować do pierwszego, do ubóstwa w duchu. Ten rozdział *Drogi doskonałości* jest celowo umieszczony pomiędzy Prologiem i rozdziałem pierwszym a rozdziałem trzecim, w których to tekstach Święta przedstawia wspólnotę, do której się zwraca, i cel, jaki stawia: modlitwę jako narzędzie apostolskie. Teresa pragnie w ten sposób pokazać, że Błogosławieństwa (ubóstwo) winny stanowić ośnowę grupy terecjańskiej. Błogosławieństwa (por. D 2) i Modlitwa Pańska (por. D 27–42) będą stanowić rdzeń książki, jak w Ewangelii według św. Mateusza. Na tych fundamentach Teresa przygotowuje swoich uczniów do modlitwy ukierunkowanej apostolsko. Na tych samych fundamentach Mateusz zwraca się do swoich czytelników, aby tworzyć z nich wspólnotę misyjną

Natychmiast następuje kilka rozdziałów (4–15) poświęconych temu, co Teresa uważa za podstawowe – miłości, wyrzeczeniu i pokorze – dla projektu,

który nakreśliła: nauczyć się modlić. Nie zapominajmy, że modlitwa w *Drodze doskonałości* jest zawsze apostołska. Te rozdziały są tego samego rodzaju, jak w Kazaniu na Górze w Ewangelii według św. Mateusza (5–7), gdzie Ewangelista podaje w jakiś konkretny sposób podstawy, na których ma być wzniesiona cała konstrukcja ewangeliczna, której projekt ukierunkowany jest na uczynienie z wszystkich ludów uczniów Chrystusa.

Potem Teresa poświęca kilka rozdziałów temu, co możemy nazwać pedagogią teologiczną i ogólną pedagogią modlitwy (por. D 16–26), które odpowiadają niektórym fragmentom Kazania na Górze i innym fragmentom, gdzie Mateusz zbiera pouczenia Jezusa o modlitwie (6, 5–15; 7, 7–11; 18, 19–20).

2.3.2. W stylu Jana

W tej części (por. D 19, 21) Teresa będzie mówiła o źródle, do którego Pan nas zaprasza, by z niego pić, i nawiązuje tutaj do Ewangelii według św. Jana, do fragmentu o Samarytance (por. J 4, 1–42), a w nim do Święta Namiotów (por. J 7, 37–39): „Jeśli ktoś jest spragniony [...], niech przyjdzie do mnie i pije! [...] Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7, 37–38). „Niech będzie błogosławiony Ten, który zaprasza nas, abyśmy pili z Jego Ewangelii!” (DE 31, 5)²³. Oba fragmenty Janowe mają głęboki charakter misyjny. Na to samo zwraca nam uwagę, odwołując się do nich, kiedy mówi, że Pan zaprasza wszystkich do picia... Źródło, chociaż jest nim sam Jezus, Teresa streszcza w darze Pana: w Modlitwie Pańskiej. Zanim jednak zagłębi nas w Modlitwę Pańską, chce, abyśmy dobrze osadzili się w obecności Jezusa, który jest Mistrzem i towarzyszem w drodze (por. D 26). Rozdział 26 ukazuje tę obecność chrystologiczną, do której nawiązuje się ponadto w całym dziele. Jak wiadomo, jedną z podstawowych idei Mateusza jest obecność Chrystusa we wspólnocie; praktycznie Ewangelia otwiera się (por. Mt 1, 23) i zamyka (por. Mt 28, 20) tym wyznaniem.

Teresy lektura Modlitwy Pańskiej ma smak Janowy. Tak samo jak Jan (por. J 17), Teresa opracowuje prawdziwie hymny na cześć Ojca (por. D 27). To odniesienie do czwartej Ewangelii widać, kiedy mówi o chlebie powszednim, który odnosi głównie do Eucharystii (por. D 33–35). Można powiedzieć, że odczytuje Modlitwę Pańską w kluczu Ostatniej Wieczerzy z opisu św. Jana. Dokładnie rzecz ujmując, Jan mówi tam w sposób zawołany o Modlitwie Pańskiej w modlitwie kapłańskiej (por. J 17), którą niektórzy uważają za Modlitwę Pańską czwartej Ewangelii. W tych fragmentach Ewangelista odnosi się do tych, którzy uwierzą w Jezusa dzięki słowu uczniów. Teresa z kolei ma na celu wciągnąć swoich uczniów w tę misję.

²³ Tłum. G.F.

2.3.3. Ewangelia z wieloma rezonansami

Doświadczenie Modlitwy Pańskiej pozostaje w funkcji Kościoła, misji. Stopniowo także *Droga doskonałości* otwiera się na misję powszechną, nie tylko tą związaną z rozłamem protestanckim. Ewangelia według św. Mateusza kończy się opisem Chrystusa na górze (por. Mt 28, 18–20), otwierającego swoją wspólnotę na nieograniczone horyzonty. A Teresa?

Poza tym, związki z Mateuszem zachodzą, jako że Ewangelia według św. Mateusza jest Ewangelią wspólnoty i Ewangelią, która przedstawia Jezusa w roli mistrza; motywy powtarzające się w *Drodze doskonałości*. Również na początku Teresa nawiązuje do Betlejem (por. D 2, 9), do powszechnej misji karmelitów (por. D 3, 2) i do końca czasów (por. D 2, 9–10); jak Mateusz, do narodzenia w Betlejem (por. Mt 2, 1 nn.), magów (por. Mt 2, 1 nn.), mowy eschatologicznej (por. Mt 24, 1 nn.). Wzmianka o Betlejem mogłaby być raczej Łukaszowa. Chociaż *Droga doskonałości* jest wierna strukturze Ewangelii według św. Mateusza, jej styl jest bardziej zbliżony do Łukasza. Tak jak Jezusa Jego uczniowie (por. Łk 11, 1), tak i Teresę jej mniszki proszą, aby nauczyła je modlić się (por. D Prolog, 1).

Podobieństwa do Ewangelii według św. Jana, oprócz tego, o czym wspomnieliśmy wyżej, znajdują się w dialogach Teresy z Ojcem, w których prosi Go za Jezusa, tak jak Jezus czyni to za swoich uczniów, wszystko to zaś w dyskretnej obecności Ducha Świętego w całym tym duchowym dziele (por. D 27, 7).

W świetle tych perspektyw wydaje się, że powinniśmy uznać, iż stoimy wobec Ewangelii. Jednak Ewangelia jest zasadniczo Dobrą Nowiną dla wszystkich. Jej słuchacz jest zapraszany do jej głoszenia. Teresa, jako osoba pochodzenia żydowskiego, jako dziedziczka proroków Izraela, a później jako głęboko zjednoczona z Jezusem, zawsze czuła się posłańcem tego słowa, które ze swej natury jest uniwersalne, zdając sobie sprawę, że jego rozpowszechnianie odbywa się na wiele sposobów, ale w każdym razie zawsze wymaga się doświadczenia go. To właśnie stąd pragnie dotrzeć do granic Kościoła. Buduje ewangeliczne braterstwo, jak Mateusz i Jan, z widokiem za wspólnotę misyjną.

3. APOSTOLSKOŚĆ W JEJ DOŚWIADCZENIU-MYŚLI (TWIERDZA WEWNĘTRZNA)

Obecnie spojrzymy na doktrynę terezjańską samą w sobie, aby sprawdzić, czy wyłania się z niej apostołskość. Weźmiemy jako punkt odniesienia *Twierdzę wewnętrzną*, w której Teresa precyzuje swoją myśl o własnym doświadczeniu. Będziemy mieć również na uwadze te rozdziały *Księgi życia* (11–21), w których zawiesiła relację o sobie, aby wyłożyć doktrynalnie swój proces modlitewny –

stopnie modlitwy, który także referuje w *Twierdzy wewnętrznej*, jednak w *Księdze życia* cieszy się on szczególnym gatunkiem literackim.

W *Twierdzy* Teresa najpierw przypomina owo tak wielkie pragnienie, jakie miały te dusze, aby umrzeć, by zobaczyć Boga. Ale potem stwierdza, dobrnąwszy do końca procesu, że to pragnienie przekształca się w pragnienie wieloletniego życia, aby przyczynić się do zbawienia ludzi (por. T VII 3, 6). Siódme mieszkanie jest etapem, kiedy apostołat świeci mocniej. Co więcej, Teresa jakoś odkrywa życie kontemplacyjne w najgłębszym wymiarze perspektywy ewangelicznej. Osoba musi spełnić w swoim życiu to, co zawiera w sobie Marta i Maria (por. T VII 4; Łk 10, 38–42). Jeśli taki jest koniec *Twierdzy wewnętrznej*, to myślimy logicznie, uważając, że cały proces będzie prowadzony po tej linii.

3.1. Ja, osadzone w Chrystusie

Bez dobrowolnego przyjęcia przez człowieka, Chrystus pozostaje w jego centrum jako rzeczywistość, na której człowiek się opiera, będąc stworzeniem, jednak bez rozprzestrzeniania się Jego Bytu Wcielonego-Zmartwychwstałego na wszystkie obszary ludzkie. To przyjęcie niekiedy może być ukryte, jak ma to miejsce w przypadku wyznawcy innej religii. Ta możliwość nie jest bowiem zarezerwowana tylko dla chrześcijan, ale rozciąga się na wszystkich, którzy kierują się nakazami sumienia. Mówimy o tym, ponieważ dla Teresy rzeczywistość *Twierdzy wewnętrznej* opiera się na fakcie, że dusza jest osadzona w Chrystusie. W *Księdze życia* (40, 5), w tętniącym życiem tekście, Teresa opowiada nam o swym szczególnym doświadczeniu, w którym pojęła, jak zmartwychwstały Chrystus osadza się w ludzkim ja. I ta Jego obecność nie znika na skutek grzechu, choć pozostaje niczym okryta zasłoną ciemności. Dlatego też Święta mówi o akcie stworzenia. Człowiek jest stworzony w Chrystusie. Jednak, jak wiemy, stworzenie nie ma sensu bez ukierunkowania na wcielenie i zmartwychwstanie. I mimo że cała ta rzeczywistość jest obiektywna, nie może się rozwinąć, jak tylko w dobrowolnym przyjęciu przez człowieka, które umożliwia łaska. Dlatego człowiek jest przeznaczony, by rozwijać się w otwartości na Ewangelię. Stąd też głoszenie jej jest potrzebą powszechnej pilności.

Będziemy mieć okazję, by zobaczyć, jak w *Twierdzy wewnętrznej* rozwija się rodzaj historii zbawienia o charakterze chrystologicznym. Teraz zauważmy, że koniec tego procesu zbiega się z zakończeniem Ewangelii i początkiem apostołatu, czyli głoszenia doświadczenia poprzez powołanie do powszechnego komunikowania. Bez tego głoszenia człowiek nie osiąga pełnego rozwoju. W ten to sposób zbiega się antropologia z chrystologią, innymi słowy, człowiek, ponieważ widzi siebie osadzonego w Chrystusie, kieruje się ku wymiarowi antropologicznemu chrystycznemu.

3.2. Antropologia i przekształcenie

Doświadczenie, które rozwija się w *Twierdzy wewnętrznej*, staje się coraz bardziej osobiste, na skutek niemal nieuchronnego procesu zachodzącego we wszystkich obszarach człowieka. Tak więc początek mistyki, który lokuje się w tak zwanej modlitwie skupienia (por. T IV 3, 1 nn.), odtwarza rozum. Dopóki nie ma on tego rodzaju percepcji, pozostaje rozdrobniony. Aż tutaj dociera zmartwychwstanie Chrystusa (por. T IV 3, 2), więc to oświecenie od niego pochodzi. Rozum zaczyna sięgać tego, co uniwersalne, ponieważ zmartwychwstanie Pana podtrzymuje wszechświat. Podczas gdy nie występuje ten kontakt, nasz rozum powołany dla nieskończoności, pozostaje we fragmentach. W misticie, w którą wprowadza nas modlitwa skupienia, następuje wyniesienie tego, co ludzkie, na wyższy poziom w ślad za własną realizacją (por. T IV 3, 4). Stąd rodzi się nowe postrzeganie rzeczywistości (por. T IV 3, 9).

Stopień modlitwy odpocznienia (por. T IV 2, 4 nn.), drugi w skali terezańskiej, wpływa na wolę, która nieuporządkowana, powoduje wiele rozdarć. Z tego rodzaju doświadczenia wypływa pierwsze uporządkowanie uczuć. Człowiek odkrywa, że serce, choć jest jak wzburzone morze, może się uspokoić (por. T IV 2, 5). Także przedmiot uczuć uniwersalizuje się, gdyż skupiając się na Bogu, obejmuje w konsekwencji człowieka uniwersalnego. Teresa mówi tu o specjalnym smaku w woli (por. T IV 2, 4). Wypływa on z najgłębszej części ja, przemierzając następnie wszystkie wymiary osoby, docierając aż do samego ciała. Jest to, jak już powiedzieliśmy, pierwsza poważna przemiana afektywności. Terapia antropologiczna, niezbędna dla każdego człowieka. Jednak dla naszego celu istotne jest to, że, jak już wspomnieliśmy, otwiera wolę (por. T IV 2, 6), podobnie jak w przypadku rozumu widzieliśmy jego otwarcie na nieskończoność. Afektywność staje się wolna, już nie jest przywiązaniem, ale darem. Na tym stopniu modlitwy, wola rozrywa wąski krąg, którym była ograniczona ze względu na uczucia, którym podlegała, i otwiera się na bezkresne przestrzenie, na człowieka uniwersalnego, który ma wpisany w swoją głębię obraz Boga.

To doświadczenie ma szczególny moment intensywności (por. T IV 3, 11; Ż 16–17). Teresa uważała przez jakiś czas, że było to związane ze znalezieniem się na nowym poziomie percepcji²⁴, jednak nie, gdyż jest to ciągle to samo, odpocznienie. Nazwała go „snem duchowym”. Wola czuje się tu rozpalona. Zdecydowanie złamała swój egoizm; wzniosła się do bezkresnych przestrzeni.

Dotychczas Teresa uporządkowała myśli i uczucia. Brakuje uczynienia tego samego z nadziejami i pragnieniami. Osiąga się to na następnym stopniu modli-

²⁴ Tak twierdzi w *Księdze życia*, gdzie określa to doświadczenie jako „trzecią wodę” (por. Ż 16–17). W *Twierdzy wewnętrznej* uważa, że jest ono trochę wyższe niż odpocznienie, ale nie jako inny stopień.

twy, dzięki, jak to nazywa, modlitwie zjednoczenia (por. T V). Dochodzi tutaj do „absorbcji” Boga przez wszystkie władze duchowe człowieka. Sama wyobrażenie jest w to wprzęgnięta. Dusza indywidualna stała się uniwersalna (por. T V 1, 9. 13). Jesteśmy w tym, co Teresa nazywa modlitwą zjednoczenia. Wszystkie władze, zjednoczone w Bogu, rozciągają swój wpływ tam, gdzie dociera wpływ Boga. Teraz to osoba odnajduje własne ja. Czuje moc Boga, który ją unosi ku sobie i ku bliźnim (por. T V 3, 8–12). Dotknęliśmy misterium. Człowiek opuścił siebie, aby spotkać samego siebie, stracił siebie, by siebie zyskać, jest ziarnem pszenicy, o którym mówił Jezus, że jeśli umiera, wydaje największy owoc (por. T V 2, 4).

Te doświadczenia nie pozostają prostym sposobem bycia, ale wnikają w najgłębsze władze człowieka. Należą one do istoty, nie do przypadłości. W związku z tym, chodzi tutaj nie o otwarcie się okolicznościowe, ale esencjalne. Miłość otwiera człowiekowi jego brata nie peryferyjnie, ale w jego żywotnym rdzeniu (por. T V 3, 3–7). Mistyka terezańska jest ponowną konfiguracją człowieka uniwersalnego. Stąd konieczność głoszenia. Stąd też to w tym momencie Teresa pojmuje, że głoszenie okazuje się skuteczne (por. T V 3, 1; *Ż* 19, 3); przekształca się w wezwanie dla wszystkich.

3.3. „Chcemy ujrzeć Jezusa”

Wraz z dotarciem do szóstego mieszkania, któremu Teresa poświęca niemal tyle stron, co całej pozostałej części dzieła, nasza autorka stawia ogromny krok. Jest to doświadczenie najszersze i dokładnie opisane, w którym żyła przez dłuższy czas. Występuje tutaj bardzo wyraźne napięcie w kierunku Boga. Teresa wyraża to, posługując się Pismem Świętym i mistyczną tradycją Kościoła, w odwoływaniu się do obrazu zaślubin. Tutaj jednak nie dojdzie jeszcze do zaślubin z Chrystusem, jesteśmy na etapie zaręczyn czy narzeczeństwa (por. T VI 4, 1). Na tych stronicach słychać echa Starego Testamentu, przede wszystkim Pieśni nad Pieśniami.

Obecne są także, i to w sposób bardzo wyraźny, niektóre tematy z Nowego Testamentu. Dusza otrzymuje życie Jezusa dzięki Wydarzeniu Paschalnemu (por. T VI 7–9). Całe jej istnienie przedstawia się w tej aurze światła. Chrystus będzie Oblubieńcem duszy. Teresa postrzega Go jako zmartwychwstałego już w Jego życiu publicznym. Tutaj zanurza się w Ewangelię rąk Jezusa, który przebiega z nią swoje życie i mękę, odziany w szaty zmartwychwstania. To jest przedmiotem objawień Chrystusa i Jego słów (por. T VI 3). Własne zjawiska mistyczne tego czasu, wraz z innymi fenomenami o wysokiej intensywności (por. T VI 5–6). Dusza żyje w Chrystusie Ewangelii. Te doświadczenia zmieniają mistykę terezańską w istotowo chrześcijańską i przez to zasadniczo apostołską.

Ewangelia według św. Jana mówi, że niektórzy Grecy powiedzieli do Filipa: „Chcemy ujrzeć Jezusa” (12, 21). Czy Ewangelia nie zamierza wyrazić poprzez to wydarzenie, że to co nurtowało tych Greków, odnosi się do wszystkich ludzi? Owo ujście Jezusa jest tym, co ma miejsce w mieszkaniu szóstym. Wiżje intelektualne i wyobrażeniowe stają przed oczyma ducha (por. T VI 8–9) i słowa docierają do uszu duszy (por. T VI 3). Ponadto doświadczenie spotkania wytwarza inną percepcję. Zakochana dusza odkrywa, że jej najgłębsze głębiną domagają się widzenia. Pragnienie ujścia Boga jest czymś nieodłącznym od człowieka. Zobaczyć Chrystusa, podobnie jak Grecy z Ewangelii, którzy niecierpiwili się z tego powodu. Stąd też rodzi się w tej osobie pragnienie głoszenia, aby każdy człowiek dotarł do swego najbardziej szlachetnego pragnienia, bez którego jego kroczenie przez życie pozostawałoby w pustce. Doświadczenie mieszkania szóstego samo przez się otwiera na głoszenie (por. T VI 6, 10–11). Chodzi o to, że osoba czuje się tu jak Filip, przynaglana przez ludzi, aby pokazała im Jezusa.

Łukasz opowiada nam o innej postaci, o Zacheuszu (Łk 19, 1–19), celniku, uważanym przez przywódców religijnych za grzesznika, który także był spragniony, by zobaczyć Jezusa, i czynił wszystko, na co go stać, aby to osiągnąć. Podobne niepokoje nękają także duszę w *Twierdzy wewnętrznej*. Podczas gdy wiżja Jezusa pokrzepia ją i zaspokaja jej pragnienie, jednocześnie budzi w niej pilną potrzebę dawania poznać innym Tego, który stał się dla niej odpowiedzią na niepohamowaną tęsknotę.

Pierwszy i ostatni rozdział mieszkania szóstego mówią o nocy ciemnej. To fałszywa dusza, do której odnoszą się na ogół wszyscy mistycy. W tej przestrzeni ducha podkreśla się przede wszystkim dwie rzeczy: małość człowieka i darmowość Boga dla niego (por. T VI 11, 5). Po głębokich oczyszczeniach człowiek zaczyna znać samego siebie i innych, i możemy powiedzieć, że dopiero od tego momentu zaczyna również znać Boga (por. T VI 11, 3), którego odkrywa jako czystą miłość, całkowite oddanie się, łaskę; a siebie samego jako przedmiot tej miłości i uzdrowiony egoizm (por. T VI 11, 10). Noc ciemna, tak jak wygnanie Hebrajczyków, otwiera duszę na to, co uniwersalne. Uwalnia ją od siebie i od ciasnoty swojej wioski i pozwala jej odkryć lud Babilonu. Nie istniejemy tylko my, są też i inni. Z tej nocy rodzi się w duszy głębokie współczucie i zrozumienie brata (por. T VI 1, 6). Noc ciemna stawia nas wobec człowieka uniwersalnego i otwiera nas przed nim przyobleczonych w nieskończone współczucie.

3.4. „Mój honor jest już twój”

Dochodzimy do punktu końcowego *Twierdzy wewnętrznej*: pełnej komunii z Chrystusem i przekształcenia się w Niego, mówiąc inaczej. Używając konsekwentnie poprzedniego stylu literackiego, Teresa wyraża tę rzeczywistość po-

przez obraz czy symbol, jak już powiedzieliśmy, małżeństwa (por. T VII 2). Wcześniej mówiliśmy o narzeczeństwie, teraz idziemy o krok dalej. O tym, co powiedzieliśmy o pożądaniu Boga, musimy pamiętać również teraz, mimo że osiągnęło ono już swój cel i odpoczywa zaspokojone.

Osiąga się tutaj komunię z Chrystusem i uczestnictwo w Jego własnych uczuciach (por. T VII 3, 1 nn.). Osoba postrzega nie tylko tę komunię, a raczej przekształcenie w Niego, ale także wszystkie rzeczy, które należą do Niego, odnoszą się także do niej. „Utożsamienie się” z Jezusem stawia ją w nowej sytuacji. Dlatego też na początku tego studium mówiliśmy o znaczeniu Jezusa, ponieważ w procesie terecjańskim celem jest utożsamienie z Nim.

Posługując się swoim stylem literackim, Teresa wyraża przekształcenie symbolem zaślubin, tak wyraźnie obecnym w Piśmie Świętym oraz w tradycji duchowej. Już wcześniej, w mieszkaniach piątym i szóstym, mówiło się o narzeczeństwie, teraz jest to małżeństwo. Tak rozpoczyna się rozdział drugi: „Mówmy teraz o owych duchowych boskich zaślubinach”.

Doświadczając komunii z Chrystusem, dusza uczestniczy, jak podpowiada logika, w Jego własnych uczuciach. Co więcej, Pan daje jej wszystkie swoje dobra: „*Cześć moja będzie czią twoją i cześć twoja czią moją*” (SP 35). Odtąd sprawy Chrystusa są sprawami duszy. Pojawia się Kościół jako przedmiot troski i zadań. Rodzi się w całej swej okazałości idea misji (por. T VII 3, 6). „Chwałę swoją na tym zasadza, by mogła w czymkolwiek służyć Panu Ukrzyżowanemu” (T VII 3, 6). Dusza czuje się misjonarką, posłaną. Wielu egzegetów uważa, że jednym z głównych tytułów Jezusa w Ewangelii według św. Jana jest „Posłany”. Także Teresa uważa się za posłaną. Żąda, by umrzeć, aby zobaczyć Boga, znika, ustępując miejsca pragnieniu długiego życia, aby pomagać Ukrzyżowanemu (por. T VII 3, 6).

Wszystko to jest spowodowane upodobnieniem się do Chrystusa, które zostało osiągnięte. Dlatego odsyła do dzieł i w tym momencie czyni analizę pozwalającą zobaczyć, do jakiego punktu jej postawy odpowiadają postawom Pana. Pośród nich jest jedna postawa o wielkim znaczeniu z naszego punktu widzenia, postawa miłości nieprzyjaciół (por. T VII 3, 5). Jest to doświadczenie właściwe temu mieszkaniu, nowe, które niewątpliwie wpłynęło na Teresę. Ponieważ nie chodzi tu o miłość w ogólności, ale o miłość odczuwaną i serdeczną (por. T VII 3, 5). Całkowicie sprzeczną z naturalnymi impulsami. Jest to wyłącznie owocem łaski. Wywyższa osobę. Podnosi duszę do samej istoty Boga, który jest miłością. Dotychczas wrogowi się przebaczało, miało dla niego współczucie. Ale teraz się go kocha. Mamy do czynienia z tym, co jest najbardziej specyficzne w chrześcijaństwie. Jednak ta miłość, jak już powiedzieliśmy, nie jest tylko teologiczna, przechodzi przez naszą psychologię, jest miłością także ludzką: „Gdy ujrzy ich w jakim utrapieniu, serdecznie ich żałuje” (T VII 3, 5). Aż dotąd sięga

łaska, która w tym przypadku nie tylko zakłada, ale przekształca naturę. Tak to w mieszkaniu siódmym osiąga się powszechność. Wróg staje się bratem. W sposób ukryty przesłanie dociera już do całego człowieka, któremu najlepszą czułość, jaką można ofiarować, jest Ewangelia. W miłości nieprzyjaciół możemy zobaczyć także otwartość misyjną na wszystkie narody.

W mieszkaniu siódmym dusza dociera do celu: akcja, kontemplacja, człowiek i świat, chrześcijanin i poganin. Dusza dotknęła istoty Jezusa; a Jezus, jak już powiedzieliśmy na początku, jest korzeniem, który podtrzymuje wszechświat.

Tłumaczenie z j. hiszpańskiego Grzegorz Firszt OCD

RIASSUNTO

SECUNDINO CASTRO SÁNCHEZ OCD

Dimensione apostolica della mistica teresiana

Partendo dal considerare Gesù come il punto di riferimento originario di tutto ciò che esiste nel mondo, giacché il mondo è stato creato in Lui e da Lui redento, l'autore per prima cosa sottolinea che da questa verità di ordine ontologico deriva un dato di fatto estremamente chiaro, e cioè che sperimentare Gesù significa stabilire anche solidarietà con il mondo. Dato per scontato questo concetto di fondo, lo studio viene sviluppato principalmente sulla base delle tre opere di S. Teresa di Gesù che praticamente descrivono tutta la sua esistenza e gli orizzonti della sua personalità: *Vita*, *Cammino di perfezione* e *Castello interiore* o *Mansioni*. Nel libro della *Vita* si può vedere come l'apostolicità s'isciva nello sviluppo dell' "io" di Teresa all' interno della dinamica delle diverse tappe della sua vita, a cominciare dalla fanciullezza. Il *Cammino di perfezione* fa vedere come essa si verifichi nell'opera della Mistica d'Ávila come Fondatrice, concretamente nelle nuove Carmelitane chiamate a una vita interamente contemplativa ma, insieme, totalmente impregnata di spirito apostolico. La considerazione della dottrina teresiana riguardante in sé la dimensione apostolica della mistica teresiana viene invece trattata nell'analisi del *Castello interiore* o *Mansioni*. Ne emerge che più la persona diventa mistica, più vive lo zelo per la salvezza del mondo come manifestazione del suo essere inserita più profondamente in Cristo che non ha un desiderio più grande di quello di salvare ogni uomo.

Grzegorz Firszt OCD

MARIAN ZAWADA OCD

LE DÉSIR DE DIEU DANS LE CONTEXTE DE L'ESPÉRANCE SURNATURELLE

En guise d'introduction, il convient de constater que cet article est la quintessence des recherches menant à illustrer la vision anthropologique basée sur le désir de Dieu comme fondement de la dynamique anthropologique¹, qui permet de placer ladite dynamique à trois niveaux :

– Au niveau ontologique de l'existence (les désirs situés dans un passage classique de la puissance à l'acte) ;

– Au niveau de la potentialité (mouvement accordé dans la capacité, dans les facultés humaines – volonté, esprit, mémoire), il existe la possibilité de passer du côté de la réalité (l'ouverture de l'être), l'ouverture à la réalité ; désir comme un mouvement principal de tout acte ;

– Au niveau relationnel (le désir dans le sens courant), de s'orienter et d'aspirer à quelque chose².

L'argument en faveur du désir comme *locus theologicus* est particulièrement inspirant, en insistant spécialement sur sa signification théologique³. Grâce à ceci apparaît à côté de la prière (méditation) un autre espace universel, par exemple, pour les rencontres dans le dialogue interreligieux, se manifestant comme un désir d'un monde meilleur ou de la paix. Il peut également être au service de la confrontation avec le concept, par exemple, d'un bouddhisme, où l'on propose comme problème spirituel de base l'expiration du désir.

¹ Cf. M. ZAWADA OCD, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym* [*Homo desiderans Deum. La dynamique du désir de Dieu dans la dimension anthropologico-spirituelle*], Kraków 2011.

² Ibidem, p. 55–86.

³ Cf. M. ZAWADA OCD, *Towards an understanding of desire as a 'locus theologicus'*, « Itinera Spirituality » VI (2013), p. 83–95.

Au sens strict, nous parlons alors d'un désir religieux, d'un désir théologal, autrement dit d'un désir de Dieu. Il est également la plus haute forme de désir humain.

À présent nous allons plus loin dans la problématique théologique, et plus précisément théologale, pour montrer la problématique du désir par rapport à la vertu théologale de l'espérance. L'analyse de la nature du désir et de l'espérance, peut nous permettre de découvrir une sorte de compatibilité structurelle et de correspondance théologique entre le désir (dimension anthropologique) et l'espérance (dimension théologique). En ces termes clés liés au désir et à l'espérance, nous définissons l'homme comme *homo desiderans*.

Le but de cet article est d'indiquer quelques domaines privilégiés de la pensée, dans lesquels le désir de Dieu (le désir divin dans l'homme) et l'espérance se rencontrent et où ils s'éclairent mutuellement et se renforcent l'un l'autre.

Le but de cet article est de tenter de montrer la possibilité d'un affranchissement de la fermeture dans la temporalité et de jeter les bases de la présence de Dieu d'un type nouveau (présence transcendante, ouverte à *transcendens*) dans le sillage de l'espérance surnaturelle, avec laquelle coïncide (correspond) la capacité à désirer incluse dans la nature humaine.

1. POINTS DE CONTACT ENTRE LE PHÉNOMÈNE DE L'ESPÉRANCE ET DU DÉSIR

Dans le domaine de l'espérance et du désir, dans la dimension du contenu du phénomène, nous rencontrons plusieurs caractéristiques convergentes, qui mettent en évidence leur pertinence et leur compatibilité.

1.1. Réaliste prémonition de données

Il convient d'emblée de constater que le réel n'équivaut pas à ce qui est accessible aux sens ou à ce qui est visible. En effet, ce qui n'est pas visible ni accessible aux sens existe aussi réellement. L'étendue de la signification du réel doit donc être maximale. En quelque sorte, on peut considérer le fait, que, grâce à l'espérance le désir demeure revêtu de l'incorruptibilité (1 Co 15, 53).

Afin de pouvoir naître chez l'homme, le désir, en tant qu'une structure tendant vers le désirable, ce désir doit d'abord être possible à atteindre, il doit ensuite être réel, et enfin, il doit être nécessaire. Cela fonde le réalisme, la qualité et la portée du désir⁴. Le désir fait ressortir l'existence, il la souligne comme désirable.

⁴ Certes, il est possible que l'existence soit donnée (sur-donné) par le désir seul (sans rapport), mais alors elle est illusoire (*phantasma*).

Le désir travaille sur ces trois accords. Ce qui est désirable dans sa forme originelle est donné dans un pressentiment, dans un ravissement confus, dans un éclair d'intuition. Le désir se réveille dans un mouvement, qui se produit vis-à-vis de l'existant. Cela justifie la dimension importante de mouvement en toute réalité, et permet de réaliser également une présence éveillée par une autre présence (par exemple, dans le sens théologique, Dieu éveille l'homme à une réponse de la foi).

Ce qui est présent apparaît d'abord comme possible (pressenti, espéré bien qu'inconnu) ; ensuite certain (réel – et par conséquent fortement désiré) ; enfin, au terme du développement du désir – comme nécessaire (quelque chose sans quoi il est impossible de vivre). Parfois, surtout dans la mystique, nous avons affaire à l'agonie de l'existence ou à la mort de l'amour, où l'expérience de la liberté conduit l'homme bien au-delà du sens de sa propre identité et du lien à la temporalité, de sorte que nous avons affaire à l'existence transcendante à l'état pur.

Au sens religieux, nous avons affaire à des éclairs de la présence de Dieu dans la création (*vestigium, topos, forma*), qui conduisent à la conscientisation du domaine divin (de *invisibilia* – expression précise dans l'épître aux Romains 1, 20), ensuite ils prennent la forme d'un reflet (en grec *caractère*), qui laisse une trace dans les structures humaines et crée une tension croissante du désir. Il s'accroît sur la toile de fond de l'unité, autrement dit, l'homme ressent un besoin croissant d'unité avec le Désirable. La liberté est alors comprise comme l'aspiration de l'unité.

Dans la vie spirituelle, ce qui est désirable (Dieu) possède une nature différente, impossible à vérifier par celui qui désire (différenciation *secundum naturam*). La croissance du désir a pour effet principal l'irréductibilité, la différence inamovible, qui à la fois dynamise et anime ce même désir. Le désir tend vers une union totale (*unio, unitate spiritus*), et rencontre continuellement de manière nécessaire une différence (entre le Créateur et la créature), ce qui les fortifie davantage. Par conséquent, le Créateur et la créature ne se fondent jamais en un ; et la différence des natures joue ici un rôle dynamisant l'expérience⁵.

La différence est conscientisée à la jonction du désir et du désirable (de celui qui désire avec Celui qui est désiré (Désirable), mais elle les envoie à la périphérie, c'est-à-dire, elle montre en même temps, combien il manque encore pour arriver à l'union'. L'unité est donnée dans un aperçu d'une nouvelle non-satisfaction. Le désir apparaît dans une étendue infinie, il agit comme une pince ou un étau de plus en plus forts.

⁵ C'est pour cela peut-être que dans le bouddhisme « arrangement » avec le désir comme source de la souffrance ouvre un chemin à la possibilité de se dissiper dans le tout-unité.

L'inamovibilité des natures, divine et humaine, est en même temps un inextinguible *movens* pour le désir. L'unité enfin atteinte éveille le désir d'une unité encore plus grande et plus profonde. Elle suscite un nouveau désir et le renouvelle. Ceci s'applique en particulier à la vie éternelle en tant que dynamisme inépuisable du développement.

Dans la réalité spirituelle, le désir se réfère à l'invisible et, dans son essence, à l'immuable d'où l'expression précieuse de *immobilia* (He 12, 27). A ceci s'ajoute une autre différence, pas tellement ontologique, mais concernant la manière d'exister. Le désir, qui est intrinsèquement mouvement, tension rencontre un non-mouvement. L'Immuable ne peut pas être pris. C'est comme si l'on voulait essayer d'apercevoir quelque chose sur un mur parfaitement blanc, sans aucune texture ni ombre. Comme l'a noté à juste titre Gorgias dans : « Sur le non-être ou sur la nature » : « L'être n'est pas visible, s'il n'apparaît pas »⁶.

L'apparition – dans un sens théologique – est un langage riche de la révélation divine, à bien des égards (*multis modis*, He 1, 1), qui touchent et éveillent à divers niveaux. Nous pouvons le résumer en quelques contextes ou schémas théologiques : messager – plénitude, pressentiment – participation, avant-goût – disponibilité, désir – présence.

L'espérance et le désir peuvent être deux signes clairs montrant la voie de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. Présentons donc dans une phrase la formulation d'une symétrie théologique importante :

L'homme capte Dieu – dans l'espérance – Dieu capte l'homme.

La construction de la phrase n'est pas accidentelle, parce que dans le centre nous avons l'espérance, que Dieu encercle de deux côtés, tandis que l'homme est à la périphérie. Toutefois l'homme grâce au désir peut saisir Dieu dans l'espérance. De l'espoir on peut faire le point central des recherches et de la maturation religieuse. C'est la clé de notre pensée.

1.2. La réalité de l'ouverture

Le désir et l'espérance sont des façons de célébrer l'existence ouverte, c'est-à-dire celle qui dépasse ce qui est actuellement présent, et ils apportent la présence de ce qui est futur – de ce qui n'est pas encore présent complètement. Par ailleurs, ils échappent à la fermeture dans ce qui est présent maintenant, en fertilisant en quelque sorte notre maintenant par le levain du possible.

⁶ Selon : Z. NERCZUK, *Traktat „O niebycie” Gorgiasza z Leontinoi* [« Sur le non-être », Gorgias de Léontium], « Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria » année VI, nr 3 (23) 1997, p. 86.

Le désir et l'espérance de par leur nature vont au-delà de ce qui est donné ici-bas, et ils tendent vers l'a-u-delà. Cela signifie qu'ils échappent en quelque sorte au temps et à l'espace. Ceci s'applique en particulier à la pensée et plus encore à l'imagination, intégrée et habituée à un certain « cadre » de fonctionnement et au respect des limites. A la base de l'attitude du dépassement des frontières ne se trouve pas l'imprudence ou l'audace excessive, mais un certain concept de l'espérance, une sorte de conviction, que Dieu dans sa générosité, peut tout donner. L'espérance appelle à la toute-puissance de Dieu afin qu'il révèle sa grâce et sa magnanimité, en Lui laissant la mesure du don.

A l'origine se trouve donc une sorte de liberté, de libération, qui n'est pas seulement un simple tiraillement, mais un courage basé sur la confiance en Dieu. L'homme, grâce à l'espérance, n'est plus focalisé sur ses limites existentielles et les conditions de son existence, mais il commence à faire confiance aux capacités divines. Il confie son existence et son sort à la Passion de l'amour divin.

La clé en est l'abandon, qui est différent de la confiance (situation quand je confie quelque chose à quelqu'un qui a gagné ma confiance), c'est autre chose que le lâcher-prise (quand je m'abandonne à quelqu'un, par exemple, dans le mariage ou la consécration religieuse). L'abandon ne suppose pas les assurances précédentes, les confirmations ou les justifications rationnelles. L'abandon signifie tomber dans l'abîme de la foi et de l'espérance, sans point d'appui et ni confirmation (attitude d'Abraham qui fait confiance au Dieu de la promesse, bien que Celui-ci fasse tuer la promesse en Isaac).

C'est seulement à travers ce vol fou dans l'obscurité que s'ouvre l'abîme de l'espérance, mais non pas comme quelque chose de perdu, mais comme quelque chose de possible à obtenir. Ainsi l'élément du vide et de l'abîme, à la fois dans l'espérance et dans le désir, peut être trompeur. « L'attente » est la mesure à parcourir et non pas « à atteindre ». Une autre loi est à l'œuvre ici : plus je perds de stabilité de l'être et me libère de la peur qui gèle l'imagination religieuse, plus je peux être une existence transcendantale de façon pure. Toute apparition du concret (d'un désir concret, d'une espérance concrète) est un retour à l'enfermement dans la temporalité mesurable et spécifique. L'imagination doit être traitée non pas comme une structure esthétique, mais comme un courage du « possible ». Il ne s'agit pas de s'imaginer quelque chose, mais de donner la parole à l'impossible, de s'unir à l'impossible, par le lien de *unitas perfecta*, s'ouvrir à l'union avec Dieu. L'homme alors cesse de vivre au niveau de ses seules capacités mais permet et bâtit une nouvelle vie basée sur la possibilité divine.

Cette idée des possibilités divines soutient la foi en la toute-puissance de Dieu. Parce que Dieu est tout-puissant, tout est possible : « Aux hommes cela est impossible, mais non à Dieu ; car avec Dieu tout est possible » (Mc 10, 27).

La composition de l'existence possible introduit deux certitudes : celle de l'impossible dans le sens humain, et celle du possible dans le sens divin. Il ne s'agit pas d'une (certaine) possibilité ou même d'une possibilité inimaginable, mais il s'agit d'un « tout ». Tous deux, l'espérance et le désir, apportent la conviction que tout ce qui n'est pas, non seulement pourrait-être, mais est déjà. Le désir paraît donc comme une provocation amoureuse face à la toute-puissance de Dieu, face au « tout » de Dieu.

L'échappatoire à la fermeture dans la temporalité et l'ouverture au « tout » de Dieu – voyage théologal vers le nouveau, l'inconnu et l'imperceptible – sont en même temps perte d'identité, autrement dit, perte de la possibilité de définir, de saisir. Il se fait entendre ici la force de l'expression : « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va : c'est la même chose pour celui qui est né de l'Esprit » (Jn 3, 8). L'espérance et la promesse parlent d'elles-mêmes : je ne sais pas d'où, je ne sais pas comment, je ne sais pas où, je ne sais pas non plus vers où. « Je ne sais pas » n'est pas la mesure de l'ignorance, mais du respect vis-à-vis du mystère. Tous les critères traditionnels de la pensée philosophique sont mis en cause ici. Nous pouvons parler de la dynamique à l'état pur. L'existence transcendante, fondée sur l'espérance et le désir, vient et va « on ne sait pas où » : *nunc* a bien échappé, *ad quem* également. *Homo desiderans*, bien qu'il soit indécis, est néanmoins certainement plus vrai en tant que homme.

L'échappatoire ne se réfère pas seulement à une catégorie, à un concept, à un terme, à des formulations de notions et de mots, mais aussi l'homme est considéré comme une existence qui tend beaucoup plus à ce qui est réalisable ou déjà réalisé. Son *identitas* réside cependant dans le fait qu'il est celui qui n'est pas encore. Son « est » réside principalement dans l'espérance et le désir, il est, en quelque sorte, avant lui. Mais cette possibilité d'être plus pleinement n'est pas une chimère ou un échec. Il est dans la plénitude d'espérance.

Pour l'identité de l'*homo desiderans*, ce que l'homme a déjà saisi de lui-même et ce qu'il a déjà atteint n'est pas important, mais l'est ce qu'il n'a pas encore découvert et qui demeure dans le secret. Cela s'opère selon les paroles de St. Jean : « dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (1 Jn 3, 2). La caractéristique dominante dans la vie de l'*homo desiderans* est ce qui n'est pas encore. Le mot grec *phanereoo* employé ici, en effet, signifie « rendre visible », donc : ce que nous allons devenir n'est pas encore visible.

Par conséquent, l'anthropologie proposée ne traite pas de ce que l'homme a déjà parcouru, de qui il a été dans le passé, de ce qu'il sait à propos de lui-même ou de son présent (par exemple : dans un sens archéologique et psychologique), mais l'accent est de manière décisive mis sur l'avenir, sur *futurum*.

Elle apparaît comme le possible. Ce possible s'applique à la grâce, à la portée de l'amour de Dieu et à son plan de création. Le possible est illimité dans le don.

Pourtant ceci existe comme voilé. L'espérance ne rend pas plus visible, mais élargit le champ sombre d'être. Bien qu'elle se révèle, elle ne rend pas plus clair. Il s'agit plutôt d'un pressentiment du possible.

L'homme, vivant du désir de Dieu, échappe à la temporalité par immersion dans la possibilité divine, et non pas par le comportement d'évasion. Le monde de Dieu devient tellement réaliste et digne d'actions, que l'homme est prêt à abandonner la temporalité pour participer au monde divin, il est prêt à revivre (NDT : sens littéral : habiter à nouveau). Cela rappelle le départ au large : *duc in altum*. C'est l'existence d'une certaine manière inconcevable, irréductible aux critères conventionnels, et en même temps profondément inquiétante. Cela engendre la tentation de mettre fin à son sort dans une approche codifiée, mais il échappe toujours parce qu'il est ouvert et en mouvement permanent.

Homo desiderans a également échappé au terme, à la fin. Il confirme sa transcendence dans un désir renouvelable, par rapport à tout ce qui est fini, et surtout, par rapport à tout ce qui a son terme (*ad quem*). Le désir est régi par le pressentiment du plus ou du davantage. Cela ne peut pas se limiter à ce qui est seulement plus grand, mais il s'agit d'un ensemble (pré-tensio), dans un sens fidèle, une aspiration permanente à une ouverture de plus dans le mystère. Dans ce sens le désir et l'espérance « vivent à la frontière », dans des séquences consécutives des ouvertures et des accomplissements possibles, mais l'accomplissement ultérieur consiste seulement à se tenir sur le seuil d'une nouvelle ouverture. Ils peuvent donc être formulés ainsi, car il s'agit ici d'une promesse d'entrée (He 4, 1).

En ce sens, le désir de Dieu dans l'homme est éternel, et Il confirme cela dans l'infini des apparitions amoureuses, autrement dit, dans le non-épuisement du *nouveau*. Au cœur du désir se trouve l'immensité, l'incapacité à la compréhension de l'ensemble. Tant que le désir sera le désir de quelque chose, il va concerner, il ne révélera pas sa vraie nature, dont l'ensemble fait référence non seulement à la plénitude de l'humanité, à la plénitude en Dieu, mais aussi à Dieu dans la plénitude.

1.3. L'apprivoisement de l'impossible

Pour révéler le phénomène du désir et de l'espoir surnaturel, leur noyau théologique, il convient de formuler l'opinion que l'accessibilité de l'impossible se produit 'à la fois dans le désir et dans l'espérance.

L'impossibilité est classée comme une catégorie « hors de portée », au-delà des actuelles capacités humaines. L'impossible adresse dans l'espérance un « oui » mystérieux à l'homme. Il éveille le désir adéquat.

Le contenu théologique de cela peut constituer la grâce du salut, la grâce du contact direct et efficace avec Dieu, laquelle, avant d'entamer l'œuvre de la rédemption était au-delà de la portée de l'homme. C'est dans la grâce et par la grâce que cette possibilité a été non seulement offerte, mais aussi le Dieu fidèle ne la refuse à personne.

Cependant, il nous faut à ce stade faire la distinction entre deux choses : une chose est la capacité, (car, par exemple, elle est inconsciente) et autre chose est l'entrée dans les mécanismes dynamisants.

Comme illustration, on pourrait citer l'état d'esprit de Sainte Thérèse de Lisieux, qui pas tellement suscitait, mais plutôt pressentait l'éveil de l'impossible et elle formulait ses désirs comme *infinis*. Ses confesseurs la réprimandaient en lui demandant de les identifier plutôt comme *immenses*, car le premier était considéré comme divin par excellence. Mais Thérèse était fidèle au plan de Dieu et à l'envergure de ses désirs (cf. Ms C 22 r, Po 23).

L'espérance laisse une marque (*signum*). Cette marque la plus typique dans l'homme est le désir lui-même. Il apparaît comme la possibilité d'un être inépuisable dans son essence et dans ses méthodes, et dans l'inépuisable en termes de promesse.

Ces deux valeurs sont liées par l'état heureux : d'une part, la possibilité d'être heureux, et d'autre part, la promesse, qui donne à cet être une dimension maximale.

2. VERS L'APPROFONDISSEMENT DE L'INTELLIGENCE DU DÉSIR DANS LE CHAMP DE L'ESPÉRANCE

Le thème du lien entre le désir et l'espérance exige un approfondissement de leur signification spécifique dans la sphère sémantique et théologique. Mais d'abord, indiquons certains contextes réducteurs ou limitant l'importance des questions présentées.

2.1. L'adoption d'une perspective adéquate en termes de méthodologie

Puisque qu'on ne peut pas définir le *futurum* de manière concrète, le discours sur le thème du désir et de l'espérance peut rencontrer une difficulté – appelons-la – réductrice. Cette difficulté apparaît dans le domaine de la conscience cognitive en tant que sa déformation ainsi que dans le domaine du sujet de la

connaissance. Cela implique des conséquences épistémologiques, que nous allons indiquer.

La déformation cause, comme l'a nommée à juste titre l'Auteur de la Lettre aux Hébreux, la tromperie du péché (*fallacia peccati*, He 3, 13).

Est introduite alors une autre espérance ou une autre promesse, dépouillée et limitée par l'imagination humaine, en un mot fondée « sur les éléments du monde et non sur le Christ » (Col 2, 8). Afin d'expliquer la portée de la déformation, rappelons-nous la scène de l'Eden. Nous sommes témoins de quelle manière la tentation, à travers les mots empoisonnés du serpent, a fait qu'Eve a perçu la réalité d'une manière différente. L'arbre du bien et du mal est devenu autre dans sa conscience. « La femme vit que le fruit de l'arbre était bon à manger, agréable à voir, et très utile pour acquérir la sagesse. Elle prit de son fruit, elle en mangea et en donna également à son mari qui était avec elle, et il en mangea » (Gn 3 : 6). Avant le dialogue de la tentation elle ne l'apercevait pas⁷. À la lumière de la tentation, il s'opère une déformation, voire une désorientation cognitive, de sorte que l'homme n'arrive pas à la certitude à propos de ce qu'il percevait. Une déformation figée (durable) devient un moyen permanent de connaissance, d'accès ou bien d'ouverture, étant par conséquent faussée à la source. Il est crucial, par exemple, du point de vue de la philosophie phénoménologique, qui propose l'approche sans hypothèse de ce qui est perçu. Mais il faut comprendre qu'il n'est pas suffisant de purifier la conscience. Il se peut que la conscience elle-même soit tellement corrompue qu'elle rend impossible l'accès à la vérité de l'objet.

Ici, pour avoir accès à la vérité, la seule réduction phénoménologique ne suffit pas. Il faut aller plus loin et retrouver une conscience saine. Tout comme il ne suffit pas de laver une pomme, si elle est pourrie à l'intérieur. Dans notre cas, la fausse conception de la réalité engendre une fausse espérance et déforme l'espace des attentes. Il semble que l'ignorance de la conscience défectueuse constitue une sérieuse limite.

Une autre limite est le rétrécissement de ce qui connaissable à ici-bas et maintenant. Ce qui est présent, disponible, peut devenir un piège pour l'homme, parce qu'il rétrécit la réalité à : l'ici-bas. L'homme, en entrant en relation avec le présent, peut céder à une tentation puissante, que seulement ce qui est présent présentement, épuise la réalité. Il ne permet pas (c'est typique, par exemple, pour l'empirisme), qu'il y ait quelque chose au-delà de : l'ici-bas présent. Par conséquent, il se produit une réduction à ce qui

⁷ Le mensonge du péché peut-être aussi un sujet épistémologique intéressant, car le péché déforme la conscience, si précieuse par exemple chez les phénoménologues, qui prennent souci d'un esprit méthodiquement pur, qui n'est pas alourdi par les hypothèses ou les préjugés. Dans l'accès à la vérité il faudrait considérer également la liberté vis-à-vis du péché.

est disponible actuellement. Autre, même s'il existait, il n'est pas pris en compte, il n'est pas conscient. La réduction peut être parfois forcée, voire agressive, marginalisant, jugulant, excluant ce qui est absent. Elle est en effet le refus de la présence, par exemple, à l'invisible. Malheureusement, l'invalidation de l'absent de manière visible cause trop souvent l'invalidation de celui qui connaît.

Ce qui est à la base d'une telle approche réside dans l'homme lui-même, car la manière de la présence détermine la manière de l'accès. La présence concentrée uniquement sur ce qui est accessible, matériel, sensible rétrécit ce qu'on peut apercevoir et concevoir.

Au sens théologique nous pouvons appeler cette déformation de la conscience et la limite dans la sphère de l'interprétation de la réalité, l'homme psychique au sens défini par Saint-Paul. Il a accès (aussi dans le pressentiment) uniquement à ce qui est sensible, alors que l'homme spirituel, accède à ce qui est spirituel. Saint Paul affirme : « L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est par L'Esprit qu'on en juge » (1 Co 2, 14). Dans le texte cité ici, nous pouvons souligner quatre expressions importantes : il n'accueille pas, il refuse la gravité des choses, il ne peut pas connaître, il ne peut pas bien discerner, juger. Il est donc question d'une sorte de défaillance, par exemple, à l'égard de l'intentionnalité dans la phénoménologie.

Saint Jean de la Croix attire l'attention sur une vérité cruciale pour nos considérations. Citons un passage important sur les avantages spirituels de la *Montée du Carmel* :

« [...] Le détachement des objets terrestres donne de ces objets mêmes une connaissance plus claire, qui permet d'en bien juger tant naturellement que surnaturellement. Enfin, il met à même d'en jouir d'une manière tout autre que ne le fait celui qui y est attaché. L'homme détaché a sur celui qui ne l'est pas de manifestes supériorités. Il goûte les choses terrestres selon ce qu'ils ont de véritable ; l'autre, selon ce qu'ils ont de mensonger ; le premier, selon ce qu'ils ont de meilleur ; l'autre, selon ce qu'ils ont de pire ; le premier les juge selon la substance, le second, en y attachant ses sens, les juge selon l'accident. Les sens, en effet, ne peuvent atteindre et pénétrer que l'accident ; l'esprit, au contraire, dépassant les nuages de l'accident, pénètre la vérité et la valeur des choses, ce qui est son objet propre » (MC III, 20, 2).

Deux affirmations importantes : l'homme psychique n'a pas accès à la substance, mais uniquement aux manifestations (accidents). Son esprit vit et travaille dans le domaine des catégories secondaires. Par conséquent, il n'a accès

qu'au mensonge dans les choses. Dans ce cas, par exemple, la phénoménologie n'a plus de raison d'être, car elle s'occupe de l'errance des manifestations et non pas de la substance des choses.

La deuxième affirmation met en évidence que seul un homme vrai a accès à la vérité. L'hypocrisie à un certain niveau, engendre naturellement l'hypocrisie, et la voie de la philosophie – de l'amour de la vérité ou de la sagesse – est privée d'un élément essentiel et n'est pas efficace. L'amour de la vérité s'oppose à l'amour de l'obscurité.

Un autre élément cognitif important est la façon dont apparaît la réalité. Il est absolument nécessaire de distinguer la réalité de quelque chose (substance) et la façon d'accéder, d'apparaître. La réalité beaucoup plus riche, ne peut apparaître uniquement dans une certaine mesure, dans une certaine phase, dans certaines conditions ou de façon fragmentaire. Ces conditions s'appliquent également aux mesures de purification des structures cognitives.

Certes, ce qui est présent, n'épuise pas la réalité à celui qui tend à connaître. Et à juste titre, l'espérance et le désir, exigent une extension importante de la perspective de ce qui n'est pas encore disponible ici et maintenant. Ils ne sont pas seulement absents ou indisponibles, mais comme l'affirme la foi, l'accessibilité totale vis-à-vis de la réalité est possible non ici et maintenant, mais après la mort, ou plus précisément encore – dans la vie libérée de la mort.

Pour parler plus librement de l'espoir et du désir, il faut présupposer la présence de quelque chose, qui n'a pas été encore réalisé, de ce qui est déjà dans un certain sens « prêt » (cf. Mt 22, 8), mais qui attend encore d'accueillir une réalité méconnue et à présent inaccessible dont l'homme peut être partie prenante. En bref, cela nécessite une ouverture épistémologique.

La guérison de la conscience cognitive, permettant d'embrasser la réalité et de la pénétrer au plus profond ainsi que de renouveler la conscience elle-même, n'est pas à la portée des possibilités humaines. Elle exige l'intervention de Dieu. Dans le cadre des nuits obscures se produit un subtil élargissement des possibilités d'une meilleure compréhension de la réalité, d'une vision plus globale, ce qui élargit également l'accès à la vérité elle-même.

Il s'ensuit donc qu'on ne peut pas avoir accès à la véritable espérance en professant des espoirs accidentels, occasionnels, étroits et qui dissipent la force du désir.

Ces derniers espoirs soutiennent par exemple l'illusion d'une plénitude occasionnelle. Ils sont l'axe de la société de consommation et de sa base philosophique. Dans le maintenant comblé, dans le moi comblé, il n'y a plus de désir et le fonctionnement se limite à saisir l'occasion selon la maxime de

Horace *carpe diem*⁸. Ainsi meurt l'importance du désir de Dieu dans l'espérance surnaturelle.

A présent, nous allons exposer quelques lieux théologiques privilégiés, où l'espérance et le désir, peuvent se rencontrer et se renforcer mutuellement de façon particulière.

2.2. Les prémices du Mystère

La façon la plus forte et la plus inspirante où l'espérance et le désir se rencontrent se trouve dans le mystère. *Sui generis* de l'espérance et du désir est d'atteindre l'inaccessible, l'impossible, le mystérieux.

Le contenu de l'espérance et du désir est la Vie (éternelle) elle-même ; ils veulent saisir la Source dans son sans-forme. L'objet de l'espérance est ce qui n'est pas encore réalisé, (mais possible à parcourir, à vivre, à exister), c'est-à-dire, la possibilité divine inépuisable de vie dans toutes ses manifestations.

L'espérance et le désir ne sont pas seulement un pressentiment de la présence de quelque chose. Il faut les comprendre davantage dans le sens de frayer un passage l'épée à la main (tracement d'un chemin). Nous commençons par ce qui est accessible pour nous immerger ensuite dans la possibilité d'existence inépuisable dans sa forme et dans son contenu.

Grace à cela le pressentiment de plénitude (*intuitio*) atteint son apogée dans l'espérance, car il veut tout embrasser ce qui est prévisible et ce qui est imprévisible.

Pour découvrir la réalité vibrante de la vie de Dieu et de son Inhabitation, qui sont embrassées par le mystère (c'est-à-dire, elles ne sont pas accessibles de façon directe), il convient de noter d'abord la dissimulation divine.

En pensant à quelque chose avec espérance, en le désirant, l'homme éprouve en même temps l'absence de ce qu'il espère. Cependant, le vide n'est pas associé à l'absence de quelque chose, mais plutôt à son inaccessibilité. Le terme le plus approprié de l'espérance serait que l'espérance dissimule : elle se dissimule elle-même et en elle-même. Elle n'est pas facilement accessible comme un produit à la portée de la main. Elle cache son décisif et inépuisable *est*, enraciné en Je Suis de Dieu et permet la manifestation de la plénitude de l'être. Dans l'espérance, Dieu se cache dans sa plénitude. L'espérance est la forme, la façon divine de se rendre proche de l'homme. Elle est plénitude de Dieu.

⁸ Dans l'*Ode* de Horace les mots suivants sont importants : « Ne cherche pas à connaître, il est défendu de le savoir, quelle destinée nous ont faite les Dieux / [...] Pendant que nous parlons, le temps jaloux s'enfuit. Cueille le jour, et ne crois pas au lendemain » (*Ode XI*, http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/horace_OdesI/lecture/11.htm [19.03.2015]).

La Bible évoque deux métaphores en rapport avec l'espérance : l'ancre de l'âme, et le voile (cf. He 6, 19). L'ancre (littéralement : 'une ancre solide') va au-delà du voile (*interiora velaminis*). La dissimulation dans l'espérance est quelque chose de primordial, elle rend le contenu de l'espérance inaccessible aux sens et au mode temporel de l'existence. Le désir étant l'ancre jeté dans un autre monde, donne à l'homme un ancrage. L'ancrage ajoute en même temps une certitude au désir. Cet ancrage est achevé plus tard dans l'habitation.

Le voile de l'espérance est une sorte de mise face à un mur, en présence du *non apparentium* : quelque chose, qui n'apparaît pas seul, mais permet de s'approcher et donne accès (*accessum*). Le mot accès semble être crucial ici. Il s'agit d'un accès confiant et audacieux. Il est offert uniquement dans le Christ.

Malgré le voile, la promesse accordée dans l'espérance agit. Elle est cachée dans le Christ et elle agit en Lui. Nous n'avons accès à l'espérance que par le Christ et plus précisément par son désir. Ce type d'accès (*accessum*) permet à l'espérance d'être inébranlable (cf. construire sur le roc), et au désir de se couler dans le « J'ai soif » du Christ (Jn 19, 28). Le désir du divin est alors alimenté par le désir de Dieu. Dieu revêt l'homme de sa présence.

L'espoir apparaît alors comme enrichissement en Dieu, intensification de l'être (une sorte de densité de l'existence dans l'espérance), vigueur de la vie divine. Le sens divin comble les structures humaines. Ceci est incomparable à toute autre sorte de l'expérience humaine dans l'état actuel de l'existence.

La réalité accessible nous parle de Dieu, elle se réfère à Dieu, et pour cela elle éveille la conscience de sa présence. Elle fait référence au Créateur, elle est sa trace, son symbole, ou plus précisément son signe avant-coureur.

Le signe avant-coureur possède cette caractéristique, qu'il réalise une certaine réalité. Tout d'abord, qu'elle soit possible, qu'elle existe vraiment, et ensuite, qu'elle puisse être accessible.

L'espérance est en soi si puissante, car elle annonce la plénitude : sa propre plénitude, ce qui veut dire la plénitude de l'espérance et la plénitude de l'attendu. Elle annonce une rencontre et elle est déjà une rencontre dans la potentielle plénitude.

Le signe avant-coureur est au sens propre une manifestation du Divin. Il remue l'intérieur, pousse à tourner la tête et à chercher du regard tout autour un autre type de présence (par exemple : spirituel) et à envisager une autre dimension de la vie. Le signe avant-coureur suscite à la fois l'espérance et le désir.

Grâce à cela il découvre son maintenant de façon différente. C'est le seul moyen d'accéder à la vie, d'offrir la vie par Dieu. L'homme grâce au maintenant a également accès à la réalité, mais aussi à la promesse. Le temps, autrement dit, le mode de donner, à la lumière de la promesse cesse d'être

aléatoire, fragmentaire, chaotique et absurde, mais il devient de plus en plus, dans la conscience, un temps minutieusement préparé par Dieu, un temps unique. Et par conséquent un temps, qu'on ne peut pas perdre.

2.3. Le Semeron de la promesse

L'espérance et le désir se rencontrent de la façon la plus intense dans la promesse.

L'espérance ne concerne pas ce qui est attendu mais, mais ce qui est promis. Elle est donnée dans la promesse. L'espérance est l'activité de la promesse de Dieu, qui est déjà à l'œuvre.

Souvent, l'«attendu» est confondu avec l'avenir (dimension temporelle), ce qui indique l'absence de quelque chose. L'espérance n'est pas seulement ce qui précède le présent, ni ce qui, d'une certaine façon, vient ou doit venir, ni ce qui est prévu. Tout cela est la somme de tous les imaginaires humains, liées à notre (définie, c'est à dire fermée) attente.

Il existe une différence fondamentale entre ce que l'homme attend, et ce qui est promis par Dieu. Pour l'espérance surnaturelle cette distinction est essentielle, parce que l'espérance est dans son essence divine. Selon la définition l'espérance est imprévisible, dans le sens où nous ne savons pas de quoi nous parlons : ni l'œil, ni l'oreille, ni le cœur ne peuvent saisir ce qui est préparé. L'essence même de l'espérance est ce qui est préparé par Dieu. C'est œuvre de Dieu, sur laquelle l'homme n'a aucune influence, c'est un pur don de Dieu.

La promesse est l'essence même de l'espérance. C'est la réalité promise dont le «contenu» est la vie de Dieu lui-même, et non une sorte d'extension anthropologique de la temporalité. Malheureusement, nous n'avons pas de moyen approprié pour élaborer un langage qui permettrait de s'en rapprocher. La promesse est déjà prête, elle est pleine de vie, surabondante. Mais en même temps elle n'est pas encore fermée complètement, elle est en attente de l'homme. C'est une attente de Dieu. Le contenu de l'espérance théologique est également l'attente de Dieu.

Le contenu de la promesse examinée du côté de la nature du désir est l'égalisation dans l'amour, la victoire sur la différence. Le désir tend vers la diversité la plus forte, car là il rencontre la plus grande promesse. Il rencontre une réalité d'une autre sorte (celle de Dieu) et affronte cette dissemblance. Il se bat comme Jacob pour la bénédiction, luttant contre Dieu ; il est comme Israël. Grâce à la promesse, le désir n'est pas seulement dynamique, mais il est aussi combatif.

La promesse, quand elle est humblement acceptée et placée au centre de la vie, l'oriente d'une manière nouvelle, de telle façon qu'elle acquiert non seulement un nouveau contenu, mais aussi de nouvelles proportions. La promesse

acceptée et assimilée, prise au sérieux, et non pas seulement comme une hypothèse possible, travaille au-dedans du sens même de la vie. Elle emplit cette vie d'elle-même et modifie les proportions dans l'ouverture. La promesse se rend présente dans l'homme et en même temps elle rend l'homme présent en elle-même.

Bien qu'elle soit spécifiquement située, elle n'est pas un rajout à la vie, mais elle en est la partie la plus essentielle.

La promesse n'offre pas l'égalité, mais elle offre un don merveilleux de la simultanéité, d'harmonisation du maintenant de Dieu avec le maintenant de l'homme. Nous appelons cela l'éternité. C'est un miracle de la synchronisation divine.

La promesse permet de gagner du temps, comme s'il était le sien propre, épris de l'amour de Dieu et ouvert à Lui. La promesse permet d'approvoiser à nouveau le maintenant. Il ne peut plus être indésirable, abandonné ou rejeté, en un mot : perdu à cause d'un cheminement dans un temps alternatif.

En ce maintenant, marqué par la promesse, en quelque sorte la présence se condense davantage. La présence est la mesure de localisation dans le temps. Dans mon maintenant je *suis*. Par conséquent, un maintenant peut être vide, l'autre savoureux, plein de présence. Dans mon maintenant, je peux commencer à vivre et à toucher les profondeurs. La présence est la mesure de notre être.

L'opposé de la présence est la non-présence, l'entrée dans le passé ou dans l'avenir.

Dieu détermine le temps pour la promesse : Il désigne « à nouveau un certain jour – 'aujourd'hui' » (He 4, 7). Ce jour-là, le présent (lat. *hodie*, gr. *semeron*), est différent du *nunc* et *hemera*. Ces derniers non seulement sont marqués par la temporalité et l'histoire, mais ils y restent enfermés.

« L'aujourd'hui » de la promesse prend la forme de l'heure du Christ, qui vient et naît pour cette heure (cf. Jn 12, 27). L'espérance offre le caractère exceptionnel du temps, le désir l'accomplit. L'espérance est l'activité de la promesse de Dieu, qui agit déjà.

Nous ne pouvons pas non plus nous prononcer sur le contenu de l'espérance à cause d'une autre raison : elle est toujours nouvelle. Le *novum* rend obsolète toute détermination et l'appellation. Dans une autre tentative de ce type elle est déjà différente. Elle exige donc, dans ce sens-là, un nouvel acte de désir. Par conséquent, le désir, dans l'espoir ne se repose pas. Il est, dans un certain sens, *illimitatum*, inépuisable. L'espérance ne permet pas au désir d'expirer.

Le désir qui naît par rapport à l'espérance s'ouvre à elle, s'oriente vers elle et essaie de la saisir. Nous trouvons cette expression significative dans l'Épître aux Hébreux qui nous encourage à « ...saisir fortement l'espérance qui nous est

offerte » (He 6, 18). Dans le texte original, l'expression grecque *krateo* mérite notre attention particulière, car elle suggère de façon forte une sorte de ravissement, comme si c'était une avide morsure. Le désir est capable de s'accrocher fermement à la promesse et résister à l'intensité de la temporalité, qui veut la lui ravir.

L'espérance et le désir à la fois changent le contenu de l'expérience « maintenant » (*nunc*, dimension temporelle) et de l'existence (dimension de la présence). Parmi eux l'immédiateté révèle son sens : l'immédiateté donnée comme 'aujourd'hui', l'immédiateté donnée dans l'espérance. Ils sont unis par le désir qui provient du « maintenant », mais en même temps *s'étire* et s'installe au but. Le désir est une sorte de pont qui relie l'établissement dans le temps et l'établissement dans la finalité des choses. Le désir en ce sens tend à un apaisement (au sens des platoniciens), pas parce qu'il expire mais parce qu'il s'installe dans son but, dans *ad quem*. Le *hic et nunc* (ici et maintenant), devrait être complété par *ibi et post* (là-bas et après).

Le désir et l'espérance en un certain sens ne consentent pas à ce qui est, mais ils apportent un *enrichissement* de l'être, ils l'exigent. Ils apportent un autre type de durée dans le *maintenant* historique. Grâce à cela l'existence s'étend et devient de plus en plus durable en soi. Dans les profondeurs de l'espérance (de la promesse) travaille la fiabilité (cf. Si 49, 10).

Le désir naît dans « ce qui est », dans le mode actuel de vie (*modi essendi*), mais il atteint et se s'achève dans ce qui n'est pas encore (*modi desiderandi*).

Tout d'abord, ils portent atteinte à la stabilité « ontologique » en introduisant la dynamique de ce qui n'existe pas encore, et plus précisément de ce qui n'est pas entièrement accessible. Ensuite, ils révèlent la structure de la personne, de son existence qui ne peut être arrêtée et définitivement accomplie. L'homme grandit dans le désir ainsi que dans l'espérance. En effet, la dynamique comprise dans la réalité se superpose et s'harmonise avec la possibilité d'être dans le désir et l'espérance, mais se fait jour en même temps une sorte de continuité.

L'espérance n'est pas seulement une dominante de l'avenir. Elle apparaît dans le contexte de ce que Dieu a dit à propos de Lui-même, de la réalité, de ce qu'il a dit à propos de l'espérance et du futur qui est à venir.

Pour cette raison l'espérance est de fait la célébration de la possibilité divine. Elle se manifeste par la possibilité d'accéder, d'acquérir, de participer, de goûter, de s'unir.

C'est pour cela, que l'espérance peut avoir la forme de réalisation, d'embrasement ou bien d'anastomose.

Compte tenu la possibilité divine elle apparaît comme un concept pré-anticipé.

L'espérance, grâce à la promesse, apporte la certitude car elle se base sur la plus haute crédibilité de Dieu, une crédibilité absolue, une vérité inconditionnée. Aujourd'hui, l'homme ne fait confiance qu'à ses sens et à son expérience, et ceci n'est pas seulement insuffisant, mais aussi trompeur.

La promesse introduit l'immédiateté d'accès et l'immédiateté d'appui sur Dieu (uniquement sur Dieu).

La promesse de Dieu existe au-delà de la connaissance et de la perspicacité. Elle existe dans la dimension divine. L'espérance est complète et directement donnée, embrassant la promesse de façon « directe ». Elle est au-delà des concepts. Le texte-clé concernant l'espérance de l'avenir : « ... ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2, 9) est significatif. Ni l'œil – qui se situe au-delà de la sensualité, ni le cœur – se situant au-delà de l'intuition.

L'accès à la promesse n'est pas intellectuel, il est dans un humble accueil. La promesse exige la confiance. C'est une question d'attitude, qui peut être même contre toute espérance, ce qui peut l'exclure du cadre des possibilités humaines. Cette confiance en la promesse de Dieu peut aller à l'encontre de l'histoire, c'est-à-dire, à l'encontre de tous les faits ou critères accessibles et admis qui excluent la solution donnée. Par exemple, Marie, après la mort du Christ a été accompagnée par l'assurance de l'accomplissement de la Parole de Dieu donnée par l'ange à l'Annonciation, malgré le fait que Jésus était réellement mort.

2.4. L'espérance et le désir comme mode d'inhabitation

Traditionnellement l'espérance est liée au désir. Par exemple, en prenant le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, nous lisons :

« L'espérance est la vertu théologale par laquelle nous désirons le Royaume de Cieux comme notre bonheur et la vie éternelle, en mettant notre confiance dans les promesses du Christ et en ne s'appuyant pas sur nos propres forces, mais sur la grâce de l'Esprit Saint » (CEC 1817).

La structure de la définition révèle le lien suivant : promesse – désir – confiance. Ceci doit être recouvert en quelque sorte sous une forme pure. C'est la raison pour laquelle il conviendrait d'affaiblir ou prendre de la distance par rapport à l'idée de propriété, qui « explique » traditionnellement l'espérance⁹.

⁹ Nous le trouvons par exemple chez A. TANQUEREY : « L'objet premier et essentiel de notre espérance, c'est Dieu lui-même en tant qu'il est notre béatitude, c'est Dieu éternellement possédé par la claire vision » (*Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris – Tournai – Rome 1925⁵, p. 748).

Etant donné que l'idée de posséder est aujourd'hui chargée d'avidité presque absolue, nous pouvons suggérer une idée plus appropriée – celle de l'inhabitation. Nous sommes invités par Dieu à habiter, car dans le ciel il y a beaucoup de demeures, et le Christ est allé nous préparer une place (Jn 14, 2). La plus grande capacité liée à l'inhabitation est l'art de demeurer. Dieu lui-même visite l'homme pour demeurer en lui (Jn 14, 23). La Vulgate emploie l'expression *mansiones*, qui est plus proche de – faire demeure.

L'espérance et le désir se rencontrent et se superposent le plus fortement dans l'idée du salut, qui est présentée dans la Bible comme l'idée de demeurer, elle est exprimée en ces mots : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père » (Jn 14, 2). L'objet de l'espérance et du désir est cette inhabitation perpétuelle.

Mais cette inhabitation doit être comprise personnellement. Parce que Dieu est une personne, donc le concept objectif de l'espérance (*rerum sperandarum*) est très pauvre, voire même avare.

L'espérance est pure grâce, elle est donc tout ce qui est divin et uniquement ce que Dieu accorde à l'homme. Elle n'est pas ce que l'homme possède déjà, ni ce qu'il peut posséder en germe, comme équipement de l'être.

L'espérance ne croît que dans la cessation de ce qui est disponible sous la forme de la temporalité. Elle aime la mort comme une porte de la promesse et de sa propre autoréalisation. Là, l'homme n'a plus rien à ajouter, plus rien à compléter ni à décorer, ni à enrichir. Il ne reste que Dieu avec ce qu'il a préparé. Et Il a préparé avant tout Lui-même. C'est donc dans l'espérance que l'homme s'apprête le mieux possible à la préparation de Dieu. L'expression littérale, afin que Dieu soit tout en tous est alors possible. C'est une sorte de «paquet» d'espérance.

Alors que pour la foi l'expression significative est que «Il est avant toutes choses, et tout subsiste en lui» (Col 1, 17), pour l'espérance, dans le même sillage, l'Ecriture Sainte nous offre les paroles : « Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 28). Par conséquent, l'amour « espère tout, supporte tout » (1 Co 13, 7).

2.5. L'espérance et le désir dans le contexte du don

L'inhabitation (demeure) est une façon de participer et non pas de posséder, dans le sens de disposer ou d'exercer le pouvoir « sur » un patrimoine. L'homme est invité / admis sur la base de la grâce et de la promesse auxquelles il permet de «travailler» en lui-même, dans l'espace de sa propre inhabitation.

La révélation nous convainc que nous sommes destinés à habiter dans la gloire. Un passage important de la lettre de saint Paul affirme :

« [...] ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude des frères ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés, ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (Rm 8, 29–30).

La structure du texte est très intéressante : discerné-prédestiné-appelé-justifié-glorifié.

L'essentiel de l'espérance est la voie définie par Dieu pour être connu et glorifié. Cela prend de l'élan lorsque nous nous rendons compte de la générosité illimitée de Dieu dans ses dons à l'homme. La générosité de Dieu (don) est un autre rendez-vous incontournable de ces deux valeurs en question.

Le don concerne la gloire en tant que plénitude du bonheur, plénitude d'être revêtu de Dieu, comme une participation à sa grandeur.

Le contexte théologique de l'espérance réalisée, du point de vue théologique, se complète dans l'Incarnation. Nous lisons chez Jean : « Le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous et nous avons vu sa gloire » (Jn 1, 14). Demeurer « parmi » (gr. *skenoo*) est la forme la plus belle et la plus féconde de la présence du divin dans l'humain. C'est là que réside la racine de l'espérance. L'espérance est la certitude de la présence, même si elle est directement inaccessible.

Un autre mot intéressant apparaît dans la définition de l'espérance : la certitude. L'expression traditionnelle : « L'espérance ne déçoit pas » en est imprégnée. L'espérance est la certitude du lieu, la certitude de l'inhabitation, la certitude du don. Le désespoir, contrairement à l'espérance, est la certitude du déracinement, de la dépossession, de la vie sans droit de retour.

Dans ce contexte, nous nous rendons compte que le désir apparaît en tant que la capacité et la compétence de demeurer dans la réalité. Il est non seulement enclin à la saisir et en prendre possession, mais il revendique la formation dans l'inhabitation. Le désir qui s'éveille et se met en route, en même temps communique, qu'il veut habiter quelque part, s'installer, s'unir à quelque chose.

L'espérance est une référence complète, elle contient, embrasse, non seulement un contenu concret, mais aussi sa situation (l'avenir) de telle manière qu'elle échappe au présent. Par conséquent, elle est donnée de façon sensiblement (cognitivement, épistémologiquement) vide, et va au-delà de *percipere* humain, de la possibilité d'un quelconque saisissement. Pour cette raison, elle existe comme attendue, elle ne peut être qu'un don. Mais étant don, elle exige aussi un don. Cela veut dire, qu'avec l'espérance on ne peut vivre qu'en étant dans le don.

Elle est accessible au désir, si lui aussi, est dans le don. Les mots du Christ nous éclairent beaucoup ici : « Si tu savais le don de Dieu, et qui est celui qui te

dit : ‘Donne-moi à boire’, c’est toi qui l’aurait prié, et il t’aurait donné de l’eau vive. [...] L’eau que je lui donnerai deviendra en lui source d’eau qui jaillissante en vie éternelle » (Jn 4, 10.14). L’espérance devient accessible quand le désir prend la forme d’une source jaillissante : elle n’attend plus, mais elle se réalise à travers le don, à travers la donation, le partage, dans ce jaillissement, comme *desiderium saliens*.

L’espérance est inscrite ainsi dans l’existence humaine comme l’ouverture de soi. Dans cette ouverture l’homme se rend compte qu’il existe non pas pour absorber, mais pour se livrer, se donner. Le désir fait de l’homme une existence jaillissante. Jaillissante d’espérance. Dans cette donation l’homme devient à la mesure de l’espérance.

L’espérance est une certitude de donation. Cela signifie que tout fonctionne dans l’optique du don. Dans l’espérance ceci se manifeste sous une forme pure comme donation. La substance de l’espérance dans cette dimension est la ‘donation’. Pour accueillir la réalité sous la forme, sous la personification du don, il faut nettoyer sa propre existence de la convoitise. L’espérance révèle son visage non seulement dans la gratuité mais se révèle surtout dans l’abnégation totale de tout dans la pureté du don. Si l’homme ose faire un don total de soi, tout revient comme un don, révélant la puissance et l’ampleur de l’espérance. C’est pourquoi saint Jean de la Croix est catégorique et radical dans son analyse du dépouillement (cf. MC III 2, 13 ; NO II 3, 3, 6, 1).

Il serait intéressant de poser la question de savoir si, dans l’espérance tout est déjà prêt, si elle-même est déjà prête ? Que pouvons-nous trouver dans l’espérance ? Nous trouvons en elle la prédisposition de Dieu et son attente. L’espérance dans ce sens se fait passage en deux sens : elle est la voie de l’homme vers Dieu et de Dieu vers l’homme. Elle est prête aussi dans un autre sens. Saint Pierre affirme : « à vous que, par la foi, la puissance de Dieu garde pour le salut prêt à se manifester au dernier moment » (1 P 1, 5). L’espérance est prête se révéler au temps dernier.

Dans l’espérance tout est embrassé, il existe comme embrassé. C’est comme un héritage à accepter. Une excellente idée se trouve dans l’Épître aux Hébreux : nous nous attendons à *meliora et viciniore* – quelque chose de meilleur et de plus proche (He 6, 9). Ajoutons : quelque chose de toujours meilleur et de toujours plus proche, de quelque chose qui est donné dans l’union avec Dieu. De plus, nous nous attendons à une meilleure espérance (*melioris spei*, He 7, 19). Notre foi abonde de l’espérance, elle est, dans le sens strict du mot : *fides sperandarum*.

Le contenu de l’espérance va au-delà de tout concept, de toute idée, de toute narration, exprimé par le mystérieux : « ce que l’œil n’a pas vu, ce que l’oreille n’a pas entendu, ce qui n’est pas monté au cœur de l’homme, tout ce que Dieu

a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2, 9). Le désir de participer à ce genre de réalité appelle en quelque sorte à la générosité de Dieu. En ce sens, il brise toute mesure de satisfaction, car il souhaite être à la mesure de la magnanimité de Dieu. En lui-même, il ne prétend pas être limité. Il apparaît en trouvert, non seulement parce qu'il s'ouvre à la réalité promise, mais il veut en quelque sorte lui ressembler.

Nous avons présenté quatre domaines de la pensée théologique : mystère, promesse inhabitation et don, dans lesquelles le désir de Dieu et l'espérance surnaturelle se rencontrent et s'intensifient mutuellement. Ils exigent au même temps un certain élargissement ainsi que l'approfondissement de l'espace de vie, pas tellement par ce qui est attendu mais par ce qui est en réalité promis par Dieu. Cette clé permet non seulement de dévoiler de nouveaux domaines de l'humanité, par ailleurs inconnus et inexpérimentés et qui se révèlent beaucoup plus intenses que l'existence temporelle. Le désir pressent la possibilité de leur existence et l'espérance permet d'y participer à la manière de la foi.

La traduction du polonnais de Fryderyk Jaworski OCD

STRESZCZENIE

MARIAN ZAWADA OCD

Próba osadzenia pragnienia Boga w kontekście nadziei nadprzyrodzonej

Zagadnienie pragnienia uświadamia całościowo dynamiczny wymiar natury ludzkiej i wyraża istotny nurt życia duchowego, który ujawnia się na trzech poziomach: ontologicznym (przechodzenia z możliwości do aktu); potencjalności (poziom władz i możliwości dokonywania) oraz relacyjności (wychodzenie i dążenie ku czemuś). Dzięki temu można sformułować wizję antropologiczną w dynamicznym jej ujęciu.

Pragnienie może być rozumiane jako *locus theologicus*, gdy bierzemy pod uwagę obecność Boga i pragnienie kierowane ku Niemu. Pragnienie Boga oczyszcza struktury człowieka, czyniąc go jeszcze wyraźniej bytem transcendentnym. W dziedzinie duchowości, gdzie podstawy jej związane są z cnотami teologicznymi, najłatwiej dostrzec korelację pomiędzy pragnieniem i nadzieją teologiczną. Gdy uświadomimy sobie, że struktura pragnienia (element antropologiczny) odpowiada strukturze nadziei nadprzyrodzonej (element teologiczny), możemy wskazać na kilka istotnych punktów zbieżnych, w których pragnienie i nadzieja się spotykają i wzajemnie wzmacniają.

Z bardziej filozoficznego punktu widzenia fenomen pragnienia i nadziei spotykają się w rzeczywistości przedmiotów, które ujmują (np. realność nieba, realność zbawienia). Pragnienie i nadzieja dotyczą rzeczywistości realnej, choć jeszcze niewidocznej, danej w przeczuciu, które porusza pragnienie ku zjednoczeniu z Boską Realnością. Nieusuwalna różnica pomiędzy Stwórcą i stworzonym ciągle budzi, wzmacnia pragnienie oraz nadzieję pełniejszego poznania i zjednoczenia. W pragnieniu i nadziei przekracza się to, co aktualne i dostępne, by otworzyć się na to, co możliwe. Jednak nadzieja nadprzyrodzona posiada treść różną (wymiar Boski) od tego, czego człowiek się spodziewa (wymiar ludzki). Nadzieja rządzi się Boską hojnością i nie jest ograniczana ludzkim wyobrażeniem. Kluczem do nadziei jest „wszystko”, co może ofiarować w miłości Bóg. Ufność staje się drogą do pełni Boskiego daru, czyli daru niewyczerpanego. W tym sensie pragnienie i nadzieja sięgają zawsze „po nowe”, teraz jeszcze niedostępne, ale jednocześnie sięgają „poza granicę”. Nadzieja wyprowadza człowieka dzięki pragnieniu poza to, co dla niego jest dostępne.

Natomiast z teologicznego punktu widzenia pragnienie i nadzieja spotykają się najmocniej w następujących kategoriach: tajemnica, obietnica, dar. Dostęp do nich jest ograniczony ze względu na ludzką naturę (zawężony zmysłowo zakres poznawczy), a także zdeformowany przez grzech (deformacja świadomości i ograniczenie możliwości odczytywania prawdy w rzeczach), co należałoby uwzględnić jako zakres błędu w procesie konstytuowania metody ujmowania natury rzeczy. Błąd ten szczególnie dotyczy rzeczywistości danych w pragnieniu i w nadziei, które nie są dostępne ani zmysłowo, ani przystępne w ludzki sposób. Tajemnica najlepiej ujmuje rzeczywistość, która jest treścią pragnienia i nadziei, gdyż dana jest w sposób ukryty (niejawny) i bardziej jest przedmiotem przeczucia niż percepcyjnego ujęcia. Można to nazwać życiem pośród zwiastunów. Tajemnica zostaje ujęta przez Boga jako obietnica, czyli coś, co zostało przez Niego przygotowane, w czym może człowiek uczestniczyć. Obietnica zmienia stosunek do tego, co jest (*modi essendi*), gdyż osadza życie w tym, czego jeszcze nie ma (*modi desiderandi*). Ostatecznie pragnienie i nadzieja formułuje się jako sposób zamieszkania (por. J 14, 2. 23).

VARGHESE MALIAKKAL OCD

CARMELITE SPIRITUALITY IN THE CONTEMPORARY WORLD

The intent of this reflection about the Carmelite Spirituality in the contemporary world is to show that it is an attempt to live the Christian vocation in the path of love through the practice of theological virtues which is not in tune with the contemporary world of production and consumption, but at the same time can be accommodated without much difficulty due to the contemporary understanding of science. To the contemporary world of technology and production spirituality may seem to be unhinged and unrealistic. We would like to deal with the Carmelite spirituality and its vital importance in the contemporary world, in the context of doubt about the sustainability of the very possibility of a discourse on spirituality in the contemporary world which is dominated by consumerism and relativism. Consumerism is considered in this context because, in a consumerist society even religion has become a thing to be consumed. If spirituality and spiritual experience become something to be consumed, then they lose their mystery element and their lasting and transforming value and reduce spirituality to a thing which gives only a momentary satisfaction. In fact spirituality, as affirmed by St. Paul, is a “life in the Spirit”. The ultimate aim of this life in the spirit is union with God in Christ through the Holy Spirit. A consumerist approach to spirituality, in fact relativizes spirituality. When the transcendental and divine aspects which lead to transformation are forgotten, spirituality becomes one good among many others. The affirmation of Fiona Gardner, “living spirituality is not about being removed from life but about being able to live comfortably with uncertainty while engaging with life in a more creative and holistic way”¹ shows the pragmatic and reductive approach to spirituality.

¹ F. GARDNER, *Critical Spirituality: A Holistic Approach to Contemporary Practice*, Wey Court East 2011, p. 21.

But even in this way of understanding spirituality, the above mentioned qualities of spirituality, namely the mystery element, the lasting and transforming value are present. The mystery element is present because the ability of spirituality to help people to live comfortably is not fully explicable. By presenting spirituality as a mode of living comfortably, Fiona considers it as a lasting value in life. Besides this, spirituality is also transformative, because it helps one to be creative and holistic. What is not explicitly mentioned is the transcendental aspect which is in fact the very essence of spirituality.

This affirmation of mine has sense if we consider the fact that at the beginning of the new millennium, interest in spirituality remains remarkably high. This is evident from the increasing number of books written on spirituality, the ever growing popularity of courses on religion and spirituality, and from the growing number of business leaders recognizing the importance of spirituality in the boardroom and work site. Again it can be observed that more church members are seeking spiritual direction, medical professionals are increasingly aware of the power of prayer in the healing processes, scientists speak more readily about the mystery dimension of the universe.² Thus the dichotomy between the reality and mystery, what can be proved through demonstration and that which goes beyond any rational explanation, science and religion, seem to be crumbling. What is more important is the pragmatic aspect. This is evident in the steady increase of interest in exploring how to incorporate spirituality at work: both from those who have a religious affiliation and those who don't, but have a sense of the importance of the spiritual for themselves and/or their clients. In the west while the rate of attendance at most churches is in decline, interest in the spiritual seems to be increasing. Growth in interest in spirituality is very evident in many surveys conducted in different countries. According to the statistics in 2000, in the UK, 27 percent said they believed in a personal God, but only 8 percent called themselves atheists and nearly 70 percent classified themselves as spiritual as opposed to religious. In the United States it is reported that the national polls show that 40 percent report weekly attendance at church or synagogue, but nearly 95 percent of the US population answer yes to the question, "Do you believe in God?" and 66 percent say they agree or mostly agree with the statement, "Prayer is an important part of my daily life".³ There are many reasons for this change. People want to have a holistic approach to their lives, they want to give more importance to personal wellbeing and a sense for life than be carried away by the powerful current of materialism.

² Cf. J.J. BACIK, *Catholic Spirituality Its History and Challenge*, New Jersey 2002, p. 3.

³ F. GARDNER, *Critical Spirituality: A Holistic Approach to Contemporary Practice*, p. 7.

In our reflection on Carmelite Spirituality in the contemporary world, I would like to present Carmelite Spirituality against the background of post-modern society and post Einsteinian science. Let us try to see why these aspects are important.

POSTMODERNISM AND ITS VIRTUES

Even though postmodernism has various characteristics, I would like to concentrate more on the question of consumerism and relativism. Any talk of consumerism reveals two aspects of human being: man's technological capability to produce and his never satisfied desire to consume. In the first we have intellect which is concerned about the do-how; and in the second, the will, which has almost degraded to the level of a pleasure-seeking faculty by transforming man to a desiring machine. In fact production and consumption are two sides of the same coin. One is linked with the other. The desiring machine is coupled with the producing machine.⁴ To keep the flow of production and consumption going, the producer has to produce not only objects but also the desire to consume.

In this process of production, consumption and progress, what is more important are the intellectual virtues. Intelligence, scientific knowledge (*epistèmè*), wisdom and even prudence are used in view of *techne*, the understanding of being that leads to production; and, "making", understood as a producing or leading forth by the hand, as abetting, is technology in practice.⁵ When intellect is reduced to knowing-how, there is an ever increasing production that leads to endless consumption that is produced by the never ending quest for the new that comes from a will reduced to a desiring faculty seeking momentary happiness. In all these what we see is the triumph of the Nietzschean idea of the necessary shift from reason to passion, from intellect to will, from Orpheus to Dionysius.

In this idea of life as a continuous chain of production and consumption one feels secure. This is because the present and the future fall under the range of our powers, possibilities and potentialities. Here things are manageable because they are proportioned to our knowledge. It is enough to be self-possessed, bright, best and strong to be successful in this competitive world. This is the sphere of the human virtues; prudence, justice, fortitude and temperance,

⁴ Cf. G. DELEUZE; F. GUATTARI, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis 2000, p. 5.

⁵ Cf. R. ROJCEWICZ, *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger*, New York 2006, p. 65.

which are like for hinges keeping human life in place.⁶ This is the Aristotelian *phronimos*, the practically wise man who has *phronesis*, which is a form of knowledge, and it is *phronesis* that enables him to make correct decisions about what he should do. What the *phronimos* is excellent at, because of his *phronesis*, is practical wisdom. But when faced with mystery, that which goes beyond his power and potentialities, he feels unhinged, reaches his limits. When one is exposed to something that cannot be managed or foreseen, it is then that one is overwhelmed and experiences the limits and the possibility of the impossible. It is here that the theological virtues of faith, hope and charity enter in to enable us to face the impossible. We believe that which seems to be incredible, hope when all seems hopeless; we dare to love even when love is impossible. Moving from Aristotelian virtues to theological virtues is moving from what is possible to what is impossible, from security to adventure. This is the sphere of spirituality, a journey to the incredible, insecure and impossible.

CARMELITE SPIRITUALITY AND THEOLOGICAL VIRTUES

It is in this context we want to present the Carmelite saints and their emphasis on theological virtues. We may understand the greatness and actuality of their contribution, if we compare the unending search of contemporary man for transitory satisfaction and enjoyment with the search of everlasting happiness seen in the lives and writings of Carmelite saints. They were able to lead such a life and hold such a world view because of their understanding of the human being as image of God and as called to union with God in Christ through an ever growing transformation under the guidance of the Holy Spirit. Due to this transcendental dimension the modern man should realize that life is not just a process caught between the never ending chain of production and consumption. He has to go beyond the virtues of the contemporary world which is limited to knowing-how in the process of production and self-enhancement, to union with God, the ultimate end of human existence. For this another set of virtues is need.

It is here the great saints of Carmel come forward with another set of virtues, faith, hope and charity, as a way which constantly transforms human being in the direction of the very origin of these virtues, God. The great role of the Carmelite saints in this world view is very relevant. The very goal of a virtuous life is to become like God (cf. CCC 1803). Along with the intellectual virtues they speak about the importance of theological virtues of faith, hope and charity. These virtues relate directly to God. They dispose Christians to live in a re-

⁶ Cf. J.D. CAPUTO, *On Religion*, London 2001, p. 12.

lationship with the Holy Trinity. They have the One and Triune God for their origin, motive, and object (cf. CCC 1812).

St. John of the Cross takes particular care to explain how the theological virtues are necessary to prepare and purify the faculties of the soul, understanding, memory and will for union with God. The theological virtues are necessary because understanding is perfected in the darkness of the faith, the memory in the emptiness of hope; and likewise the will must be buried by withdrawing and detaching every affection so that the soul may journey to God. This is done so that one may walk securely on this spiritual road. The reason is simple and clear. The soul is not united with God in this life through understanding, nor through enjoyment, nor through the imagination, nor through any sense whatsoever; but only through faith, according to the understanding; and through hope, according to the memory; and through love, according to the will (cf. A II, 6, 1). St. John of the Cross highlights very much in his writings the role of theological virtues in the life of a soul. According to him the soul in this life is united with God only through the practice of the theological virtues of faith, hope, and charity. The theological virtues are closely united with the divine life and divinize the actions of man, elevating them to the “actions of Christ”. That is why they are called “theological” or “divine virtues”. “These virtues void the faculties: faith causes darkness and a void of understanding in the intellect, hope begets an emptiness of possessions in the memory, and charity produces the nakedness and emptiness of affection and joy in all that is not God” (A II, 6, 2). Faith renders the person capable of knowing and judging reality as Jesus knows and judges it; hope orientates all his desires to where Jesus is waiting for him, i.e., to the glory of the Father; and charity makes him love what Jesus loves and as Jesus himself loves. St. John of the Cross attaches a good deal of importance to the practice of the theological virtues because their growth marks the growth of divine life in a Christian, whether in his intimate relationship with God or in its more external and visible manifestations.

The theme and content of the doctrine of St. John of the Cross is the attainment of so high a state of perfection, spiritual marriage, which requires the purification of all the imperfections and the stripping of the old self (Eph. 4:22–23). “This spiritual marriage is incomparably greater than the spiritual betrothal, for it is a total transformation in the Beloved, in which each surrenders the entire possession of self to the other with a certain consummation of the union of love. The soul thereby becomes divine, God through participation, insofar as is possible in this life” (SC 22, 3). The whole spiritual path, according to John, is nothing other than continuous growth in the theological virtues. Thus the concern is not the empowerment of man or his wellbeing, rather it is losing oneself so that Christ may live in and through him.

St. Teresa too insists on the practice of virtues in the spiritual journey both in the ascetical and mystical stages. She dedicates chapters 11–13 of her *Life*; *Interior Castle* Mansions 1–3; almost all the teaching of the *Way of Perfection* and many of her letters to it. According to Teresa, the determined determination of the will to turn to God is to be accompanied by the struggle to do good and practice virtues. Apart from the trilogy of indispensable human virtues – love, detachment and humility – which she proposes in the *Way of Perfection* (4, 4) she considers the theological virtues of faith, hope and charity as the height of the virtues. They pertain to the essence of the Christian life. They are important as the foundation of the ascetical life. Yet they reach their highest tension in the heart of the mystical life.⁷ This is evident in her definition of prayer, “mental prayer, in my view, is nothing but friendly intercourse, and frequent solitary converse, with Him Who we know loves us” (L 8, 5).

St. Teresa does not deal with theological virtues as a particular theme. But they are found explicitly in her explication of spiritual dynamism. Faith appears as the basis of the ascetical life, under the form of humility, which is the fundamental theological attitude before God. Hope relates to confidence in the mercy of God, experienced in the conversion and knowledge of oneself, but above all in the hope of enjoying Him perpetually (eschatological dimension of hope). Charity is present in all the stages of spiritual life; it is the basis, the path and the culmination of the Christian spiritual dynamism in which the new state of man in Christ is expressed. In a way we can say that, faith and hope include a personal relation of love with Jesus here and now, and at the same time a waiting to enjoy Him eternally in the definitive encounter in glory. This is the nucleus of Teresian spiritual experience.⁸

Theological virtues are not disconnected virtues, rather they are three operative principles which implicate mutually. We cannot have love without faith; we cannot have faith without hoping for something after death, and hope cannot exist without translating it into love. In this perspective we can say that theological virtues are the indispensable “three in one” virtues which facilitate our Christian existence.⁹ Their mutual implication can be found in Teresa’s understanding of prayer as a “friendly intercourse, and frequent solitary converse, with Him Who we know loves us”. Since faith is realized in prayer and prayer is the expression of faith, without love no faith is possible. In the same way one who has hope understands all that happens in his life as a part of his loving

⁷ Cf. T. ÁLVAREZ, *St. Teresa of Ávila 100 Themes on Her Life and Work*, Washington, D.C. 2011, p. 92.

⁸ C. GARCÍA, *Santa Teresa de Jesus, Nueva claves de lectura*, Burgos 1998, p. 125.

⁹ Cf. G.F. SANZ, *Fe esperanza y caridad*, “Vida Religiosa” 91(2001), p. 22.

relation with the Lord. In this sense all the three theological virtues are focusing on the relation of love with God.

According to St. Paul among these three theological virtues it is love that remains forever. So love can be taken as the definition of religion. This may be why Jesus asked Peter "Do you love me?" before making him the rock on which the Church is built. Love is the only thing that leads to endless transformation. When one is in love with Jesus, Jesus becomes for him the door that opens him to the mystery of God. This aspect is evident in all Carmelite Saints. The love that bound Elizabeth of the Trinity to Jesus was so deep that she felt God had made a chasm in her heart which only God could fill it. St. John of the Cross understood the real value of that love. That is the reason why he was able to say *nada* to everything else which is not God. St. Teresa understood the preciousness of that love that was the reason she was able to say "*solo Dios basta*" So the real religion is love. So the unhinged life of love, hope and faith is saltier and more passionate and more worth living than that of Aristotle's well-hinged *phronimoi* who swing back and forth effortlessly and make it all look easy (even if it takes a lot of training).¹⁰

CONCLUSION

To sum up our reflection on the relevance of spirituality in the contemporary world let us consider present day physics with a pragmatic view to show that there is no reason in keeping spirituality aside because of its mystery element. Cartesian and Newtonian science led to the fabulous capacity of mankind to manage things. Science based on the Newtonian classical mechanics claimed that we have understood the secret of nature. All those who followed him one way or another, followed this concept of science and all technological progress of this time is based on his principles. It is the possibility of determinability and measurability in science that made religious experience something unacceptable due its ambiguous and mysterious nature.

But the Einsteinian and post Einsteinian physics is exposing the subjective element in science, challenging its claim to pure objectivity. According to Niels Bohr it is wrong to think that the task of physics is to find out how nature is. Physics concerns what we can say about nature. Therefore the world as we present is a construction of our perception, of our sensation, of memories. In the same way spirituality is our basic quest for cognitive understanding of ultimate meanings and values in life. We seek explanations for how we have come to be who and what we are. Spirituality is also a felt-sense; an inner, intuitive knowing

¹⁰ Cf. J.D. CAPUTO, *On Religion*, p. 18.

of who we are; a deeper awareness about place in relationship to the world of our senses; and an awareness of how we fit into a vaster world beyond our physical selves and sensory reality.¹¹ Modern physics, the most basic of material sciences, appears to be bringing us full circle back to a mystical view of the cosmos based on the uncertainty principle in modern physics. Exploration of quantum physics of the essence of physical reality appears to be verifying many of the observations that mystics have been reporting for millennia. Uncertainty and unpredictability are not weakness but they show the greatness of reality whether it is physical or spiritual and thus become the common element present both in the contemporary understanding of science and in traditional spirituality.

STRESZCZENIE

VARGHESE MALIAKKAL OCD

Duchowość karmelitańska we współczesnym świecie

We współczesnym świecie mówienie o duchowości i praktykowanie jej stało się bardzo powszechne. Nawet w biznesie i w systemie opieki zdrowotnej istnieje coraz większe zainteresowanie duchowością. Jednak bardzo często okrojone i pragmatyczne rozumienie duchowości degraduje ją do techniki dobrego samopoczucia. W dzisiejszym świecie konkurencji i technologii, cnoty intelektualne są zredukowane do wiedzy praktycznej na temat, jak zwiększyć produkcję, a wola stała się maszyną, która pożąda dalszego rozwoju produkcji i konsumpcji. Gdy intelekt jest ukierunkowany na „wiedzieć jak”, człowiek jest w stanie kontrolować wiele przestrzeni życia oraz czuje się pewny i dobrze osadzony. Tymczasem duchowość karmelitańska opiera się na praktyce cnót teologicznych, które wiodą przez niewiedzę w ciemnościach wiary, przez pustkę posiadania w nadziei, przez brak przywiązania do wszystkiego, co nie jest Bogiem, w miłości. Życie oparte na tych cnotach zostaje jakby wytrącone z równowagi i niepewne, ale jednocześnie otwiera człowieka na tajemnicę, która nie jest obca współczesnemu światu, w którym nawet nauka utraciła swój charakter absolutny.

Tłumaczenie z j. angielskiego Grzegorz Firszt OCD

¹¹ Cf. D.J. BENOR, *Personal Spirituality: Science, Spirit and the Eternal Soul*, New Jersey 2006, p. 7.

ARKADIUSZ SMAGACZ OCD

L'INCESSANTE DIALOGO SPONSALE TRA DIO E L'UOMO COME ELEMENTO COSTITUENTE DELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA ALLA LUCE DELLA COSTITUZIONE DOGMATICA SULLA DIVINA RIVELAZIONE DEI VERBUM DEL CONCILIO VATICANO II

Nel 2015 ci celebra il cinquantesimo anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II, che ha lasciato la profonda impronta su tutta la vita della Chiesa cattolica. Cinquanta anni fa molti partecipanti e testimoni di quello straordinario evento nella storia ecclesiastica si domandavano, quale sarebbe stata la più rilevante e innovativa intuizione del concilio. Anche oggi diversi storici e teologi formulano la stessa domanda. Il Vaticanum II ha portato delle grandi novità. Non si può non pensare per esempio al modo in cui è stato presentato il mistero della Chiesa come popolo di Dio presente nelle vicende del mondo con il suo particolare ruolo di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo. Ma al cuore del concilio ecumenico c'è stata senza alcun dubbio la riscoperta della Parola di Dio nella vita della comunità dei credenti. Alcuni commentatori e studiosi del concilio parlano addirittura della vera e propria «rivoluzione copernicana»¹. Nell'articolo qui presentato cercheremo di comprendere quanto questa fondamentale riscoperta influisce nel nostro modo di pensare e anzitutto di vivere la spiritualità cristiana.

¹ Cf. L. MAZZINGHI, *La novità della «Dei Verbum»*, «Vita monastica» 67(2013), p. 7. È da notare che tutto il volume 67 della «Vita Monastica» è stato dedicato alla storia, interpretazione e recezione della costituzione sulla rivelazione divina.

1. BREVE STORIA DEL TESTO CONCILIARE

Per entrare nel clima della costituzione dogmatica *Dei Verbum* bisogna prima ripercorrere il cammino storico della stesura del documento². La *Dei Verbum* è stata definitivamente votata dall'assemblea conciliare il 18 novembre 1965 con una maggioranza che gli storici hanno definito "plebiscitaria": 2344 voti positivi su 2350 padri votanti. Ma come succede per ogni rivoluzione, il cammino, che ha portato al consenso quasi unanime di tutti i partecipanti del concilio, era lungo e sassoso. Già nella fase preparatoria del Vaticanum II si è proceduto con la redazione dei tre schemi riguardanti la Sacra Scrittura. Il primo è uscito dalla Commissione dottrinale coincidente a sua volta con il Sant'Ufficio. Il documento intitolato *De fontibus Revelationis* centrava l'attenzione sulla questione del metodo per una "corretta", cioè "cattolica" esegesi della Bibbia ricollegandosi al discorso sulla rivelazione fatto dal Concilio Vaticano I nella famosa costituzione *Dei Filius*. Le affermazioni contenute nello schema costituivano una specie di argine che la Chiesa doveva erigere contro le tentazioni moderniste della lettura sacra. L'obiettivo generale era subordinare l'esegesi al Magistero, l'unico vero interprete della Sacra Scrittura. Tale impostazione si proponeva, ovviamente, in contrapposizione al mondo della Riforma protestante. Nello stesso tempo anche il Segretariato per l'unità dei cristiani voluto da papa Roncalli, ha elaborato due documenti sul ruolo della Scrittura in ambiente cattolico e sulla concezione della Rivelazione. Ambedue gli elaborati intitolati *De Scriptura et Traditione* e *De Verbo Dei* portavano forte impronta dell'apertura ecumenica e si collocavano in netta opposizione al documento approntato dalla Commissione dottrinale.

L'influsso decisivo sulle vicende della futura costituzione *Dei Verbum* ha avuto il discorso di papa Giovanni XXIII all'apertura del Concilio Vaticano II. Il pontefice focalizzando il compito principale del concilio, osservava che non era quello di discutere o fissare nuovi dogmi, ma quello di ripensare il modo in cui il *depositum fidei* dovrebbe essere trasmesso e comunicato al mondo contemporaneo³. Quando sono cominciati i lavori dell'assemblea conciliare nelle mani dei padri è stato consegnato anche un altro schema firmato dalle conferenze episcopali di Austria, Germania, Francia, Olanda e Belgio, che riassumeva le ri-

² In maniera molto sintetica la travagliante storia della redazione del testo di *Dei Verbum* viene esposta da R. Burigana in un suo saggio: «Vivaci discussioni». *La redazione della costituzione «Dei Verbum sulla rivelazione»*, in: *In principio la Parola. Introduzione a «Dei Verbum»*, a cura di S. Morra e M. Ronconi, Milano 2009, p. 33–51. Si veda anche: R. SACCENTI, «Unum verbi Dei sacrum depositum». *Storia della redazione di Dei Verbum*, «Vita Monastica» 67(2013), p. 27–48 con la relativa ampia bibliografia citata nelle note dell'autore.

³ Cf. GIOVANNI XXIII, Discorso *Gaudet mater ecclesia* nella solenne apertura del concilio, 11 X 1962, AAS 54(1962), p. 785–795.

flessioni teologiche di Karl Rahner, Joseph Ratzinger e Yves Congar. Il tono del documento era fortemente permeato dalla centralità dell'incarnazione di Cristo e dell'obbligo della Chiesa di annunciare la Parola fattasi uomo per la salvezza di tutti gli uomini. Nelle prime riunioni tra i padri conciliari si è manifestata l'esistenza di una larghissima maggioranza contraria allo schema presentato dalla Commissione dottrinale. Il papa Roncalli ha preso la decisione di ritirare il documento e di avviare i lavori di preparazione per un nuovo schema⁴. Dopo un lungo lavoro si è arrivato alla definitiva elaborazione della costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, frutto della larga collaborazione dei padri conciliari e periti consultati al riguardo, che fu votata nell'ultima sessione del Concilio Vaticano II.

2. LA GRANDE NOVITÀ DELLA *DEI VERBUM*: *DEUS DIXIT!*

La costituzione *Dei Verbum* sta al centro dell'insegnamento del Concilio Vaticano II costituendo l'asse portante di tutti i documenti conciliari. Pochi anni dopo il concilio si è reso conto in quanto proprio questo documento avesse influenzato il rinnovamento della Chiesa. Nel 1973 il vescovo monsignor Enrico Bartoletti, allora segretario della Conferenza Episcopale Italiana, rileggendo il corpus dei documenti conciliari, affermava:

«La prima fondamentale intuizione che il concilio ha fatto, e forse non tutti lo hanno adeguatamente sottolineato, in verità non è l'intuizione della Chiesa popolo di Dio, non è l'intuizione della Chiesa nei suoi rapporti col mondo. A mio avviso, la linea portante fondamentale che avrebbe anche potuto dare, se più adeguatamente approfondita, un indirizzo diverso al concilio stesso, è quella del primato della parola di Dio. La costituzione dogmatica *Dei Verbum*, che ebbe un iter tanto faticoso e tanto ostacolato, poteva essere, ma di fatto lo è stata, la linea centrale, il culmine, il fastigio di tutto il Concilio Vaticano II. A me pare essenziale rilevare come con la *Dei Verbum* il concilio ha avuto l'intuizione più grande e ha rinnovato per la Chiesa tutta una linea operativa davvero fondamentale. Perché questo? Perché con la *Dei Verbum* il concilio innanzitutto ha riaffermato il primato della Parola»⁵.

⁴ La decisione del papa presa il 21 XI 1962 e la precedente votazione dei padri conciliari del 20 in cui si è manifestata ampia resistenza al documento fatto a scrivania dalla Commissione dottrinale hanno segnato le vicende di tutto il concilio. Alcuni commentatori hanno annotato, che «martedì 20 novembre era in gioco il destino del Concilio [...]». Con il voto del 20 novembre possiamo considerare finita l'età della Controriforma e iniziata un'era nuova, dalla conseguenze imprevedibili». Citazione di R. Rouquette tratta dalla prestigiosa rivista dei gesuiti francesi «Études» in: J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano 2013, p. 153.

⁵ Per l'intero intervento si veda: E. BARTOLETTI, *Una riflessione a dieci anni dal concilio*, «Presenza Pastorale» 55(1985), p. 66-79.

Negli ultimi anni si osserva un grande sforzo nel campo teologico di rileggere il Concilio Vaticano II alla luce del contenuto della *Dei Verbum*. Uno stimolo proviene dalla rinnovata attenzione al ruolo della Parola di Dio e il suo rapporto con la teologia e la vita della Chiesa⁶. Senza nessun dubbio emerge il bisogno di rivedere il posto della Parola di Dio nell'ambito della spiritualità cristiana. La revisione va fatta nella linea dell'estrema fedeltà all'intenzione dei padri conciliari formulata nella costituzione sulla rivelazione divina. Allora, ci domandiamo: quale fosse la più grande, la più rivoluzionaria intuizione conciliare che, dopo un percorso tanto faticoso, ha trovato finalmente la sua precisa formulazione nella *Dei Verbum*?

La grande novità sta nel fatto di come è stato ripensato e riproposto il concetto della divina rivelazione. Prima del Vaticanum II, quando si faceva riferimento all'atto rivelatore di Dio, si soleva usare una celebre espressione latina: «aeternae voluntatis suae decreta»⁷, ciò dava alla rivelazione una connotazione fortemente giuridico-moralistica. Dio, il Sovrano eterno e assoluto, ha decretato di autorivelarsi all'uomo, suo suddito. In tal caso l'uomo era obbligato a sottomettersi insindacabilmente alla volontà del suo sovrano. Per fortuna, i padri conciliari hanno abbandonato il linguaggio giuridico e hanno preferito favorire un nuovo modo di parlare della volontà di Dio. Le affermazioni più significative al riguardo si trovano nel numero 2 della *Dei Verbum*, che comincia con: «placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare». Dio non agisce da sovrano che per mettere in ordine i propri sudditi è, se possiamo dire così in modo molto figurativo, costretto a rivelare la sua volontà. Perché se non l'avesse rivelata, il mondo sarebbe ritornato al premondiale caos e l'uomo avrebbe smarrito la giusta strada di salvezza. La novità della *Dei Verbum* consiste nel fatto che lo Spirito Santo ha fatto comprendere ai padri conciliari, che Dio trova il vero compiacimento nel rivolgersi all'uomo: «piacque a Dio». Egli si rivela, svela il profondo mistero di se stesso, perché è buono, perché ama la sua creatura, ama l'uomo... La rivelazione è un atto gratuito dell'amore di Dio. Possiamo a proposito riportare le bellissime parole del libro dei Proverbi: «Deliciae meae esse cum filiis hominum» (Pr 8, 31). Dio trova la vera gioia nel comunicarsi con gli uomini. I mistici ne dando la testimonianza molto sentita e vissuta⁸.

⁶ Cf. R. SACCENTI, «*Unum verbi Dei sacrum depositum*», p. 28.

⁷ Cf. La formula usata per es. nella Costituzione dogmatica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (DH 3004).

⁸ Santa Teresa di Gesù in una delle sue esclamazioni dirà: «Rallegrati, anima mia, che ci sia chi ama il tuo Dio com'egli merita. Rallegrati che ci sia chi conosce la sua bontà e la sua potenza. Ringrazialo di averci mandato su questa terra chi lo conosce così bene come il suo unico Figlio. Sotto la sua protezione, puoi avvicinarlo e pregarlo. Poiché Sua Maestà trova in te le sue delizie, non permettere che nulla quaggiù possa impedirti di trovare in lui le tue delizie, di rallegrarti delle grandezze del tuo Dio e di quanto meriti di essere amato e lodato. Supplicalo che ti aiuti, affinché tu contribuisca almeno un po' a far benedire il suo nome e possa dire con tutta verità: *l'anima mia esalta e magnifica il Signore*» (E, 7, 3).

Nell'esortazione apostolica *Verbum Domini* papa Benedetto XVI chiaramente afferma che «la novità della rivelazione biblica consiste nel fatto che Dio si fa conoscere nel dialogo che desidera avere con noi» (VD, 6). Dio vuole rivelarsi all'uomo e lo vuole fare non attraverso le emendazioni di certi decreti della sua divina volontà ma si rivela personalmente all'uomo, in dialogo. Prosegue la *Dei Verbum* (2): «Con questa rivelazione infatti Dio invisibile per il suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé». La rivelazione ha allora una dimensione molto personale, dialogica e amicale. È una delle vere grandi novità della costituzione⁹. Di fronte all'uomo c'è un Dio in dialogo, un Amico. Si deve ricordare che il documento in questo momento cruciale riporta le due citazioni molto significative. La prima è del libro dell'Esodo, dove si dice che «il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con suo amico» (Es 33, 11). Ciò avveniva nel momento di massima importanza per il popolo di Israele, che dopo essere liberato dalla schiavitù egiziana, è stato portato da Dio al monte Sinai a stringere un'alleanza. Al popolo veniva donata la Legge, ma il suo compimento non si poteva ridurre all'esterna osservanza bensì doveva scaturire dall'esperienza personale di Dio, che si è rivelato nella storia del popolo eletto, lo ha liberato e gli ha donato la sua amorosa e costante presenza. L'esperienza di Mosè si è fatta accessibile a tutto il popolo quando si è costruita la tenda-santuario che permetteva agli israeliti di entrare nel rapporto con il loro Signore. Il momento dell'alleanza è stato un vero spotalizio tra Dio e il suo popolo eletto¹⁰.

Altro brano riportato dalla *Dei Verbum* è tratto dal vangelo di Giovanni: «Voi siete miei amici, se farete ciò che io vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15, 14-15). È un testo molto bello che di nuovo richiama il motivo dell'incontro personale e amichevole tra Dio e l'uomo. L'Amico divino spinto dal solo amore si sceglie degli amici con cui conduce un incessante e illuminante dialogo. Non possiamo dimenticare che la prima manifestazione pubblica del divino Amico avviene nel vangelo di Giovanni – amico per eccellenza di Gesù – durante le nozze di Cana, dove il vero Sposo Cristo preannuncia la prossimità della sua ora, quando si compirà il disegno misterioso di Dio e quando sull'altare della croce sarà sigillato un nuovo e eterno patto sponsale tra l'Agnello immolato e la nascente Chiesa, il nuovo popolo di Dio.

Per le nostre riflessioni è importante rilevare che il documento conciliare pone al centro della rivelazione divina la volontà di Dio di incontrare e di parlare all'uomo creato a sua immagine e somiglianza. La rivelazione è nell'ordine

⁹ Cf. L. MAZZINGHI, *La novità della «Dei Verbum»*, p. 13.

¹⁰ Cf. A. WÉNIN, *Alleanza*, in: *Temi teologici della Bibbia*, a cura di R. Penna, G. Perego, G. Ravasi, Cinisello Balsamo (Milano) 2010, p. 23-31.

del dialogo fra Dio e l'uomo; ciò significa che essa «non ha come oggetto verità astrette o dogmaticamente codificate, ma è in primo luogo nell'ordine di un rapporto tra persone»¹¹. Il compito della teologia spirituale sarebbe in questo caso quello di mettersi all'ascolto di quel dialogo che risuona tra persone, tra Dio e l'uomo, tra due amici, tra sposi. Partendo da queste affermazioni cerchiamo di caratterizzare le ragioni e la dinamica del dialogo tra Dio e l'uomo e trovare i luoghi dove questo dialogo si svolge, attua e si consuma nella misteriosa unione sponsale.

3. PERCHÉ DIO HA PARLATO ALL'UOMO?

Ora vogliamo approfondire le ragioni per cui Dio ha voluto e vuole parlare all'uomo. Può sembrare un fatto di scarsa rilevanza, però proprio la riscoperta dei veri motivi di Dio è capace a ringiovanire il nostro modo di pensare la relazione con Lui, dandole un nuovo impeto d'amore. Senza la giovinezza dello spirito e l'amore sempre aperto al sorprendente amore di Dio è difficile coltivare la teologia spirituale. Dal n. 2 della *Dei Verbum* risulta in modo chiaro, che Dio parla all'uomo perché vuole stabilire con lui una relazione, che è una relazione d'amore. La Bibbia chiama questo tipo di relazione, come già abbiamo accennato, patto o alleanza. Dio non vuole stabilire un altro tipo di rapporto fuorché questo d'amore. È una relazione dinamica, destinata a crescere. Perché se fosse una realtà già cresciuta, ben sviluppata, determinata in tutti i suoi dettagli, non sarebbe per nulla una relazione ma soltanto qualcosa già preconfezionato e quindi da assumere. Una vera relazione, una relazione d'amore è una realtà che si deve costruire, non se la può imporre. Altrimenti si dovrebbe parlare di una dittatura o di un'imposizione da parte di Dio¹². Questo modo di relazionarsi con l'uomo non piace a Dio, il quale quando si rivela, lo fa «per il suo immenso amore» (DV 2). E il vero amore suppone la totale e incondizionata libertà. Solo nella libertà «amore chiama amore» (V 22, 14) e amore trova amore.

Il modo in cui Dio si rivela, mette in luce l'assoluta libertà e gratuità di questo atto: «placuit Deo Seipsum revelare». L'iniziativa è tutta di Dio. I santi mistici che hanno vissuto un'autentica esperienza della rivelazione (comunicazione) di Dio nella loro vita, testimoniano la libertà, la gratuità e la magnanimità dell'agire divino. Santa Teresa di Gesù, mistica e dottore della Chiesa, nel *Libro della Vita* scrive:

¹¹ L. MAZZINGHI, *La novità della «Dei Verbum»*, p. 15.

¹² Cf. P. BASTA, *Rivelazione come dialogo (Dei Verbum, n. 2)*, «Vita Monastica» 67(2013), p. 90.

«Come siete buono, Signor mio! Siate per sempre benedetto, e tutte le creature vi lodino! Ci avete tanto amato, o mio Dio, che possiamo in tutta verità parlare di queste comunicazioni che vi degnate di avere con le anime fin da questo esilio. È sempre per una vostra grande larghezza e magnanimità anche allora che le intrecciate con anime virtuose: per una magnanimità degna di Voi che quando date, date sempre da pari vostro. Oh liberalità infinita del mio Dio, come sono grandi le vostre opere! Esse riempiono di ammirazione chi per meglio intendere la verità si è staccato da tutto. Eppure grazie così grandi Voi le accordate ad anime che vi hanno tanto offeso!... Oh, io non capisco più nulla! Quando vi penso, non posso più andare innanzi. Ma dove potrei andare, del resto, se non tornare indietro? Non so come ringraziarvi per avermi così favorita, e alle volte non trovo nulla di meglio che dire spropositi» (V 18, 3).

È un testo molto importante che consuona con le affermazioni della costituzione *Dei Verbum*. Ma va innanzitutto rilevato quanto un mistico rimane stupito davanti al mistero di Dio. Santa Teresa preferirebbe tacere, perché non trova parole adatte e sufficienti a descrivere la propria esperienza della rivelazione di Dio («Io non capisco niente»). Si rende conto dell'estrema povertà del linguaggio umano nel tentativo di cogliere un mistero tanto indicibile («[...] non trovo nulla di meglio che dire spropositi»). San Giovanni della Croce parlando del sublime modo in cui Dio si fa conoscere all'anima, afferma che essa è saldamente convinta di non poter comprenderlo del tutto. Pur sperimentando Dio non riesce ad esprimere ciò che sente. Il mistico carmelitano dirà alla fine che l'unico modo di parlare di Dio è quello proprio dei bambini: «Balbettare – atto tipico dei bambini – significa infatti non riuscire a esprimere in modo comprensibile ciò che si ha da dire» (CB 7, 10). L'atteggiamento più giusto sarebbe quello di rimanere in silenzio, ammirando e ringraziando Dio.

Avendo presente tale difficoltà del mistico nell'esprimere il mistero di Dio, cerchiamo nonostante di evidenziare le coincidenze tra il sopracitato testo conciliare¹³ e quello teresiano. Per santa Teresa l'unico motivo per cui il Creatore si vuole comunicare alle creature sono la bontà («Come siete buono, Signor mio!») e l'amore («Ci avete tanto amato, o mio Dio»). Niente lo costringe a rivelarsi e niente può ostacolare il suo atto rivelatore, neppure il peccato dell'uomo. La santa Fondatrice proprio in questo momento passa quasi allo stato di soprannaturale follia, quando comprende che Dio si trattiene non soltanto con i buoni,

¹³ Lo riportiamo qui un'altra volta: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura. Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV 2).

che in certo senso potrebbero meritarsi la sua attenzione ma anche con i peccatori («Eppure grazie così grandi Voi le accordate ad anime che vi hanno tanto offeso!»). Tale atteggiamento del Creatore mette ancora meglio in rilievo l'assoluta gratuità della rivelazione di Dio. L'uomo non se la può meritare e dall'altra parte non è capace a penetrare l'insondabile abisso del mistero con le proprie forze. È sempre Dio che sceglie liberamente di donarsi e allo stesso tempo abilita l'uomo di poter ricevere il dono. Se l'uomo mosso dalla superbia, tentasse di strappare qualche segreto a Dio, il suo tentativo fallirebbe subito. Tale sforzo ucciderebbe l'amore stesso¹⁴.

Santa Teresa percepisce anche molto bene la misura con cui Dio si dona all'uomo: è una misura senza limite, dove l'unico confine è l'inesauribile amore di Dio («...Voi che quando date, date sempre da pari vostro»). È assolutamente convinta che Dio è un grande amante di donarsi, che vuole senza misura elargire le sue grazie e la sua presenza all'uomo che lo desidera ed è disposto ad accoglierlo. Nelle quinte mansioni Teresa scrive: «Che cosa allora non dovrà mai dare Chi tanto ama di dare, e può dare quanto vuole?» (M V 1, 5). E nella *Vita* completa questo quadro di Dio donatore, sottolineando l'inesauribilità dei doni divini: «Egli non si stanca mai di donare, né le sue misericordie possono esaurirsi: non stanchiamoci noi di riceverle!...» (V 19, 15). Per lei l'unico ostacolo perché la pienezza della comunicazione di Dio possa raggiungere l'uomo è il suo atteggiamento di ostilità, di non riconoscenza e d'ingratitudine. Secondo la mistica basti che l'uomo si apra alla presenza di Dio, che «con tanta premura cerchi di comunicarsi con noi» (M VII 3, 9) e cominci a sfuggire dalle occasioni del peccato e dedicarsi alla preghiera¹⁵, perché si dia avvio a una meravigliosa avventura d'amore. A Dio che si rivela per amore, l'uomo può rispondere con solo amore, anche se all'inizio molto imperfetto e destinato ad essere purificato

¹⁴ Il grande teologo Hans Urs von Balthasar scriveva: «Guai all'amante che voglia strappare, di soppiatto, l'ultimo segreto alla persona amata! Non soltanto non gli riesce, ma così facendo uccide la vita stessa dell'amore. Soltanto ciò che viene donato dall'insondabile libertà dell'amore ha valore rivelatore. Analogamente (somiglianza in una maggiore dissomiglianza), il libero dischiudersi del cuore di Dio diffonde una luce incomparabile che illumina la nostra intera esistenza, il nostro pensiero, il nostro amore e il nostro agire, pur provenendo da Dio "che abita in una luce inaccessibile, che nessuno degli uomini vide né può vedere" (1 Tm 6, 16). Tuttavia a tale Inaccessibile "abbiamo l'ardire d'accostarci con tutta confidenza per la fede di lui [Gesù Cristo]" (Ef 3, 12), il quale ci ha "rivelato" il Dio irraggiungibile che "nessuno ha mai visto" (Gv 1, 18). I cristiani d'oggi devono essere in grado di far fronte alla dialettica di tali affermazioni: rinunciare alla conquista violenta dell'essere nascosto e libero di Dio mediante la ragione naturale, non battezzata, e tuttavia non rifiutare nessun accesso che Dio apre per noi al suo mistero dell'amore eterno» (H. U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Milano 1972, p. 61).

¹⁵ «Appena incominciai a fuggire le occasioni e a darmi di più all'orazione, il Signore prese a favorirmi con le sue grazie, quasi che per darcele non aspettasse che la mia volontà di riceverle» (V 23, 2).

e abilitato, però alla fine capace ad accogliere i doni che superano ogni umana immaginazione.

4. IL CARATTERE PERSONALE DELLA RIVELAZIONE DIVINA

Non meno importante è un altro criterio caratteristico per la rivelazione divina, che emerge dall'attenta lettura della *Dei Verbum*. Il Dio che si rivela all'uomo non si presenta come un'indeterminata Energia cosmica o un difficile da identificare Spirito. Dio della rivelazione, Dio della Bibbia è un Dio personale, che «fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori» e dopo la loro caduta «ebbe costante cura del genere umano» (DV 3). È lo stesso Dio che ha chiamato per nome Abramo e gli altri patriarchi. E poi per liberare il suo popolo dalla schiavitù egiziana ha scelto Mosè a cui si è rivelato come «il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe» (Es 3, 6). Successivamente ha chiamato i profeti «affinché [il popolo eletto] lo riconoscesse come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice» (*ibidem*). Sin dall'inizio l'atto rivelatore di Dio ha il carattere personale:

«La rivelazione è contemporaneamente automanifestazione e autodonazione di Dio in persona. Dio si dona rivelandosi. L'intento evidente del Concilio è quello di personalizzare la rivelazione: Dio manifesta se stesso prima di far conoscere il suo disegno di salvezza [...]. La rivelazione è essenzialmente rivelazione di persone: del mistero della vita delle tre persone divine, del mistero della persona di Cristo, della nostra vita di figli adottivi del Padre»¹⁶.

La rivelazione divina nel mistero dell'Incarnazione trova il suo culmine e compimento. Dio nella pienezza dei tempi ha parlato per mezzo del Figlio (cf. Eb 1, 1-2). La *Dei Verbum* in modo seguente descrive quel fatto: «Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come "uomo agli uomini", proferisce le parole di Dio e porta a compimento l'opera della salvezza affidatagli dal Padre» (DV 4). Il Cristo, la seconda Persona della Trinità, incarnandosi diventa allo stesso tempo, in virtù dell'unione ipostatica, una persona umana: "uomo tra gli uomini". In tal modo l'assoluta trascendenza della persona di Dio si fa palpabile nell'estrema immanenza della persona del Verbo incarnato. Nel suo Figlio fattosi uomo Dio Padre si è pronunciato tutto. Fuori del mistero dell'Incarnazione non si deve aspettare nessuna rivelazione. In perfetta sintonia con il magistero

¹⁶ R. LATOURELLE, *Dei Verbum*. II. *Commento*, in: *Dizionario di Teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Assisi 1990, p. 285.

della Chiesa espresso nel numero 4 della *Dei Verbum* suonano le parole di san Giovanni della Croce: «Avendoci, infatti, donato suo Figlio, che è l'unica sua Parola, egli non ha altra parola da darci. Ci ha detto tutto in una volta e una volta per sempre in questa sola Parola, e non ha altro da aggiungere» (S II, 22, 3). Dal momento dell'Incarnazione solo Cristo è un libro vivente, dal quale si può apprendere tutta la verità¹⁷.

In questa prospettiva il dialogo che Dio conduce con il suo popolo riveste una forma nuova che si concretizza ed attua nella relazione personale con Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo¹⁸. È solo Lui la via e misura di ogni esperienza spirituale. Il criterio imprescindibile per discernere la veridicità della vita cristiana. L'accoglienza del mistero divino rivelato nella persona di Gesù Cristo porta il credente fino alla totale immersione nella vita della Santissima Trinità, il fine di ogni esperienza nello Spirito.

5. IL CARATTERE SPONSALE DELLA RIVELAZIONE DIVINA

Con quale linguaggio si potrebbe descrivere quel misterioso dialogo tra Dio e l'uomo che risuona nella storia dell'umanità sin dalla creazione del mondo? Nelle pagine della Sacra Scrittura troviamo diverse rappresentazioni di Dio che si rivela al suo popolo. Egli è un re, un pastore, un padre e anche una madre. Ma la Bibbia per esprimere con efficacia la vitalità e la fedeltà dell'alleanza d'amore tra Dio e il suo popolo utilizza abbondantemente il linguaggio della sponsalità. Infatti è Dio stesso che nel libro d'Isaia si definisce come Sposo del suo popolo: «Poiché tuo sposo è il tuo creatore, Signore degli eserciti è il suo nome» (Is 55, 4). Lungo tutto il percorso biblico la simbolica sponsale dice il dono libero che Dio fa di se stesso, dono con cui si rivela all'uomo, lo trasforma e gli permette di conoscere qualcosa dell'insondabile mistero della sua misericordia. Dalla lettura della storia tra Dio e l'uomo in chiave sponsale emerge la sorprendente intensità di tale relazione¹⁹. Vogliamo presentarne qui solo alcuni momenti salienti.

È da notare che già nelle prime pagine del libro della Genesi possiamo riscoprire i tratti caratteristici del comportamento di Dio in quanto innamorato dell'uomo, desideroso di stabilire con lui una relazione del tutto particolare, tanto diversa dai rapporti che Dio come Creatore stabilisce con altre creature

¹⁷ «Il Signore mi disse: "Non affliggerti perché io ti darò un libro vivente" [...]. Allora per apprendere la verità non ebbi altro libro che Dio» (V 26, 5).

¹⁸ Si deve sempre ricordare e sottolineare l'insistenza di santa Teresa di Gesù sull'assoluta necessità della mediazione della sacratissima Umanità di Cristo nell'accesso al mistero divino. Per lei ogni esperienza spirituale staccata dal fatto dell'Incarnazione di Cristo è falsa (si vedano i famosi capitoli del *Libro della Vita* (22) e del *Castello interiore* (M VI 7).

¹⁹ Cf. G. VIVALDELLI, *Sposo e sposa*, in: *Temi teologici della Bibbia*, p. 1346.

celesti e terrestri. Il Signore crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, lo crea a immagine del suo essere che è amore per eccellenza. Già nell'atto creatore si costituisce una relazione molto intima. L'uomo nasce dall'amore divino, amore interpersonale, amore dialogico che si svolge nel seno della santissima Trinità. La sua esistenza scaturisce dalla fonte e dalla bellezza della vita trinitaria. Nel cuore dell'uomo riflette lo splendore dell'amore intra-trinitario. L'esistenza dell'uomo trova piena armonia solo nella più intima sintonia con l'amore di Dio. Già queste affermazioni basterebbero per giustificare l'utilizzo della simbolica sponsale nel descrivere il rapporto tra Dio e la più bella delle sue creature – uomo. Ma l'accurata lettura del primo capitolo della *Genesi* fa emergere ancora un altro fattore qualificante.

Nella lettera apostolica di san Giovanni Paolo II *Dies Domini* si trova un brano molto affascinante che tenta d'interpretare il settimo giorno della creazione (cf. Gn 1, 31). Il papa spiega che il riposo divino dell'ultimo giorno non allude all'inoperosità di Dio, ma pone l'accento sulla pienezza della realizzazione creatrice. Dio si trattiene nella contemplazione dell'opera uscita dalle sue mani:

«[...] per volgere ad essa uno sguardo colmo di gioioso compiacimento: uno sguardo contemplativo, che non mira più a nuove realizzazioni, ma piuttosto a godere la bellezza di quanto è stato compiuto; uno sguardo portato su tutte le cose, ma in modo particolare sull'uomo, vertice della creazione. È uno sguardo in cui si può in qualche modo già intuire la dinamica “sponsale” del rapporto che Dio vuole stabilire con la creatura fatta a sua immagine, chiamandola a impegnarsi in un patto di amore»²⁰.

Già nello sguardo di Dio Creatore portato sull'uomo s'intuisce la dinamica sponsale della loro relazione. Nell'amore, e soprattutto nell'amore sponsale, lo sguardo gioca un ruolo molto importante. Nel settimo giorno la contemplazione di Dio, il suo incanto di fronte alla più bella delle sue creature appare come promessa dei doni più grandi. Progressivamente nella storia della salvezza, dopo la tragica caduta dei primi genitori, si osserverà il costante sviluppo di tale promessa, che porterà il rapporto tra Dio e l'uomo a una sempre più stretta e intima alleanza d'amore, superando tutti gli ostacoli creati dall'infedeltà e la propensione dell'uomo al peccato.

Agli inizi della storia del popolo eletto il patto stipulato tra Dio e Israele al monte Sinai veniva definito piuttosto nei termini giuridici e politici. Nell'VIII secolo con il profeta Osea avviene una svolta ermeneutica riguardo la categoria “alleanza”. Ad una simbolica più di stampo “politico” se ne sostituisce una più “psicologica”, legata alla relazione d'amore che intercorre tra due sposi.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Dies Domini*, 31.05.1998, n. 11.

Nasce un modo più intenso e più ricco di rappresentare ed esprimere il dialogo tra l'uomo e il suo Dio²¹. Attraverso la simbologia sponsale, gli autori dell'Antico Testamento riescono a comunicare il coinvolgimento interpersonale, intimo e diretto tra Dio e il popolo israelitico. Il tema presente per la prima volta nel libro di Osea viene accolto da altri grandi profeti d'Israele: Geremia, Ezechiele e Isaia. Lo scopo principale della profezia biblica è l'annuncio del sorprendente amore di Dio. Secondo i profeti solo l'esperienza e il ricordo di quest'amore possono portare Israele alla conversione. Per questo i profeti non esitano a presentare Dio come lo Sposo fedele, che ama la sua sposa Israele, con tenerezza e gelosia. L'infedeltà del popolo eletto diventa l'occasione per manifestare la misericordia dello Sposo divino, che è in grado di rigenerare la sposa, rendendola capace ad essere ancora fedele e ad essere degna dell'amore di Dio²². È interessante mettersi all'ascolto di questo dialogo che il divino Sposo conduce con la sua sposa, riportando qui alcune frasi più significative che esprimono il grande desiderio di Dio di ristabilire il patto d'amore tra Lui e la terra d'Israele:

«Per amore di Sion non tacerò,
per amore di Gerusalemme non mi concederò riposo...,
Nessuno ti chiamerà più Abbandonata,
né la tua terra sarà più detta Devastata,
ma sarai chiamata Mia Gioia
e la tua terra Sposata,
perché il Signore troverà in te la sua delizia
e la tua terra avrà uno sposo.
Sì, come un giovane sposa una vergine,
così ti sposteranno i tuoi figli;
come gioisce lo sposo per la sposa,
così il tuo Dio gioirà per te» (Is 62, 1.4–5).

Nel libro del *Cantico dei cantici* il dialogo tra l'Amato e l'amata espresso attraverso il canto d'amore si fa ancora più intenso. Nel loro dialogo, prima uno e poi l'atro, prendono l'iniziativa che condurrà all'unione. È soprattutto lo Sposo che va alla ricerca della sposa e che la invita a unirsi a lui. La sposa risponde, ma dopo un breve momento d'unione, lo Sposo si allontana e la sposa, tutta bramosa della sua presenza, va alla ricerca del suo Amato. Il *Cantico* fa risalire a Dio stesso l'origine di questa relazione amorosa. Il linguaggio sponsale risulta particolarmente adatto per esprimere il canto dell'amore tra Dio e Israele, tra il

²¹ Cf. G. RAVASI, *Il rapporto uomo-donna, simbolo dell'alleanza, nei profeti*, in: *Lo sposo e la sposa*, a cura di G. Barbaglio ed altri, Bologna 1986, p. 41.

²² Cf. G. VIVALDELLI, *Sposo e sposa*, p. 1346.

Creatore e l'anima della creatura umana²³. Questo testo biblico troverà ampie risonanze nell'esperienza e attività letteraria di molti mistici. Basta solo ricordare il *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce, dove l'anima come sposa di Cristo ferita dall'amore esce della sua casa e dopo una faticosa e purificante ricerca nell'intima unione con l'Amato trova l'appagamento dei suoi desideri²⁴.

Il motivo sponsale si ritrova anche nei libri sapienziali. La meditazione dei sapienti rileva il carattere personale e interiore dell'unione realizzata dall'amore sponsale. Dio comunica al suo popolo una sapienza che è figlia sua (Pr 8, 22) e che si comporta nei suoi confronti come una madre e come una sposa (Sir 15, 2). Nel libro della Sapienza il simbolismo coniugale è completamente spiritualizzato. Il libro riprende l'immagine della sposa per definire la sapienza, che bisogna cercare, desiderare e vivere con essa (Sap 7, 28; 8, 2.9). Sposa che Dio solo può dare (8, 21), essa rende immortale colui al quale è unita. Inviata da Dio, come lo Spirito Santo (9, 17), la sapienza è un dono spirituale; è l'artefice che porta a termine in noi l'opera di Dio e che genera in noi le virtù (8, 6–7). In tal modo viene preparata la rivelazione del mistero, grazie al quale si consumerà l'unione dell'uomo con Dio: l'incarnazione di colui che è la Sapienza di Dio²⁵.

La Sapienza, che è nata da Dio e si compiace di abitare tra gli uomini (Pr 8, 31), non è soltanto un dono spirituale. Essa nel mistero della pienezza dei tempi appare nella carne: è Cristo, Sapienza di Dio (1 Cor 24). Sulla croce Egli porta a termine la rivelazione dell'amore di Dio per la sua sposa infedele, salva e santifica la sposa di cui è il capo (Ef 5, 23–27). Si svela così il mistero dell'unione simboleggiata nell'AT dai nomi di Sposo e di sposa. Per l'uomo si tratta di aver comunione con la vita trinitaria, di unirsi al Figlio di Dio per diventare figlio del Padre celeste: lo Sposo è Cristo, e Cristo crocifisso. La nuova alleanza è suggellata nel suo sangue (1 Cor 25). La Sposa di Dio diventa in tal modo sposa dell'Agnello (Ap 21, 9). È la Chiesa nata dal costato squarciato sulla croce, dal quale escono l'acqua e il sangue, simboli dei sacramenti (cf. Gv 19, 34; 1 Gv 5, 6)²⁶.

Nel libro dell'*Apocalisse* appare chiaro il destino definitivo della Chiesa-sposa: le nozze eterne con Gesù, il suo divino Sposo. Nel momento finale della storia umana discenderà dal cielo una Gerusalemme nuova «preparata come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21, 2). L'intera Scrittura termina con un potente e consolante simbolo sponsale, dove Cristo è invocato e atteso come Sposo dalla Chiesa e dallo Spirito: «Lo Spirito e la Chiesa dicono: Vieni!»

²³ Per approfondire l'argomento si veda: T. ELLIOTT, *Lo Sposo e la sposa nel Cantico dei cantici*, in: *Lo sposo e la sposa*, p. 57–68.

²⁴ Si consulti al riguardo il saggio di R. MYSZKOWSKI: *Trasfondo relacional del amor en el "Cántico espiritual" de san Juan de la Cruz*, «Itinera Spirituality» 1(2008), p. 55–78.

²⁵ Cf. M.-F. LACAN, *Sposo-sposa*, in: *Dizionario di teologia biblica*, a cura di X. Léon-Dufour, Genova – Milano 2007 [ristampa], coll. 1245–1246.

²⁶ Cf. *ibidem*, coll. 1246–1247.

(Ap 22, 17)²⁷. In tal modo possiamo considerare tutta la storia della salvezza come un continuo dialogo tra Dio che già all'inizio della creazione posando il suo sguardo s'innamora della più bella opera delle sue mani e l'uomo che pur non sapendo rispondere sempre nel modo adeguato all'amore divino, brama e invoca la presenza dell'Amato, perché l'amore raggiunga il suo compimento e si consumino le nozze nell'eterno oggi.

6. UN DIALOGO INCESSANTE TRA SPOSO E SPOSA NELL'OGGI DELLA CHIESA

La rilettura della storia della salvezza alla luce del continuo dialogo d'amore che Dio conduce con il suo popolo come Sposo innamorato e geloso, ci fa comprendere meglio quello che il Concilio Vaticano II ha cercato di definire nel punto 8 della *Dei Verbum*:

«Così quel Dio, che ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di essa nel mondo, guida i credenti alla verità tutta intera e in essi fa dimorare abbondantemente la parola di Cristo (cf. Col 3, 16)».

Dio che ha intrapreso il dialogo sponsale fin dal primo momento della creazione, lo continua anche oggi. In tal modo «l'intera esistenza dell'uomo diviene un dialogo con Dio che parla ed ascolta, che chiama e mobilita la nostra vita» (VD 24). Dov'è il luogo privilegiato in cui non cessa mai il dialogo tra Dio e l'uomo? La voce dello Sposo risuona, come sottolinea il concilio, nella Chiesa, sposa di Cristo. Essa si nutre e vive della Parola di Dio. In essa «la Parola di Dio è viva ed efficace» (Eb 4, 12). Per essa la Parola di Dio, da sempre venerata nelle divine Scritture, è la regola suprema della propria fede, è la ragione della sua esistenza e missione nel mondo (cf. DV 21). Secondo la conosciuta opinione del grande teologo protestante Karl Barth, proprio la Chiesa cattolica con la primavera del Vaticanum II, è diventata fra tutte le comunità cristiane quella in cui più abbondantemente si proclama e si ascolta la Parola di Dio²⁸. Certamente si deve riconoscere tutto il lavoro fatto nella Chiesa cattolica dopo il concilio nel campo della divulgazione della Parola di Dio attraverso le traduzioni della

²⁷ Cf. G. VIVALDELLI, *Sposo e sposa*, p. 1351.

²⁸ Quest'opinione riporta mons. Bruno Forte nel suo intervento *La "Dei Verbum" e la centralità della Parola di Dio nella vita della Chiesa a cinquant'anni dal Concilio*, pubblicato in: «Notes et Documents» 2013 n. 25–26, p. 59.

Bibbia praticamente in tutte le lingue del mondo, alla catechesi biblica, ai corsi biblici, alle scuole della Parola, alla diffusione della *lectio divina* e alle varie metodologie d'interpretazione della Sacra Scrittura. Si deve poi pensare alla rinnovata liturgia, con la distribuzione dell'intera Bibbia in due cicli di letture feriali e tre di letture festive durante tutto l'anno liturgico. Siamo in tal modo di fronte a un cantiere rinnovato di amore per la Parola di Dio e di possibilità d'incontro con essa. Ad ogni credente affamato della Parola di Dio è consentito l'accesso alla fonte dell'acqua viva della rivelazione di Dio²⁹. La Chiesa si riconosce in tal modo la *creatura Verbi* e la *presentia Verbi*, cioè la casa della Parola di Dio, dove essa può vivere e raggiungere ogni uomo che si apre alla sua venuta e le presta il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà (cf. DV 5). È nella Chiesa che la comunione tra Dio Padre e noi si attua per mezzo della Parola e nella forza dello Spirito Santo. La comunione di vita d'amore con Dio si fa nella Chiesa sempre presente³⁰.

La *Dei Verbum* rende evidente l'importanza della Parola di Dio per la teologia intera, la quale si basa sulla rivelazione divina, in essa si consolida vigorosamente e si ringiovanisce sempre (cf. DV 24). Questa affermazione è del tutto valida per la teologia spirituale, la quale «come la disciplina teologica, fondata sui principi della Rivelazione, studia, con metodo proprio, l'esperienza spirituale cristiana, nel vissuto qualificato di santità, evidenziandone le costanti conoscitivo-pratiche, che caratterizzano e informano l'esistenza umana del cristiano, nel suo sviluppo fino alla pienezza di vita in Cristo»³¹. Da questa descrizione risulta chiaramente che la teologia spirituale studia l'esperienza cristiana nel suo vissuto qualificato di santità. Alla base di ogni autentica e credibile esperienza cristiana sta il dono dell'incontro tra Dio e l'uomo, il dono della Parola rivelata. A Dio che si offre, risponde l'uomo libero che lo accoglie e in comunione con Lui intraprende la via della santità. L'accoglienza della rivelazione di Dio suscita una vita nuova. L'atto primario di ricettività dà avvio a un processo di trasformazione e di crescita di chiunque l'accoglie, desidera dimorare e progredire nell'unione sponsale con Dio. La modalità di questa nuova relazione è un dimorare e camminare nella verità dell'uomo dischiusa dalla Verità amante che è Dio, Verità conosciuta sempre più e amata in un itinerario che conduce alla somma perfezione, cioè alla santità³². È un cammino di due innamorati verso un amore sempre più grande, più profondo e alla fine insondabile. Infatti, il nostro camminare con Dio non è altro che progredire nell'amore che riassume tutte le

²⁹ Cf. *ibidem*.

³⁰ Cf. N. BUSSI, *Il mistero cristiano. Breve introduzione allo studio e alla presentazione del cristianesimo*, Torino 1975, p. 177-178.

³¹ J.M. GARCIA, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, Roma 2013, p. 225-226.

³² Cf. *Nuovo programma per la Specializzazione in Teologia Spirituale (Ciclo per la Licenza)*, <http://www.teresianum.net/prog-specializzazione-teospirituale.php> [07.01.2015].

caratteristiche della relazione sponsale, dall'incantesimo del primo incontro fino alla consumazione nella grazia del matrimonio spirituale.

Riagganciandoci all'esperienza spirituale di santa Teresa di Gesù possiamo considerare il mistero dell'incontro personale con Dio in diverse tappe nelle quali si alternano l'iniziativa di Dio e la risposta dell'uomo: ricerca, rappresentazione, presenza, comunicazione, trasformazione, unione. Si comincia dalla ricerca di Dio in un'orazione da principiante con la rappresentazione interiore di Cristo nel raccoglimento. Dio poi prende l'iniziativa nelle tappe successive: sentimento della sua presenza nelle cose e nell'anima come primo passo di una rivelazione personale. Dopodiché segue l'incontro con Cristo nella ricchezza dei suoi misteri. La rivelazione del Salvatore è sempre autodonazione e autocomunicazione di verità e di vita. Quest'autocomunicazione porta già con sé l'innesto di una vita nuova, come una linfa che penetra e si fa strada tra i germi di morte dell'uomo vecchio iniettando luce ed energie divine. Questa trasformazione a volte avviene con dolcezza, altre con violenza in esperienze che purificano e trasformano finché si consumi il mistero dell'unione (del matrimonio spirituale) in tutte le sue gradazioni e ricchezze³³.

Questa meravigliosa opera di trasformazione, cioè della divinizzazione dell'uomo, avviene nel contesto del continuo e incessante dialogo tra Dio e l'uomo. Solo qui, nel misterioso chiamare di Dio e nel rispondere dell'uomo, può nascere, maturare e tendere a compimento la relazione sponsale. Dio continua e non cessa di parlare alla sua sposa (cf. DV 8). Per l'uomo è importante non solo il conoscere dell'autocomunicazione di Dio, ma mettersi in cerca dello Sposo che lo chiama a sé. Non basta allora accettare la verità di Dio che continua a parlare ad ogni uomo nella sua Chiesa. Non basta solo sapere dell'esistenza dei luoghi della rivelazione divina. È necessario e indispensabile incamminarsi in cerca dell'Amato. Lo spiega molto bene san Giovanni della Croce nel *Cantico spirituale*:

«Per questo anima, ricordandosi del detto dell'Amato, *cercate e troverete* (Lc 11, 9), decide lei stessa di uscire per cercarlo attivamente, senza fermarsi prima di averlo trovato. Ciò è quanto accade a molti che vorrebbero guadagnare Dio solo con le parole, e anche queste espresse male. In verità, per Dio non vogliono fare quasi nulla che costi loro un po'. Alcuni non vogliono neanche abbandonare, per lui, un posto a loro gradito, ma vorrebbero che il gusto di Dio scendesse nella loro bocca e nel loro cuore senza fare un passo e mortificarsi, rinunciando a qualche loro soddisfazione, consolazione o inutile voglia. Ma finché non usciranno da se stessi per cercarlo, per quanto in-

³³ Cf. J. CASTELLANO, *Spiritualità teresiana. Esperienza e dottrina*, in: *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù*, a cura di A. Barrientos, Roma 2004, p. 163.

vochino Dio, non lo troveranno [...]. Chi dunque cerca Dio e al tempo stesso vuole rimanere nelle sue piacevoli comodità, lo cerca di notte e non lo troverà. Chi invece lo cerca con l'esercizio e la pratica delle virtù, abbandonando il letto dei suoi piaceri e godimenti, lo cerca di giorno e lo troverà, perché ciò che non si riesce a trovare di notte, si può scoprire di giorno» (CB 3, 2–3).

A questo punto dobbiamo renderci conto che la nostra relazione con Dio non può essere ridotta solo alle parole. Non possiamo ridurre il linguaggio che unisce i due sposi solo alle parole. Nell'amore acquista la sua valenza anche il silenzio. Il Creatore si è riposato il settimo giorno e ha contemplato l'opera delle sue mani. Nel silenzio ha contemplato la bellezza dell'uomo. Dio all'inizio della creazione ha rivolto all'uomo la sua parola ma gli ha rivelato ancora di più con il suo silenzio contemplativo. Nella presenza dell'Amato, *ricercato e scoperto di giorno*, si deve rimanere nel silenzio. È il primo giusto comportamento. Il silenzio inoltre è il frutto della Parola che nasce dall'ascolto del divino Silenzio. Il Figlio di Dio si rivela all'uomo non solo come Parola eterna ma anche come Silenzio divino: «Il Padre pronunciò una parola: suo Figlio. Questa parla sempre in un silenzio eterno e nel silenzio dev'essere ascoltata dall'anima» (DLA 99).

L'uomo in quanto sposato da Dio dovrebbe avere sempre presente almeno tre episodi evangelici che lo aiutano a comprendere il valore del silenzio. Pensiamo prima al silenzio di Nazareth, quando l'angelo dopo aver annunciato il concepimento del Figlio di Dio si è allontanato (cf. Lc 1, 38) e la casa, il cuore e il beato seno di Maria si sono riempiti del Silenzio eterno che proprio in questo momento si è fatto carne, cioè ha unito alla sua divinità l'intatta natura umana. Poi, la scena di Betania (cf. Lc 10, 38–42), quando Maria, sorella di Marta, si è posta sotto i piedi di Gesù, contemplando il suo volto e assorbendo con il cuore silenzioso ogni parola del Maestro. Alla fine l'episodio tratto dall'ultima cena, quando l'amato discepolo Giovanni ha poggiato il capo sul petto di Gesù (cf. Gv 13, 25), ascoltando nell'amoroso silenzio il battito del suo cuore. San Giovanni della Croce in modo irripetibile coglie il significato di tale silenzio nella presenza di Dio, che permette di conquistare e sedurre il cuore del divino Sposo:

«Non mancano, ammesso che manchi qualcosa, lo scrivere o il parlare, che di solito sovrabbondano, ma il tacere e l'agire. Oltre a questo motivo occorre aggiungere che le parole distraggono, mentre il silenzio e l'azione portano al raccoglimento e fortificano lo spirito. Perciò, quando una persona sa ciò che le è stato detto per il suo bene, non ha più bisogno di ascoltare o di parlare, ma di metterlo in pratica per davvero, nel silenzio e con impegno, nell'umiltà, nella carità e nel disprezzo di sé. Tale persona non deve andare alla ricerca di novità, che servono solo a soddisfare la sua curiosità, o forse nemmeno quella, ma lasciano il suo spirito debole, vuoto, senza virtù

interiore [...]. La cosa più necessaria per noi è di mettere a tacere dinanzi a questo grande Dio il nostro spirito e la nostra lingua, perché l'unico linguaggio che egli ascolta è quello dell'amore silenzioso» (Lett 8).

Dio, che ha parlato in passato, non cessa di parlare con la sua sposa (cf. DV 8). La voce dello Sposo risuona continuamente nella Chiesa e le dà la vita. *Hic et nunc* lo Sposo con l'amoroso canto e seducente sguardo attira la sposa a sé per farla entrare nel profondo della vita divina. Colui chi si lascia incantare da Dio e sedurre dalla forza del suo amore, entra in un misterioso dialogo, che una volta cominciato nel *qui e adesso* della Chiesa non cessa mai e tende alla sua pienezza nell'eterno *aldilà*. Proprio questo incessante dialogo d'amore costituisce un elemento insostituibile di ogni autentica esperienza spirituale.

CONCLUSIONE

La spiritualità cristiana nel suo vissuto qualificato di santità è profondamente segnata dal dialogo che come primo protagonista ha Dio a cui è piaciuto rivelare all'uomo se stesso (cf. DV 2). Il dialogo che risuona in tutta la storia della salvezza e che continua nell'oggi della Chiesa (cf. DV 8). Il dialogo che genera la vita e dà valore all'esistenza umana. È un dialogo molto personale e intimo che si può descrivere solo con le parole e con i simboli del linguaggio sponsale. Riassumendo le nostre riflessioni possiamo far riferimento all'epilogo dell'esortazione *Verbum Domini* di Benedetto XVI, dove viene messa in evidenza l'attualità del dono della Parola che ogni giorno viene incontro all'uomo per farlo partecipe e partner del grande dialogo nuziale:

«Ogni nostra giornata sia dunque plasmata dall'incontro rinnovato con Cristo, Verbo del Padre fatto carne: Egli sta all'inizio e alla fine e “tutte le cose sussistono in lui” (Col 1, 17). Facciamo silenzio per ascoltare la Parola del Signore e per meditarla, affinché essa, mediante l'azione efficace dello Spirito Santo, continui a dimorare, a vivere e a parlare a noi lungo tutti i giorni della nostra vita. In tal modo la Chiesa sempre si rinnova e ringiovanisce grazie alla Parola del Signore che rimane in eterno (cf 1 Pt 1, 25; Is 40, 8). Così anche noi potremo entrare nel grande dialogo nuziale con cui si chiude la sacra Scrittura: “Lo Spirito e la sposa dicono: ‘Vieni!’. E chi ascolta ripeta: ‘Vieni!’... Colui che attesta queste cose dice: ‘Sì, vengo presto!’. Amen. Vieni, Signore Gesù” (Ap 22, 17.20)» (VD 124).

STRESZCZENIE

ARKADIUSZ SMAGACZ OCD

*Nieustający dialog oblubieńczy pomiędzy Bogiem a człowiekiem
jako element konstytutywny duchowości chrześcijańskiej
w świetle konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”
Soboru Watykańskiego II*

W roku 2015 mija 50. rocznica zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II, który pozostawił trwały ślad w dziejach Kościoła katolickiego i sposobie uprawiania teologii, w tym teologii duchowości. Pośród wielu ważnych dokumentów soborowych znajduje się konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. W opinii wielu teologów zawarte w niej stwierdzenia należą do najbardziej znaczących intuicji soborowych. Niektórzy twierdzą wręcz, iż stanowi ona przełom kopernikański w sposobie mówienia o objawiającym się wobec człowieka Bogu.

Autor artykułu stara się odkryć tę swoistą nowość wyrażoną w *Dei Verbum* i jej zastosowanie w duchowości chrześcijańskiej. W ramach wstępu ukazuje niełatwą drogę prowadzącą do ostatecznej redakcji i przyjęcia przez Sobór omawianego dokumentu. Następnie próbuje ująć istotę konstytucji, która wyraża się w odkrytej niejako na nowo prawdzie o Bogu, który przemówił do człowieka (*Deus dixit!*), któremu „spodobało się w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego” (DV 2). Objawienie Boże ma więc charakter personalny, dialogiczny i przyjacielski. Człowiekowi Bóg objawia się jako osoba miłująca go i pragnąca zawrzeć z nim przymierze miłości. Jediną racją, dla której Bóg to czyni, jest Jego dobroć i nieskończona miłość. Odczytanie dziejów zbawienia w tej właśnie perspektywie pomogło autorowi ukazać, iż relacja między Bogiem a człowiekiem wrasta i rozwija się w klimacie dialogu oblubieńczego. Jedyne język i symbolika właściwe miłości małżeńskiej są w stanie oddać cokolwiek z tej niewyrażalnej tajemnicy miłości Boga do człowieka. Boski Oblubieniec, który objawił się człowiekowi w pełni w osobie Jezusa Chrystusa, wciąż przemawia do swojej Oblubienicy-Kościoła. I to właśnie Kościół jest miejscem, gdzie tu i teraz toczy się nieustanny dialog miłości między Bogiem a człowiekiem, dialog, który leży u podstaw każdego autentycznego doświadczenia duchowego. W artykule nie brak także licznych odwołań do doświadczenia wielkich mistyków karmelitańskich – św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, którzy nie tylko odpowiedzieli na głos Oblubieńca, ale i pozwolili Mu poprowadzić się na szczyty zjednoczenia z Nim w miłości.

Ks. SŁAWOMIR ZALEWSKI

ISTNIENIE I NATURA OSOBOWEGO ZŁA W DOKTRYNIE ŚW. JANA OD KRZYŻA

Rozwój duchowy obfituje w tajemnicze przeżycia i zjawiska, które całkowicie zaskakują człowieka. Mistycy, którzy przechodzili oczyszczający proces swych serc, pozostawili głębokie i wstrząsające opisy potwierdzające duchowe zamieszanie i lęki. „Mroki bowiem i trudności zarówno duchowe, jak i doczesne, przez które zwykle przechodzą dusze, zanim osiągną ten wysoki stan doskonałości, są tak głębokie, że nie starczy mądrości ludzkiej, by je pojąć, ani doświadczenia, by je zdołać wyjaśnić” (DGK, Prolog, 1). Ten krótki, lecz wymowny cytat z dzieł św. Jana od Krzyża, wyraźnie mówi o głębi doświadczenia duchowego oczyszczenia i jego nieprzewidywalności dla umysłu ludzkiego.

Z jednej strony chodzi o nadmiar i nadintensywność Bożego światła w odniesieniu do umysłu ludzkiego (por. DGK, II 3, 1)¹, z drugiej zaś – o działanie wrogów, którzy starają się wszelkimi siłami i sposobami nie dopuścić człowieka do zjednoczenia z Bogiem². Przeszkodą w procesie jednoczenia może stać się na pewnym etapie sam człowiek, który będzie trzymać się kurczowo intelektualnych rozważań, nie dopuszczając działania łaski Bożej³. Do walki może wystąpić także świat w swych złych tendencjach i wyborach moralnych, tworzonych przez poszczególnych ludzi czy całe grupy. Wreszcie istnieje trzecia przeszkoda, którą stanowią zło osobowe byty duchowe.

Istnienie oraz natura osobowego zła, według pism św. Jana od Krzyża, staną się przedmiotem analiz w niniejszym artykule. Aby rozwiązać postawiony

¹ Por. GABRIEL OD ŚW. MARII MAGDALENY, *Św. Jan od Krzyża. Doktor miłości Bożej*, t. II, Kraków 1940, s. 69.

² S. MOJEK, *Doświadczenie Boga według św. Jana od Krzyża*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 189.

³ Por. ŚW. TERESA BENEDYKTA OD KRZYŻA (E. STEIN), *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1994², s. 50.

problem, należy najpierw podjąć w sposób ogólny zagadnienie angelologii w dziełach Mistyka, ponieważ pozwoli to na osadzenie w szerszej perspektywie głównego zagadnienia i pozwoli je lepiej zrozumieć. Następnie zostanie przedstawione na podstawie analizy tekstów istnienie osobowych bytów złych, ich pochodzenie oraz przyczyny upadku. To wyjaśnienie pomoże ukazać ich naturę, której istotnymi elementami, zgodnie z myślą Doktora Mistycznego, są wysoki poziom inteligencji, która jest darem naturalnym, ich złość, czyli ciągłe pragnienie zła, zazdrość, nieustanny niepokój, a wreszcie ślepotą duchowa. Ten zły wewnętrzny świat bytów duchowych, określanych przez Świętego mianem demonów i Szatana, predestynuje je do nieustannej walki i zwodzenia człowieka. Pragnieniem demonów jest bowiem przeniesienie stanu swego ducha w serce człowieka.

1. ISTNIENIE OSOBOWEGO ŚWIATA DUCHOWEGO

Obok widzialnego świata bytów materialnych ożywionych i nieożywionych, a wśród nich rozumnego człowieka, św. Jan od Krzyża przyjmuje istnienie osobowego świata duchowego. Nie chodzi w tym przypadku tylko o egzystencję duszy ludzkiej jako formy substancjalnej bytu, która ma charakter duchowy, lecz o egzystencję duchów, które są czystymi substancjami duchowymi. Nie posiadają zatem najmniejszego elementu cielesnego w strukturze bytu. Najdoskonalszym bytem duchowym jest Bóg, który stworzył wszystkie byty zarówno materialne, jak i duchowe⁴. Dążenie do Niego, jako Źródła szczęścia, zapisane jest w naturze bytów rozumnych⁵. Do stworzonych bytów duchowych należą dwie kategorie aniołów, które są określane odpowiednio jako dobre albo jako złe.

Święty Jan od Krzyża określa dobrych aniołów, zgodnie z nauką Pisma Świętego oraz doktryną Kościoła, jako byty znajdujące się blisko Boga. Im są bliżej Boga, tym doskonalszą posiadają naturę. Zakłada to istnienie pewnej hierarchii, o stopniach której decyduje większa otwartość na Boże światło i miłość. Te dary udzielane są w większym stopniu aniołom wyżej stojącym w hierarchii⁶.

⁴ Por. F. RUIZ SALVADOR, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, Kraków 1998, s. 416.

⁵ Doktor Mistyczny zapisał myśl, która oddaje rzeczywistość natury ludzkiej: „[...] nieposiadanie Boga jest śmiercią dla duszy – *el carecer de Dios, que es muerte del alma*” (PD 2, 7; por. św. TERESA BENEDYKTA OD KRZYŻA (E. STEIN), *Wiedza Krzyża*, s. 49; GABRIEL OD ŚW. MARII MAGDALENY, *Na drogach życia duchowego*, t. II, Kraków 1965, s. 273). W komentarzu do innych strof wyjaśnił w sensie pozytywnym, że dla umysłu Bóg jest *la salud*, co oznacza zdrowie, zbawienie, ocalenie, zaś dla woli – *el refrigerio y deleite*, co oznacza orzeźwienie, ochłoda i rozkosz (por. PD 2, 6). Tymi wyrażeniami Święty określa najwyższy stan pokoju, radości i szczęścia człowieka.

⁶ Święty Jan od Krzyża opisuje syntetycznie doskonałości dobrych duchów: „[...] duchy wyższe i niższe, im bliżej są Boga, tym więcej są oczyszczone i oświecone, oświeceniem bardziej całościowym, zaś dalsze otrzymują to oświecenie w mniejszym i słabszym natężeniu” (NC II, 12, 4; por. R. LAVATORI, *Gli angeli. Storia e pensiero*, Genova 1991, s. 174).

Wszystkie natomiast napełnione są życiem Boskim na miarę doskonałości swojej natury, co sprawia, że wszystkie są szczęśliwe. Ponieważ są blisko Boga i radują się Jego obecnością oraz darami światła i miłości, stanowią ozdobę raju. Święty Jan od Krzyża porównuje je do pięknych kwiatów: „Słowem kwiaty określa [dusza] aniołów i dusze święte, które ozdabiają i upiększają niebiosa podobnie jak wdzięczna i artystyczna inkrustacja ozdabia naczynie ze szczerego złota” (PD 4, 6).

W odniesieniu do człowieka aniołowie spełniają rolę posłańców Boskich, których zadaniem jest pomoc w osiągnięciu najwyższego celu, jakim jest zjednoczenie z Bogiem. Otrzymały więc zadanie służenia człowiekowi, któremu pomagają otwierać oczy jego władz duchowych, tzn. umysłu na światło Boga i woli na Jego miłość. Są pośrednikami, przez których udziela On przeróżnych darów. Mistyk Karmelu nazywa aniołów pasterzami, ponieważ „jak czujni pasterze, karmią nasze dusze słodkimi wieściami i natchnieniami, bo przez nich Bóg nam ich udziela” (PD 2, 3)⁷. Jako pasterzom Święty stawia zadanie chronienia wiernych przed oddziaływaniem wszelkiego zła, które określa biblijnym mianem wilków (por. PD 2, 3).

Obok aniołów dobrych istnieją również zdeprawowane duchowe byty złe, które stanowią główny przedmiot tego artykułu. Podjęliśmy w sposób ogólny istnienie i rolę duchowych bytów dobrych, ażeby wskazać kontekst i zaznaczyć, że Święty uwzględnia szerszą perspektywę świata duchowego, a nie tylko zdeprawowane byty duchowe.

2. ISTNIENIE DUCHOWYCH BYTÓW ZŁYCH

Aniołami, które nie tylko nie pomagają człowiekowi w dążeniu do doskonałości, lecz stanowią największą przeszkodę, są zdeprawowane byty duchowe, czyli Szatan i demony. Nie ulega wątpliwości, że św. Jan od Krzyża przyjmuje ich istnienie. Świadczą o tym liczne miejsca, w których pojawia się Szatan i demony jako wrogowie człowieka. Mistyk Karmelu nieustannie ostrzega człowieka postępującego w rozwoju duchowym przed trzema niebezpiecznymi wrogami, którzy czyhają na jego życie duchowe: świat, ciało i demon⁸. Ten ostatni wróg jest obecny w każdym momencie rozwoju duchowego, ażeby stawiać różnorakie przeszkody na drodze jednoczenia się z Bogiem. Słowo *demonio* (demon) jest jednym z częściej (262 razy) spotykanych rzeczowników w pismach św. Jana od Krzyża, nie licząc synonimów (np. wróg). Demon nęka na etapie czynnego oczyszczenia władz człowieka: umysłu, woli i pamięci, następnie na etapie biernego oczyszczenia zmysłów i ducha, aż po moment zjednoczenia. Częstotliwość

⁷ Por. R. LAVATORI, *Gli angeli*, s. 176.

⁸ Przykładowe miejsca: NC I, 1, 2; 2, 5. 11; 13, 11. 14; II, 16, 2; 21, 3; PD 3, 1. 6.

i moc ataków są odwrotnie proporcjonalne do bliskości człowieka z Bogiem: im człowiek jest bliżej Boga, tym skuteczność demona jest słabsza.

Kiedy poddaje się analizie etapy oczyszczenia duchowego, to ma się wrażenie, że demony występują wszędzie, a szczególnie podczas czynnego oczyszczenia władz duchowych. Pojawiają się przy każdej ważniejszej z punktu widzenia rozwoju duchowego aktywności. Może rodzić się pytanie, czy św. Jan od Krzyża nie przypomina zbyt często o tym przeciwniku, który w nocach czynnych, aż po moment duchowych zaręczyn i zaślubin, mocno atakuje człowieka. Ponieważ Mistyk Karmelu nieustannie przestrzega przed zwodniczą i podstępną działalnością demonów, to może rodzić się wątpliwość, czy nie zbyt mało uwzględnienia w swych rozważaniach słabości i zaburzenia psychiczne człowieka. I wreszcie może powstać zarzut, że w jego dziełach dominuje opis zagrożenia i atmosfera lęku.

Ustosunkowując się do tych pytań, należy powiedzieć, że św. Jana od Krzyża nie interesują demony i ich działalność. Nie jest bezpośrednio zainteresowany złym światem osobowym jako centrum swych myśli i doświadczenia. Celem, do którego prowadzi człowieka, jest ukazanie drogi do zjednoczenia z Bogiem i sama rzeczywistość bycia w jedności mistycznej z Nim⁹. W centrum zainteresowań Świętego znajduje się zatem Bóg w Trójcy Osób (teocentryzm), który dla człowieka jest radością i szczęściem. Zmierzanie do bycia w bliskości z Nim stanowi dla człowieka najważniejsze zadanie życiowe. Ażeby wierzący mógł osiągnąć ten cel, św. Jan od Krzyża wskazuje bezpieczną drogę i środki do tego prowadzące. Z jednej strony ukazuje wiarę, nadzieję i miłość jako właściwe i proporcjonalne środki do najgłębszego zjednoczenia z Bogiem, a z drugiej uwrażliwia na pewne niebezpieczeństwa, których należy unikać. Zwróćmy jednak uwagę, że w prologach otwierających traktaty i zawierających ogólny zarys jego doktryny oraz cel dzieł, ani raz nie pada słowo demon czy Szatan. Ta ich nieobecność w programowych częściach traktatów mówi wiele, ponieważ świadczy o tym, że Mistyk Karmelu na tyle zajmuje się złymi duchami, na ile musi określić niebezpieczeństwo grożące z ich strony i podać środki chroniące przed ich podstępną działalnością.

Święty Jan od Krzyża nie napisał odrębnego traktatu analizującego pochodzenie demonów, ich naturę oraz metody działania. Nie opisał też hierarchii tychże bytów, ponieważ – jak zaznaczyliśmy – to zagadnienie nie stanowi istotnej kwestii w podążaniu drogą jednoczenia się z Bogiem. Pozostawił jednak w swoich pismach ważne myśli, na podstawie których analizować będziemy naturę złych duchów.

⁹ Por. R. LAVATORI, *Gli angeli*, s. 174.

Przedstawienie tych ogólnych zagadnień jest ważne, aby uchwycić właściwe proporcje w analizie oraz perspektywę, w której sytuuje te zdeprawowane byty. Takie podejście pozwoli nam uniknąć zarzutu braku precyzji w wyjaśnianiu pewnych zachowań demonów z jednej strony, zaś z drugiej – zarzutu, iż w niektórych częściach dzieł pojawiają się zbyt często.

3. POCHODZENIE ZŁYCH BYTÓW DUCHOWYCH

Święty Jan od Krzyża nie wskazał wprost ani przyczyny pochodzenia złych duchów, ani określonego punktu historycznego ich zaistnienia. Nie opisał okoliczności upadku demonów ani ich natury, zanim to nastąpiło. Nie starał się także analizować ich natury po tym tragicznym wydarzeniu. Ponieważ Świętemu zależy nie na systematycznych i teoretycznych rozważaniach, lecz na wymiarze egzystencjalnym i moralno-duchowym człowieka, dlatego podaje cechy demonów i przyczyny ich upadku jako ostrzeżenie dla człowieka. Istotne atrybuty złych duchów wskazuje wtedy, kiedy omawia inteligentne pułapki przez nie przygotowywane. Demonologia w pismach Jana od Krzyża jest związana ściśle z mistyką i człowiekiem, dążącym do zjednoczenia z Bogiem (antropocentryczna).

Najważniejszym tekstem, mówiącym o przyczynie upadku dobrych aniołów, jest fragment z *Drogi na Górę Karmel*, w którym Święty przestrzega człowieka przed zgubnym zachwytem nad samym sobą.

„Niech również pamięta, jak niebezpieczna i zgubna może być ta radość dla niego. Niech rozważy, jaką to klęską stała się dla aniołów ta radość i upodobanie w swojej piękności i w darach naturalnych, iż przez to wpadli w otchłanie brzydoty. Niech się zastanowi, ile nieszczęść wynika dla ludzi z tej próżności na każdy dzień [...]” (DGK III 22, 6)¹⁰.

Z analizy cytowanego tekstu wynika wniosek, że w dziejach stworzenia duchów czystych był jakiś punkt, który św. Jan od Krzyża określa jako *daño*. Termin ten oznacza ‘szkodę, krzywdę, ujmę’. W formie czasownikowej *dañar* zawiera następującą treść: ‘szkodzić, krzywdzić, psuć’, a w swojej formie zwrotnej *dañarse*: ‘psuć się, ulegać uszkodzeniu, ulegać zepsuciu’¹¹. Zaistniał zatem moment, w którym aniołowie ponieśli wielką szkodę, ulegli jakiemuś zepsuciu. Święty Jan od Krzyża podkreśla tę szkodę czy zepsucie, nadając jej odcień dra-

¹⁰ „[...] considerando cuánto daño fue para los ángeles gozarse y complacerse de su hermosura y bienes naturales, pues por esto cayeron en los abismos feos, y cuántos males siguen a los hombres cada día por esa misma vanidad [...]” (S III, 22, 6).

¹¹ Wydaje się, że termin *daño* w tym kontekście lepiej byłoby tłumaczyć jako zepsucie albo szkoda.

matyczności poprzez wzmocnienie słowem *cuánto* (ileż), które wyraża głębie negatywnych skutków.

Przed tym dramatycznym momentem aniołowie charakteryzowali się pięknoscią (*hermosura*) i darami naturalnymi (*bienes naturales*). Ponieważ nie ma w ich strukturze bytowej wymiaru fizycznego, św. Jan nie mógł ujmować kategorii piękna w aspekcie zewnętrznym. Użył tego terminu w sensie metafizycznym, co oznacza, że stworzona natura aniołów stała na wysokim stopniu doskonałości oraz była pełna światła i harmonii. Wyposażona też została przez Stwórcę w dary naturalne, które odpowiadały stopniowi jej doskonałości.

Te wspaniałe stworzenia w pewnym okresie bytowania poniosły klęskę w swoim rozwoju. Święty Jan od Krzyża opisuje ją jako upadek w otchłanie brzydoty (*cayeron en los abismos feos*). Doktor Mistyczny używa czasownika *cayeron*, którego bezokolicznik brzmi *caer*. Tłumaczy się go jako ‘padać, upaść, spaść, wpaść’. Wszystkie te pojęcia zawierają ideę upadku, spadania z wysokości na niskie poziomy, degradację. W przypadku omawianych duchów nie mogło chodzić o ruch w znaczeniu ich fizycznego przemieszczania się, ponieważ pozbawione są pierwiastka materialnego. Musi zatem chodzić o pewien upadek duchowo-moralny, o jakąś duchową degradację związaną z naturą. Obdarzone przez Boga wielkimi łaskami odrzuciły je w jakiś sposób, przez co nastąpiło ich zepsucie.

O tej degradacji zaświadcza użyte przez Świętego słowa *los abismos feos*. *El abismo* znaczy ‘przepaść, otchłań, głębia, a nawet piekło’. Wyraża zatem ideę tragicznie głębokiego upadku, którego doświadczyły te stworzenia. Wiadomo, że nie można opisywać ich upadku w otchłań w kategoriach fizycznych. Należy więc postawić pytanie, na czym polegał upadek w otchłań albo w bezdenną głębie. Odpowiedź znajduje się w słowie *feos*. Termin ten może posiadać formę przymiotnikową albo rzeczownikową. Pierwsza forma tłumaczona jest jako ‘brzydki, szpetny, wstrętny, odrażający’; forma rzeczownikowa zaś – jako ‘zniewaga, brzydota’. *Los abismos feos* można dosłownie tłumaczyć jako ‘brzydkie otchłanie (głębie)’ albo ‘szpetne otchłanie (głębie)’. Uwzględniając szerszy kontekst, można poprawnie przetłumaczyć to wyrażenie jako otchłanie brzydoty czy szpetoty. Nie chodzi bowiem w tym przypadku o to, że otchłanie czy głębie posiadają ten negatywny atrybut, lecz o to, że aniołowie upadli w taką rzeczywistość. Ponieważ są bytami bezcielesnymi, nie mogli w sposób fizyczny zbrzydnąć. Ten upadek więc musiał posiadać wymiar duchowy i brzydota czy szpetota musiała dotknąć ich duchowej natury.

4. PRZYCZYNY UPADKU ZŁYCH BYTÓW DUCHOWYCH

Ponieważ z analizowanych tekstów wynika, że aniołowie upadli w otchłanie brzydoty, to rodzi się poważne pytanie o przyczyny ich upadku. W pismach św. Jana od Krzyża nie można odnaleźć bezpośredniego odniesienia do tego zagadnienia, lecz pojawia się ono przy okazji charakterystyki zachowania człowieka, który może upodobnić się do demonów. Należy przywołać tekst, który przypisuje pychę i zawiść (*soberbia y envidia*) bezpośrednio Szatanowi. Doktor Mistyczny, gdy analizuje kult obrazów, odnosi cechy demoniczne do tych ludzi, którzy szerzyli herezję obrazoburstwa, niszcząc zarazem obrazy i figury przedstawiające Boga czy świętych.

„Zaznaczamy tutaj – pisał – że podając te wskazówki, nie zgadzamy się bynajmniej z nauką tych bezbożnych ludzi, którzy opanowani szatańską pychą [i zawiścią; przyp. S.Z.], chcieli usunąć sprzed oczu wiernych świętą i konieczną praktykę chwalebnej czci obrazów Boga i świętych” (DGK III 15, 2)¹².

O pysze *implicite* napisał także w przestroгах danych karmelitankom bosym w klasztorze w Beas. W *Trzeciej przestroze*, skierowanej przeciw Szatanowi, Święty zalecał domniemanemu zakonnikowi, ażeby z całego serca starał się ćwiczyć w pokorze, która skierowana jest wprost przeciw temu wrogowi (P 13).

Zgodnie zatem z wielowiekową tradycją Mistyk Karmelu opisuje Szatana jako byt, w którym panuje pycha i zazdrość. To pycha ostatecznie zgubiła tego pięknego anioła, prowadząc go do odwrócenia się od Stwórcy, Źródła życia i miłości. Aby opisać naturę pychy i dynamikę wewnętrzną, muszą zostać przeanalizowane nieliczne, lecz głębokie w treści fragmenty.

Gdy były rozważane słowa, mówiące o upadku aniołów, została podana również przyczyna tego upadku w otchłanie brzydoty. Święty Jan od Krzyża oddał ją krótką sentencją: „[...] jaką to klęską stała się dla aniołów owa radość i upodobanie w swojej piękności i w darach naturalnych (*gozarse y complacerse de su hermosura y bienes naturales*)” (DGK III, 22, 6). Kontekst tego zdania jest wskazówką, która pozwala na właściwą interpretację tego fragmentu. Zdanie to jest użyte w szerokim kontekście oczyszczania woli z dóbr naturalnych i nadprzyrodzonych. Rozdział dwudziesty drugi trzeciej księgi *Drogi na Górę Karmel* mówi o szkodach, które ponosi człowiek, kierując działalność tej władzy duchowej w stronę dóbr naturalnych i pozwalając się w nich zamknąć. Wymienia sześć

¹² Należy dodać, że tłumacz nie uwzględnił w swoim przekładzie ważnej cechy natury Szatana, którą jest zawiść. W tekście dzieła jest zapisane pycha i zawiść: „*soberbia y envidia de Satanás*” (S III, 15, 2). Warto zaznaczyć, że jest to jedno z dwóch miejsc, w którym św. Jan od Krzyża użył słowa Szatan. Po raz drugi użył go w *Nocy ciemnej* (I 14, 1).

szkód, które są udziałem człowieka, jeśli w odpowiednim momencie nie przyjmie właściwej wobec nich postawy. Pierwsza szkoda, wynikająca z zajmowania się przez wolę radościami naturalnymi, przejawia się chełpliwością, zarozumiałością, pychą i pogardą dla bliźnich. Smutnym efektem takiego postępowania jest lekceważenie przez człowieka rzeczy i osób, a nawet pogardzanie nimi. Naturalnie za wymienioną szkodą podąża kolejna, którą stanowi upodobanie w pochlebstwach i próżnych pochwałach, co prowadzi do próżności i wzmacniania pychy. To zaś z kolei negatywnie oddziałuje na umysł przez zaciemnienie jego światła i brak właściwego rozeznania. Skutkiem tego jest niechęć do praktykowania dzieł zbliżających do Boga i osobistego z Nim kontaktu (por. DGK III, 22, 2). W ostatnim punkcie tego rozdziału Święty podsumowuje to niebezpieczeństwo, zarazem podając na nie skuteczne lekarstwo. Takie zachowanie, jak stwierdził, charakterystyczne było dla aniołów, którzy upadli. Ten ostatni punkt jest ważny, ponieważ stanowi podsumowanie i zarazem ukazuje końcowy efekt nieostrożnego traktowania tych dóbr.

Przyczynę upadku dobrych aniołów Mistyk Karmelu widzi w radości i upodobaniu we własnej piękności i w darach naturalnych. Ta radość i upodobanie, które ze swej istoty nie są niczym złym, doprowadziły do zguby byty duchowe. Aniołowie mieli prawo cieszyć się pięknnością bytową i darami, którymi zostali obdarowani, lecz powinny one być dla nich powodem do dziękczynienia, które oznacza uznanie kogoś wyższego. To uznanie, przeradzające się w dziękczynienie, powoduje ogromny dynamizm wewnętrzny, który jest wyjściem poza siebie oraz poza krąg własnej osoby i swoich doskonałości. Taki ruch stanowi działanie przeciwne do zachowania wspomnianych osób, które skupiają się na darach naturalnych i w nich się zamykają, doświadczając poważnych szkód. Analogicznie można odnieść omówione szkody do upadłych aniołów. Ponieważ skupiły się one na doskonałości swojej natury, która przecież została im podarowana, ich umysły uległy zaciemnieniu. Sycąc się swoją pięknnością i darami oraz znajdując w nich upodobanie i przyjemność, zamknęły się w sobie. Ten solipsyzm sprawił, że odrzuciły nie tylko inne byty, lecz także swego Stwórcę.

Mystyk Karmelu widział kolejną analogię pomiędzy ludźmi koncentrującymi się na darach naturalnych i złymi duchami w tym, że obydwie grupy straciły właściwe rozeznanie. Największy błąd osób zafascynowanych posiadanymi darami polegał na odejściu od Boga, który był ich szczęściem. Podobnie można przedstawić sytuację złych aniołów. Zachwyty pięknem swojej natury i upodobanie w darach duchowych sprawiły, że anioły całkowicie zamknęły się w sobie, odrzucając inne byty jako niegodne ich doskonałości. Niezwykle głęboko musiały zwrócić się ku sobie i pozwolić oślepić się darami duchowymi, skoro odpadły od nieskończonego Piękna i Dobra, od którego w rzeczywistości posiadały byt i jego piękno.

Uzupełnieniem analizowanego tekstu dotyczącego natury pychy jest wspomniany już fragment z dzieł mniejszych, do których zalicza się przestrogi dawane siostrzom karmelitanom. W *Trzeciej przestrodze* padają bardzo ważne zdania, które na zasadzie opozycji pomagają lepiej zrozumieć, czym jest pycha i zawiść złych duchów. Przestroga ta, kierowana do potencjalnego zakonnika, polega „na tym – jak pisał Święty – abyś się starał z całego serca upokarzać w słowach i czynach, ciesząc się z dobra innych, jakby ze swego własnego, pragnąc serdecznie, aby we wszystkim wynoszono innych nad ciebie; tym sposobem bowiem zwyciężysz zło dobrem, odrzucisz daleko szatana i posiadasz radość ducha” (P 13)¹³. Ten krótki tekst wyraźnie wspomina demona i działania zaradcze ze strony wierzącego przeciwko jego pokusom. Wyłania się z niego dynamiczna postawa ludzka, która jest zupełnie obca zdeprawowanemu bytom duchowym. Polega ona na otwarciu się i transcendowaniu własnej osoby, ażeby skierować się ku innym. Święty Jan od Krzyża nakazuje w pierwszej kolejności dostrzeżenie drugiego człowieka i otwarcie się na niego. Ta otwartość nie może prowadzić do konkurencji czy konfrontacji, których przejawem byłyby pycha i wynoszenie się nad bliźniego. Chodzi o zajęcie całkowicie odmiennej postawy, która ma charakteryzować się autentyczną i głęboką pokorą, co zawarł w wyrażeniu: „z serca” (*de corazón*). Nie może to być też gest jednorazowy i dotyczący tylko jednej sfery bytowej człowieka. Musi to być postawa trwała i obejmować wszystkie wymiary człowieka: jego czyny i słowa (*procures siempre humillarte en la palabra y en la obra*). *En la palabra* oznacza całą sferę myślenia i artykułowania oraz sferę psychiczną, z kolei *en la obra* obejmuje cały wymiar zewnętrznej aktywności ludzkiej.

Rozwijając dalej wątek pokory, Święty podaje konkretne adaptacje do życia. Obrazują one poprzez lustrzane odbicie naturę demonów. Mistrz Karmelu zaleca dostrzeganie dobra i piękna innych ludzi, a więc pozytywną dynamikę interpersonalną. Ażeby uniknąć zazdrości, zaleca wzbudzanie radości w sercu na widok czynionego przez drugą osobę dobra. Miarę tej radości widzi w tym, że jest tak głęboka, jak w przypadku dobra podmiotowego: „ciesząc się z dobra innych, jakby ze swego własnego (*holgándote del bien de los otros como del de ti mismo*)” (P 13). Poprzez opozycję św. Jan od Krzyża charakteryzuje zdeprawowane byty duchowe, których naturę wypaczyła zazdrość o dobra innych.

Wreszcie ostatnie zalecenie, które uderza w sam rdzeń pychy, stanowi o dobrowolnym uniżaniu się człowieka wobec braci. Nie chodzi w tym przypadku

¹³ „La tercera cautela, derechamente contra el demonio, es que de corazón procures siempre humillarte en la palabra y en la obra, holgándote del bien de los otros como del de ti mismo y queriendo que los antepongan a ti en todas las cosas, y esto con verdadero corazón. Y de esta manera vencerás en el bien el mal (Rm 12, 21), y echerás lejos el demonio y traerás alegría corazón” (*Cautelas* 13).

o kompleks niższości i brak poczucia własnej godności, lecz o ujarzmienie tego, co dominowało u Szatana i w demonach – poczucie bycia wyższym nad innych i pożądanie większej chwały. O tej postawie św. Jan od Krzyża napisał: „[...] pragnąc serdecznie, aby we wszystkim innych nad ciebie przenoszono (*quierendo que los antepongan a ti en todas las cosas, y esto con verdadero corazón*)” (P 13). Tłumaczenie wyrażenia *con verdadero corazón* poprzez „pragnąc serdecznie” może kojarzyć się z pewnym sentymentalizmem, dlatego warto oddać jego dosłowne tłumaczenie: „z prawdziwym, szczerym sercem”. Należy podkreślić, że termin „serce” dla Świętego oznacza to, co najgłębsze i niezmiennie we wnętrzu człowieka. Jeśli przyjmie się taki przekład, to wówczas wypływa logiczny wniosek, że chodzi o autentyczną i trwałą postawę, a nie o efemeryczne nastawienie emocjonalne. Złe duchy nie mogły takiej postawy uniżenia przyjąć i znieść, dlatego musiały wzniecić bunt. Pycha zatem, która była przyczyną zaślepienia, i zazdrość, która była powodem odwrócenia się od Boga i wszystkich dobrych bytów, leży u podstaw ich buntu i upadku w otchłań brzydoty¹⁴.

5. NATURA ZŁYCH BYTÓW DUCHOWYCH

5.1. Wysoki poziom inteligencji

Ponieważ Szatan i demony należały do aniołów będących blisko Boga, posiadały naturę duchową, która pozostała taką nawet po odwróceniu się ich od Boga i stoczeniu się w „otchłań brzydoty”. Ich natura bytowa nie uległa zmianie w stan, który charakteryzowałyby się jakimś zmieszaniem z materią albo wyciśnięciem jakiegoś piętna materii na ich bycie. Zaświadcza o tym św. Jan od Krzyża, stwierdzając, że demon rozumie i rozpoznaje stany duszy po zewnętrznych zachowaniach i wyobrażeniach w zmysłach wewnętrznych, ponieważ jest duchem (*porque es espíritu*) (por. DGK II, 26, 14)¹⁵. W tym momencie chodzi nie o rozpoznawanie stanów człowieka, lecz o duchowość ich natury po upadku.

Kiedy Święty opisywał przyczynę upadku Szatana i demonów, to podał, że polegała ona na zapatrzeniu się w swoją naturę, czyli absolutnym zwrocie ku sobie – ku swemu pięknu i darom naturalnym. Po upadku duchy te stoczyły się w otchłań brzydoty, jak to obrazowo ujął Mistrz Karmelu. Mówił zatem o wysokim wyposażeniu naturalnym Szatana, które świadczyło o jego pięknie. Powstałe zasadne pytanie dotyczącego tego, czy dary przynależące jego naturze, zostały zniszczone wraz z jego upadkiem, czy tylko osłabione. Chodzi w zasadzie o to,

¹⁴ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, Kraków 1982, s. 115.

¹⁵ Por. tamże, s. 95; P. ERNETTI, *La catechesi di Satana. Dall'esperienza pluridecennale di un esorcista*, Udine 1992, s. 133.

czy nastąpiła jakaś ingerencja w jego władze duchowe, które uległyby w jakiejś mierze destrukcji.

Święty Jan od Krzyża nie daje *explicite* odpowiedzi na te pytania, lecz wiele mówi poprzez ukazywanie strategii działania demonów. W swej charakterystyce aktywności demonów ujmuje tę strategię w kluczu niezwyklej przebiegłości¹⁶, której używają w celu ukrycia siebie jako podmiotu destrukcyjnych działań. Mistrz Karmelu napisał, że demon „postępuje z duszą zazwyczaj w taki sposób, jak Bóg zwykł postępować (*porque comúnmente anda en el alma en aquel traje que anda Dios con ella*)” (S II, 21, 7). Jeśli demon stosuje taką strategię jak Bóg, oznacza to, że musiał ją poznać. W tym przypadku chodzi o to, że poznał środki i metody, jakich używa Bóg wobec człowieka. Nie miał on naturalnie dostępu do Boskiego umysłu, lecz poprzez analizę darów, ujawniających u człowieka, lub napomnień udzielanych przez Boga potrafi odkryć Jego pedagogikę. Charakteryzuje się więc niezwykle wysokim poziomem inteligencji, z czego wynika, że tego daru nie utracił po upadku.

O wysokim stopniu inteligencji świadczy też fakt, że demony potrafią przewidywać przyszłość. Taką zdolność posiada również umysł ludzki, który jednak nie jest w stanie dorównać demonicznemu. Przewidywanie przyszłych wydarzeń opiera się na analizie obecnych warunków, z których wyciąga się konkretne wnioski dotyczące przyszłości. Demon posiada tak mocne światło intelektu, że „z największą łatwością (*facilísimamente*) może przewidzieć z danej przyczyny dany skutek [...]” (DGK II 21, 7). Określenie „największa łatwość” wskazuje na przenikliwość jego umysłu w badaniu przyczyn naturalnych i na szybkość wnioskowania. Ta władza duchowa dokonuje zatem bardzo szybkich i wnikliwych operacji. Święty podaje przykład możliwości przewidzenia wybuchu epidemii. Ponieważ demon przenika i widzi warunki zewnętrzne, które ewoluują w taki sposób, że sprzyjają rozwojowi choroby, może z łatwością przewidzieć konkretny czas i miejsce powstania epidemii. Podobnie jest z kataklizmami na ziemi, które powstają z przyczyn naturalnych. Ponieważ demon przenika materię, dostrzega narastające przyczyny, których skutkiem będzie np. trzęsienie ziemi w określonym czasie i miejscu. Dla człowieka zaś te przyczyny były ukryte, stąd nie mógł wnioskować o skutkach (DGK II, 21, 8). Podobnie jak o szeroko występujących zjawiskach przyrodniczych, demon równie dobrze może mówić o losach pojedynczych osób, wyprowadzając wnioski z analizy ich sfery fizycznej

¹⁶ Podobnie współcześni autorzy mówią o przebiegłości Szatana (zob. KKK 394; JAN PAWEŁ II, *Aniołowie upadli, czyli szatani*. (Katecheza 13 sierpnia 1986 r.), w: *Katechezy Ojca Świętego, Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, s. 206; G. WITASZEK, *Biblia o szatanie – rzeczywistość czy mit?*, w: *Teologia o szatanie*, red. K. Gózdź, Lublin 2000, s. 30; F. BAMONTE, *Gli angeli ribelli. Il mistero del male nell'esperienza di un esorcista*, Milano 2008, s. 22–23).

i zachowań. Święty Jan podaje konkretny przykład osoby, której datę śmierci może przewidzieć demon po dokonaniu analizy czynników chorobowych¹⁷.

Demony także poznają rzeczywistość, do której nie mają bezpośredniego dostępu. Twierdzenie to może wydawać się paradoksalne, lecz ma ono wyraźne odzwierciedlenie w zachowaniu demonów. Dzieje się tak, kiedy osoba wchodzi w akty najściślejszego zjednoczenia miłosnego z Bogiem, których demon nie jest w stanie przeniknąć swoim intelektem¹⁸. O fakcie takiego zjednoczenia mogą uzyskać wiedzę jedynie drogą pośrednią, to znaczy poprzez obserwację zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych, które pozostają jakby w uciszeniu i pokoju wewnętrznym. Mistyk Karmelu opisuje ten stan duchowy człowieka w następujący sposób: „Bóg daje duszy to ukojenie i słodycz w sobie” (PD 20 i 21, 9). Demon posługuje się metodą obserwacji, która pozwala mu wykrzyć głęboki pokój, radość i wyciszenie człowieka, z czego wyprowadza wniosek o szczęściu wierzącego (por. PD 16, 2)¹⁹. Święty Jan od Krzyża porównał pośrednie poznanie duszy ludzkiej przez demona z symptomów do poznania człowieka, którego władze zostały oczyszczone, a przez to uwrażliwione na sygnały płynące z gestów, mimiki czy zachowania drugiego człowieka. „Pewne jest jednak – pisał – że dusze oczyszczone rozpoznają z wielką łatwością i to w sposób naturalny [...] to, co się ukrywa w sercu ludzkim czy też w głębi duszy, oraz skłonności i zdolności różnych osób. Poznają to po znakach zewnętrznych, nawet niepozornych, jak np. po słowach, ruchach i innych oznakach. Jeśli bowiem szatan może takie rzeczy rozumieć dlatego, że jest duchem, to również i człowiek uduchowiony posiada tę zdolność” (DGK II, 26, 14). Zachodzi analogia w poznaniu demonów i ludzi, lecz należy też podkreślić różnicę, która polega na większej doskonałości bytowej czystych duchów. Są one zatem bardzo inteligentne, ponieważ z uciszenia działania człowieka we wszystkich sferach oraz z działania receptywnego władz duchowych, do których nie mają dostępu, wnioskuje o akcie mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

Ażeby wyrazić wysoki poziom inteligencji demonów, św. Jan od Krzyża określił zdolność ich intelektu poprzez moc światła. Napisał, że demon „posiada to światło niezmiernie żywe (*tenga esta lumbré tan viva*)” (DGK II 21, 7). *Tan viva* w tłumaczeniu dosłownym oddaje się przez słowa ‘tak żywa’, które określają coś wyjątkowego, coś przewyższającego normalny stan. W tym przypadku chodzi o poznanie przyczyn i skutków przez umysł ludzki i umysł demoniczny. Intelekt złych duchów przekracza istotnie zdolności intelektu człowieka, dlatego

¹⁷ „Demon wie, że np. Piotr, biorąc rzecz naturalnie, nie może żyć dłużej niż tyle a tyle lat. Może więc taką rzecz przepowiedzieć” (DGK II, 21, 11).

¹⁸ „Gdy zaś widzi [demon; przyp. S.Z.], że do samej głębi jej wnętrza nie może się dostać, gdyż jest głęboko skupiona i zjednoczona z Bogiem” (PD 20 i 21, 9).

¹⁹ Zob. J.A. FORTEA, *Summa daemoniaca. Trattato di demonologia e manuale dell'esorcista*, Roma 2008, s. 44.

ani ich poznanie, ani działanie nie mogą być porównywane. Zdawał sobie sprawę z tego Święty i przestrzegał postępujących w rozwoju przed podstępными pułapkami demonicznymi.

Chociaż złe duchy są bytami bardzo inteligentnymi, to nie można traktować ich jako bogów czy półbogów. Pozostają one stworzeniami z przenikliwym intelektem i bystrością przeprowadzania operacji intelektualnych. Nie posiadają jednak dostępu do pewnych sfer, które zostały wyjęte spod ich bezpośredniego wpływu. Gdy chodzi o człowieka, to nie mają one dostępu do jego sfery duchowej, która została zarezerwowana tylko dla Boga i człowieka. Mistyk Karmelu, wyjaśniając działanie człowieka w sferze zmysłów i ducha oraz zalecając duszy kierowanie się ku jej głębi, napisał, że wówczas „dusza jest tu bardziej bezpieczna, gdyż szatan nie może przeniknąć do jej głębi” (NC II, 23, 3)²⁰. Ta wypowiedź ukazuje, że demony mają ograniczone pole działania. Jeszcze wyraźniej o tym mówi w *Żywym płomieniu miłości*, zaznaczając, że tylko Bóg może wnikać w duszę ludzką. Mistyk pisał: „W samej istocie duszy, dokąd ani szatan, ani świat, ani żaden zmysł sięgnąć nie zdoła, odbywa się to święto Ducha Świętego. [...] Chociaż dusza nic nie może czynić sama bez pomocy zmysłów cielesnych, to jednak teraz, będąc w wysokim stopniu wyzwolona i daleka od nich, ma tylko jedno zadanie: przyjmować wszystko od Boga, który sam jeden może bez pomocy zmysłów poruszać głębię duszy i w niej działać” (ŻPM 1, 9)²¹.

5.2. Złość, zazdrość, niepokój i wewnętrzna ślepotą demonów

5.2.1. Złość demonów

Opisując naturę Szatana i demonów w aspekcie moralnym i relacyjnym, św. Jan od Krzyża w różnych miejscach podaje ich charakterystykę jako bytów złośliwych, zazdrosnych i siejących niepokój.

W *Pieśni duchowej* używane jest pojęcie „złośliwość” w formie rzeczownikowej, ale pojawia się także przymiotnik mający ten sam rdzeń. Forma przymiotnikowa charakteryzuje demony, które są *maliciosos demonios* (PD 16, 2). Pojęcie *malicioso* obejmuje następujące znaczenia: zły, złośliwy, przewrotny, podstępny, zdradliwy. Najbliższy kontekst potwierdza takie znaczenie, ponieważ Mistyk ukazuje demony jako wrogów, którzy przeszkadzają człowiekowi w osiągnięciu zjednoczenia z Bogiem. Kiedy prześledzi się wszystkie dzieła św. Jana od Krzyża,

²⁰ Por. R. LAURENTIN, *Szatan – mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, Warszawa 1997, s. 86; G. HUBER, *Idź precz, szatanie! Działanie diabła dzisiaj*, Marki-Struga 1997, s. 92.

²¹ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 1998², s. 892; S. ZALEWSKI, *Walka z osobowym złem. Studium o postudze egzorcyzmowania w Kościele Katolickim*, Płock 2013, s. 81; MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 96.

to wyłania się z nich obraz Szatana i demonów, którzy w sposób złośliwy i podstępny, posługując się zdradliwymi środkami, usiłują skierować człowieka na fałszywą ścieżkę rozwoju.

Ażeby pogłębić rozumienie stopnia ich degradacji duchowej, Święty używa tego pojęcia w formie rzeczownikowej. Złośliwość nie jest już swoistą przypadłością bytów zbuntowanych, lecz stanowi istotę ich bytowości. W *Pieśni duchowej* czytamy: „Jeżeli więc demon ma taką siłę z powodu owej szaty mnóstwa złości złączonych z sobą i uporządkowanych, a wyrażonych tu przez «łuski», które sprawiają że o jego ciele mówi się, że jest jako «tarcze lane» [...]” (PD 30, 10)²². Termin *malicia* oznacza ‘zły charakter’, ‘przewrotność’, ‘złośliwość’, ‘zjadliwość’, ‘chytrość’ i ‘przebiegłość’. Aplikując te treści do demonów i Szatana, należy stwierdzić, że ujawniają się one w sposób oczywisty w ich działaniach. Każda ich aktywność w odniesieniu do człowieka dążącego do bliskości z Bogiem, nacechowana jest przewrotnością i przebiegłością w służbie złemu celowi²³. Metody i środki, które stosują w celu zwiedzenia człowieka ku złu, są niezwykle inteligentne i wyszukane. Muszą one odpowiadać zawsze indywidualnemu człowiekowi z jego historią życia i z jego zainteresowaniami oraz pragnieniami. Jest to przebiegle skonstruowana taktyka, która powoli zaprowadzi człowieka na bezdroża. Święty, charakteryzując *malicias*, napisał, że jest ich „mnóstwo” w każdym demonie. Ta konstatacja prowadzi do wniosku, że natura demonów jest przeniknięta złem, które w ich naturze zostało skondensowane w wyjątkowy sposób.

Ważną cechą *malicias* jest to, że pozostają ze sobą złączone, i to bardzo ściśle. Jan od Krzyża pisał o „ciele” (*su cuerpo*) demonów, chociaż wiedział doskonale, że ciała materialnego nie posiadają. Użył więc metafory, aby ukazać intensywność i ilość złości, zgromadzonych w jednym podmiocie, a zarazem jakieś przedziwne przenikanie się i wzajemny wpływ (*asidas [...] unas con otras*). Ciało kojarzy się z wymiarem fizycznym człowieka, który stanowi uporządkowaną i jednolitą strukturę. Wszystko w ciele jest uporządkowane w taki sposób, żeby służyć całemu organizmowi. Narządy i zmysły wzajemnie się warunkują, stanowiąc o dobrostanie całego bytu. Kiedy św. Jan od Krzyża pisał o zjednoczeniu demonów w złości, to miał na myśli taką ich jedność, która sprawia, że razem stają się silniejsze i bardziej destruktywne wobec wrogów. Mogą się bowiem wzajemnie pobudzać i działać w jednym kierunku, uderzając z potężną siłą

²² „Pues si el demonio tiene tanta fortaleza en sí, por estar vestido de malicias asidas y ordenadas unas con otras, las cuales son significadas por las escamas, que su cuerpo se dice ser como escudo de metal rolado [...]” (C 30, 10).

²³ Por. GABRIEL OD ŚW. MARII MAGDALENY, *Na drogach życia duchowego*, t. I, Kraków 1965, s. 212–220.

(por. PD 3, 9). Podobnie jak człowiek mobilizuje swoje siły i energie w kierunku dobra, pomagając innym, tak demony mobilizują siły zła w kierunku destrukcji.

To mnóstwo złości nie jest jakimś przypadkowym i chaotycznym konglomeratem na wzór przypadkowo zgromadzonych rzeczy czy przedmiotów. Święty określił je jako wzajemnie uporządkowane (*ordenadasunas con otras*). Oznacza to, że poddane są porządkującemu intelektowi, który dokonuje pewnej hierarchizacji. Analiza aktywności demonicznej pozwala na odnalezienie pewnych obszarów działania, w których realizuje swoją moc pewien zespół złości. Można odnieść wrażenie, że jak byt ludzki posiada określoną strukturę związaną ze sferami doskonałości, tak do każdej ze sfer przyporządkowany jest pewien zespół inteligentnej złości. Ma on za zadanie znalezienie najskuteczniejszej metody dotarcia do człowieka i pokonania w nim dobra. Demony inaczej atakują człowieka w sferze fizycznej i pożądawczej, w inny sposób przejawia się ich natarczywość w sferze zmysłów wewnętrznych, a jeszcze inaczej próbują dotrzeć do sfery duchowej człowieka.

5.2.2. Zazdrość demonów

Widoczną negatywną cechą natury demonów jest ogromna zazdrość. Jej opis pojawia się w kilku miejscach pism Mistyka i wyraża dramat natury demonów. W sposób szczególny uwidacznia się, gdy św. Jan od Krzyża podaje charakterystykę różnych darów nadprzyrodzonych, udzielonych człowiekowi przez Boga. Właściwie należałoby powiedzieć, że największą zazdrość budzi u nich świadomość bliskiej łączności z Bogiem, który udziela siebie człowiekowi. Mówi o tym ważny tekst św. Jana od Krzyża z *Żywego płomienia miłości*: „W tych najwyższych bowiem samotnościach, w których zlewają się do duszy delikatne namaszczenia Ducha Świętego [*delicadas unciones del Espíritu Santo*] (względem których czuje demon wielki ból i zazdrość [*el grave pesar y envidia*], bo widzi, że nie tylko się dusza ubogaca, lecz że ulatuje wysoko i nie może jej w niczym pochwycić [...])” (ŻPM 3, 63). „Delikatne namaszczenia Ducha Świętego” polegają na takim Jego udzielaniu się w duszy człowieka, że ją wprowadzają w stan zjednoczenia z Bogiem. Demony, domyślając się tego szczęśliwego stanu po skutkach zachodzących w sferze cielesnej i psychicznej, przeżywają ogromne cierpienie i zazdrość. Być może sięgają pamięcią do stanu sprzed swego upadku, kiedy mogły doznawać jeszcze bliższej relacji, która niosła ze sobą niewymowne szczęście. Pozbawienie możliwości wejścia w taką relację sprawia im ból i rodzi zarazem niewypowiedzianą zazdrość. Z jednej strony same odwróciły się od swego Najwyższego Dobra, z drugiej zaś – odczuwają zazdrość, gdy ktoś wchodzi w taką relację bliskości.

Efektem zjednoczenia z Bogiem, w którym dusza człowieka jakby się zatapia, jest stan skupienia i słodczy (*recogimiento y suavidad*) (por. PD 20 i 21, 9).

Recogimento nie oznacza tylko zewnętrznego wyciszenia, lecz głębokie wejście w swojego ducha, który jest całkowicie otwarty na Oblubieńca i w sposób bierny Go przyjmuje, tzn. nie przeszkadza aktywnym działaniem swoich władz²⁴. Z kolei *suavidad* nie stanowi tylko emocjonalnego zaangażowania człowieka, które rozgrywałoby się w płaszczyźnie psychicznej, lecz najgłębsze duchowe doświadczenie, dające najwyższy poziom duchowego przeżywania spotkania z Osobą Boga. Nie istnieje głębsze doświadczenie słodyczy w relacji z żadnym bytem w takim stopniu, w jakim człowiek doświadcza go w spotkaniu z Trójcą Świętą.

Bycie w zjednoczeniu z Bogiem sprawia, że człowiek doświadcza pomyślności i pokoju (*prosperidad y paz*). *Prosperidad* można tłumaczyć nie tylko jako pomyślność, lecz także jako rozwój i szczęście. Ten stopień pomyślności i szczęścia jest najwyższy z możliwych do osiągnięcia w życiu doczesnym. Święty napisał o demonie, że znając tę pomyślność i szczęście człowieka (*conociendo el demonio esta prosperidad*), czyni wszystko, żeby przeszkodzić w jej przeżywaniu (PD 16, 2).

Opisywany duchowy stan człowieka św. Jan od Krzyża określa całym, wszelkim dobrem (*todo el bien*) (PD 16, 2). Demon, dostrzegając ten stan szczęścia, napełniający go złością, zazdrości człowiekowi tego dobra (PD 16, 2)²⁵. O stopniu tej zazdrości można wnioskować z dalszego opisu św. Jana od Krzyża, który stwierdza, że demon używa całej swojej zdolności i wykazuje się nie lada kunsztem (*usa de toda su habilidad y ejercita todas sus artes para poder trubar*) w celu pozbawienia człowieka choćby najmniejszej części tego dobra. Jeśli demony są zmobilizowane wewnątrz w najwyższym stopniu w celu przeszkodzenia człowiekowi w osiągnięciu takiego szczęścia, to poziom ich zazdrości w takim momencie jest najwyższy. Uruchamiają bowiem wszystkie swoje zdolności, aby poszukiwać najskuteczniejszych metod uwiedzenia człowieka²⁶. Uwiedzenie zaś polega na odłączeniu duchowym człowieka od Stwórcy albo przynajmniej osłabieniu tej relacji. Przejawia się w takim zachowaniu absurdalna cecha zazdrości, której istotą jest szkodenie drugiej osobie po to, by poniosła jakąś stratę, chociaż osoba pałająca zazdrością nie odnosi najmniejszych zysków czy korzyści. Takie zachowanie obrazuje wewnętrzny dramat demonów, polegający na najgłębszym rozdarciu, które jest objawem zazdrośczenia człowiekowi tego, co same utraciły i czego nigdy nie będą mogły odzyskać. Dostrzegając zaś u ludzi duchowych szczęście wypływające z relacji bliskości z Bogiem, doznają jeszcze głębszego cierpienia i rozdarcia. Na podstawie dotychczasowych analiz zasadnie można stwierdzić, że dramat ich wewnętrznego rozdarcia nieustannie się pogłębia i następuje nieustanna destrukcja ich wnętrza. Można stwierdzić na

²⁴ Por. D.G. MARTÍN, *San Juan de la Cruz. Su personalidad psicológica*, Madrid 1990, s. 93.

²⁵ „[...] el cual, por su gran malicia, todo el bien que en ella ve envidia [...]” (C 16, 2).

²⁶ Por. R. LAURENTIN, *Szatan – mit czy rzeczywistość?*, *Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, Warszawa 1997, s. 180; P. MADRE, *Boża miłość a dar uwalniania*, Kraków 1997, s. 75.

podstawie pism św. Jana od Krzyża o ewoluującym wewnętrznym dynamizmie destrukcyjnym złych duchów.

5.2.3. *Nieustanny niepokój i ślepotą wewnętrzną*

Do cech charakterystycznych natury Szatana i demonów należą nieustanny niepokój i wewnętrzna ślepotą. O tych negatywnych znamionach ich natury pisze św. Jan od Krzyża w niewielu miejscach swoich pism. Te cechy pojawiają jako próby przeniesienia stanu duchowego do wnętrza drugiej osoby. Demony usiłują bowiem wprowadzić w serce człowieka te antywartości, które wyrwały się w ich naturze i którymi żyją.

W *Pieśni duchowej* Mistyk wskazał ważny rys natury demonów, a mianowicie wspomnianą wcześniej zazdrość. W dalszej analizie omawia ważny przedmiot tej zazdrości, którym jest pokój (*paz*). *Paz* niesie ze sobą treści oznaczające nie tylko płytkie uspokojenie zewnętrzne i wyciszenie emocjonalne, lecz sięga do samej głębi ducha. Mistyk Karmelu dokonał pogłębionej charakterystyki daru pokoju, gdy pisał: „Stąd żadna rzecz nie może jej [duszy; przyp. S.Z.] osiągnąć ani się jej uprzykrzać [*ninguna cosa la puede ya llegar ni molestar*], gdyż wyszła już ze wszystkiego, w swego Boga, gdzie raduje się całym pokojem [*de toda paz goza*] i smakuje wszelką słodycz, i rozkoszuje się wszelką rozkoszą, o ile na to pozwalają warunki i stan tego życia. Do niej to odnoszą się słowa, które wyrzekł Mędrzec: «Dusza spokojna i bezpieczna jest jak ustawiczne gody» (Prz 15, 15)” (PD 20 i 21, 15). Istotą takiego pokoju jest całkowite otwarcie się na Oblubieńca i totalne zaufanie wobec Niego. W ten sposób człowiek odrywa się od pokładania ufności w rzeczach albo w ludziach, którzy są nietrwałym fundamentem, stając się przyczyną niepokoju i niepewności.

Po oderwaniu się od Boga, jakby po wyjściu z orbity Jego pokoju, demony weszły w sferę niepokoju, tzn. niepokój z całą mocą opanował ich wnętrze. Od tego tragicznego momentu żyją we wszechogarniającym ich wnętrzu niepokojem, ponieważ nieustannie usiłują budować na sobie samych, na własnym *ego*. Im bardziej zwracają się ku sobie jako bytom przygodnym, tym mocniej doświadczają pustki i niepokojem. Należy przypuszczać, że przypominają sobie swoje bycie w Bogu i związany z tym stan pokoju duchowego, gdy obserwują uciszonego wewnętrznym człowiekiem z racji na wyjątkową bliskość z Bogiem. Nie mogąc do takiej relacji powrócić, tym bardziej cierpią i tym mocniej zabiegają, ażeby w człowieku wprowadzać niepokój i zamęt. Usiłują – na swoje podobieństwo – wzbudzić w ludziach pragnienie opierania się na sobie, co prowadzi w prostej linii do niepokojem (por. PD 20 i 21, 9)²⁷.

²⁷ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Chcę widzieć Boga*, s. 103; R. CHENESSEAU, *Egzorcyzmy*, Radom 2010, s. 316.

Wewnętrzny stan niepokoju demonów oddają w dużej mierze metafory, którymi określa je św. Jan od Krzyża. Jedną z nich jest metafora stróżów lęków (*veladores a estos temores*) (PD 20 i 21, 9). Mistyk Karmelu wyjaśnia tę metaforę w kategoriach aktywności demonów w relacji do człowieka. Demony bowiem czuwają i budzą duszę z jej słodkiego i delikatnego snu wewnętrznego (PD 20 i 21, 9)²⁸. Scharakteryzowany w krótkich słowach stan duszy człowieka odpowiada aktom kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem. Termin *sueño* (sen) nie oznacza w tym przypadku nieświadomości albo snu zewnętrznego, lecz opisuje stan duchowy człowieka, w którym władze działają biernie, tzn. dokonują recepcji udzielającego się nadodbficie światła i miłości Bożej. Mogą tego dokonywać dzięki cnotom teologalnym oraz darom Ducha Świętego, które podnoszą działanie władz na poziom nadprzyrodzony i uzdalniają do zjednoczenia z Bogiem²⁹. Aby uzasadnić, że chodzi o głęboki stan duchowy, który zarazem jest niezwykle delikatny i dający słodycz duchową, św. Jan od Krzyża dookreśla go dwoma przymiotnikami: *suave* (słodki, delikatny) oraz *interior* (wewnętrzny). W takim doświadczeniu cały byt człowieka zanurzony jest w pokoju, co potęguje niepokój demonów.

Przechodzą one do podjęcia wszelkich działań w celu wytrącenia człowieka z tego głębokiego stanu i wprowadzenia do serca człowieka swojego lęku, którego owocem jest wielki niepokój³⁰. Stróże *veladores* mogą oznaczać kogoś, kto zewnętrznie czuwa nad jakimś obszarem, rzeczami bądź człowiekiem. W przypadku demonów chodzi o byty, które w swoją naturę mają wpisane lęki i niepokoje, których jakby strzegą, nie mogąc i nie chcąc się ich pozbyć. Motywowani nimi usiłują wszczepić je innym bytom rozumnym. Każdy byt rozumny przekazuje innemu to, co posiada w swojej naturze i czym żyje. Z tym większą pasją to czyni, im intensywniejszy i głębszy ogień go pochłania.

Celem działania demonów będzie zniszczenie pokoju duchowego człowieka poprzez wprowadzenie niepokoju metodą zasiania lęku. Święty ujął tę demoniczną metodę w metaforę zerwania z człowieka płaszcza pokoju i ukojenia (por. PD 10, 3)³¹. *El manto* (płaszcz) oznacza totalność, która obejmuje całego człowieka. Istota zjednoczenia z Bogiem dokonuje się w centrum duszy, jednak rozlewa się na wszystkie sfery człowieka, pochłaniając go całego. Demony, usiłując ściągnąć ten płaszcz, czyli pokój i ukojenie, zaszczepiają swój lęk i niepokój.

²⁸ „[...] de suyo hacen velar i recordar al alma de su suave sueño interior” (C 20 i 21, 9).

²⁹ S. ZALEWSKI, *Doświadczenie mistyczne a doskonałość człowieka według św. Jana od Krzyża*, Lublin 1997 (mps), s. 89–96; por. GABRIEL OD ŚW. MARII MAGDALENY, *Św. Jan od Krzyża kierownik duchowny*, t. II, Kraków 1950, s. 75.

³⁰ Por. GABRIEL OD ŚW. MARII MAGDALENY, *Św. Jan od Krzyża...*, t. II, s. 75; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 1998, s. 898.

³¹ „[...] que son los demonios y negociaciones del mundo, quitan el manto de la paz y quietud de la amorosa contemplación” (C 10, 3).

Są to zatem byty wypełnione niepokojem i lękiem, usiłując transponować je na człowieka.

Takie działanie, które posiada wymiar czystego zła, ponieważ pragnie zła dla niego samego, wynikać może tylko z nieprzewidywalnego zaślepienia. Doktor Mistyczny nadaje złemu duchowi imię – ślepiec (*el ciego*) (ŻPM 3, 63), które w jakiejś mierze wyjaśnia jego naturę. Ta metafora dobrze charakteryzuje jego duchowe zaślepienie, które tkwi w istocie jego bytu. U ślepca zmysł wzroku nie funkcjonuje, przez co nie może dokonać recepcji światła, które daje moc do oglądu świata materialnego. Ponieważ demon jest bytem duchowym, nie chodzi zatem o postrzeganie świata bytów materialnych, które poznawczo przenika – jak stwierdziliśmy – z wielką bystrością i bez większego trudu. Pozostaje ślepcem w wymiarze duchowym, który jest definiowany w swym najwyższym stopniu jako zdolność transcendowania siebie, aby wejść w ścisłą osobową relację z Bogiem i innymi bytami rozumnymi.

Intelekt demona jest pogrążony w ciemności, która wyznacza kierunek jego działania. Na rodzaj ich aktywności wskazuje metafora, której użył św. Jan od Krzyża, a mianowicie: strachy nocy (*miedos de las noches*). Usiłują bowiem pogrążyć serce człowieka w ciemnościach, aby wyeliminować światło Boże, którym się napełnia (por. PD 20 i 21, 9)³². Będąc ślepcem, który jest ogarnięty przez ciemności duchowe, demon próbuje je transponować w serce człowieka. Czyni to w taki sposób, w jaki sam odszedł od Boga. Skierował się ku sobie tak mocno, że wypadł z „pola grawitacji Bożego” światła. Ponieważ demon ma świadomość możliwości odpadnięcia od Boga i wie, w jaki sposób tego dokonać, proponuje człowiekowi podobną drogę zamknięcia się w sobie czy to poprzez przyjemności światowe, czy też doznania wewnętrzne. Ostatecznie zawsze chodzi o nieodwracalny zwrot ku samemu sobie i wyobcowanie.

Zagrożenie odchodzenia od Boga przedstawia św. Jan od Krzyża we wszystkich dziełach, opisując zwłaszcza czynne i bierne oczyszczenia człowieka. Istotę działania demonicznego przedstawił krótko w strofie trzeciej *Żywego płomienia miłości*, kiedy analizował akty najgłębszego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Święty ukazuje, że postępujący przeszedł już etap oczyszczeń i jednoczy się z Bogiem. Cechami charakterystycznymi tego zjednoczenia jest wyjście poza poznanie zmysłowe oraz szczegółowe pojęcia i rozumowania. W terminologii Świętego oznacza to, że władze zostały uspięne i dokonują w sposób bierny recepcji światła i miłości Boga. Człowiek zatem transcendował swój sposób poznania i kontaktu z Bogiem, czyli wyszedł ze swego *ego*. Demony, widząc, że człowiek dokonuje wyjścia z własnego *ja* i zostawia wszystko dla Oblubieńca, podejmują aktywność, której istotę stanowi nakłonienie człowieka do uczynienia

³² „[...] el demonio procura difundir tiniebals en el alma, por oscurecer la divina luz de que goza” (C 20 i 21, 9).

zwrotu ku samemu sobie i zamknięcie się we własnych wyobrażeniach i słodyczach. Ten ruch jest powieleniem działania demonów, które tak mocno zapatrzyły się w swoje piękno, że wszczęły bunt przeciw Bogu. Mistyk napisał, że Szatan działa w tym celu, „by ją [duszę; przyp. S.Z.] pociągnąć i zawrócić do częściowych pojęć i działań z pomocą zmysłów, żeby zatrzymała przy nich uwagę i smakowała w tych słodyczach i smakach rzekomo dobrych, i przez nie szła do Boga”. I kończy smutnym komentarzem: „Wielka szkoda, że dusza nie rozumie tego i dla małego kaska poznawania szczegółowego, czy smaku, nie pozwala, by ją Bóg całą pochłoniął, czego dokonuje On właśnie za pomocą tych duchowych, samotnych namaszczeń” (ŻPM 3, 63). Postępowanie człowieka sprawia, że cofa się w rozwoju duchowym, oddalając się od światła Bożego, wobec którego wszystkie ziemskie i nadnaturalne stanowią ciemność. Ostatecznym celem, do którego dążą demony, jest zamknięcie człowieka w samym sobie oraz izolacja, co staje się piekłem.

Podsumowując, należy stwierdzić, że św. Jan od Krzyża wyraźnie mówi o istnieniu zła osobowego. Genezę złych duchów stanowi pierwotny upadek, który nieodwracalnie zmienił ich naturę. Mistyk Karmelu tę dramatyczną zmianę oddaje przez metaforę „upadku w otchłanie brzydoty”. Przyczynę upadku widział w pysze aniołów, którzy zachwycili się swoim pięknem i w sposób nieodwracalny zamknęli się w sobie. Degradacja ich natury wyraża się w pragnieniu czynienia zła, z którego największym jest oddzielenie człowieka od Boga. Mimo że demony zerwały więź z Bogiem, posiadają niezwykle wysoki poziom inteligencji, której używają do uwodzenia wszystkich bytów rozumnych. Wykorzystują naturalne zdolności do czynienia zła dla niego samego, co jest charakterystyczne dla wady zazdrości. Starają się wszelkimi możliwymi sposobami wyzwolić w człowieku niepokój i lęk, które przenikają ich zdeprawowaną naturę. Zaślepiiony złością usiłuje do tej ślepoty doprowadzić człowieka, któremu podsuwa częściowe i nieadekwatne poznania jako najwyższy poziom zdolności poznawczych.

RIASSUNTO

SŁAWOMIR ZALEWSKI

*L'esistenza e la natura del male personale nella
dottrina di san Giovanni della Croce*

L'articolo presenta il problema dell'esistenza e di natura del male personale nei scritti del grande teologo e mistico san Giovanni della Croce. Non ci sono dubbi che il Dottore Mistico accetta la sua esistenza e il suo agire nel mondo.

Seguendo l'antica tradizione, il santo vede la genesi di questo male nella caduta originale degli angeli. Il male personale (il diavolo) è proprio l'angelo caduto. La causa della terribile disfatta di questo angelo era la sua superbia che l'ha condotta fino alla chiusura totale all'interno della propria esistenza e nell'isolamento dalle altre creature. Il frutto della caduta nell'"abisso della bruttura" come lo descrive il santo, è stato il cambiamento della sua natura, nella quale hanno cominciato a dominare l'ira, l'invidia, l'inquietudine e cecità interiore. Il Dottore Mistico lo descrive come "il cieco", perché guida l'uomo negli abissi dell'oscurità e lui stesso non vuole di esserne liberato. Comincia di agire male per il male stesso, non portando di questo nessun vantaggio. Dall'analisi delle scritture del Mistico del Carmelo si vede che il dono dell'intelligenza, ricevuto dal Creatore, non è stato distrutto in lui, ma è stata cambiata la sua direzione. Consumato dal fuoco interiore della malvagità e dell'invidia cerca di fare di tutto per distruggere l'uomo, la creatura che Dio ha particolarmente amato.

LESZEK WIANOWSKI

TEOLOGIA I DUCHOWOŚĆ RAD EWANGELICZNYCH W UJĘCIU O. CHERUBINA PIKONIA OCD¹

„Ponieważ jest Chrystus,
musi też być pójście za Nim”².

Rady ewangeliczne jako integralny element życia duchowego są związane nierozdzielalnym węzłem z Osobą Jezusa Chrystusa. Nie tworzą systemu ideologicznych aksjomatów ani doktryny dającej gwarancję poprawnego życia w świecie, ale stanowią najczystsze w swej istocie wezwanie do pójścia za Zbawicielem i naśladowanie Go we wszystkich okolicznościach zgodnie z własnym stanem życia człowieka według wzorców takich, jakie On sam zostawił.

Praktyka rad ewangelicznych jest nierozdzielalnie połączona z duchowością, czyli sposobem, w jaki człowiek, z pomocą łaski Bożej, poznaje, nawiązuje i rozwija relację z Bogiem. Troistość rad objawia się w różny sposób w ramach poszczególnych duchowości partykularnych i dlatego czasami mogą być odmiennie postrzegane w zależności od charyzmatu danego instytutu życia konsekrowanego, przedstawiając się poprzez subtelne różnice w ich ujmowaniu jako gąszcz zaleceń i prawideł trudnych do rozszyfrowania w praktyce codziennego życia. Ta pozorna trudność natychmiast jednak znika, gdy ujmie się je od strony ich źródła. Źródłem rad ewangelicznych jest bowiem Jezus Chrystus, Jedyne i Niezmienny, który po przyjacielsku proponuje i radzi przyjęcie pewnego systemu postaw, pomagających w dojściu do Niego w sposób bezbłędny i nieomylny.

¹ Referat wygłoszony w ramach sympozjum *Droga rad ewangelicznych w ujęciu teologii mistycznej, karmelitańskich doktorów Kościoła i w Eliaum*. Sympozjum odbyło się 8 grudnia 2013 r. w Domu Macierzystym Świeckiego Instytutu Karmelitańskiego Eliaum w Czernej z okazji 10. rocznicy śmierci o. Cherubina Pikonja OCD, współzałożyciela Instytutu.

² D. BONHOEFFER, *Naśladowanie*, Poznań 1997, s. 22.

Życie radami ewangelicznymi stanowi więc osobiście podjętą aktem wolnej woli formę naśladowania Chrystusa w głoszeniu Ewangelii. Jest zatem uprawnione stwierdzenie, iż wynikający stąd podział na osoby konsekrowane i świeckich, to znaczy według kryterium, jakim jest sposób proklamacji prowadzenia takiego życia, stanowi bardzo ważny i dystynktywny, rzutujący na przebieg całego dalszego życia, ale nie ekskluzywny. Oznacza to, iż osoby, które nie odkryły u siebie powołania do radykalnego kroczenia drogą rad ewangelicznych poprzez profesję ślubów, żadną miarą nie są dyspensowane od życia radami na co dzień według swoich możliwości. Jest to zresztą zgodne z nauką Soboru Watykańskiego II o dążeniu do świętości i do świadczenia o Jezusie poprzez głoszenie Ewangelii i naśladowanie Go, do czego powołani są wszyscy ludzie (por. LG 39)³. Niemniej jednak ujęcie o. Cherubina Pikonia charakteryzuje się pewnym nachyleniem instytucyjnym, a zatem rady ewangeliczne, ich teologia i zalecenia do ich pielęgnowania, będą wpisywały się w nurt formacji zakonnej, wspólnotowej z zakresu życia konsekrowanego⁴.

Treścią przedstawianego artykułu jest ujęcie rad ewangelicznych od strony duchowości karmelitańsko-terezjańskiej, przetworzonych dla potrzeb formacji w Świeckim Instytucie Karmelitańskim Elanium, którego o. Cherubin Pikoń⁵ OCD był współzałożycielem.

1. ANTROPOLOGIA RAD EWANGELICZNYCH

Rady ewangeliczne w ujęciu o. Założyciela ukierunkowane są na Boga. Stanowią przedmiot ślubów instytucyjnych, którymi wiążą się z Nim ściślej i na całe życie członkinie Elanium. Zatem poznawanie rad ewangelicznych oraz ich

³ „Wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości” (LG 39; por. także LG 11; 40; 42).

⁴ Nie oznacza to oczywiście, że formacja radami w ramach duchowości Elanium nie może być wykorzystana dla rozwoju życia duchowego świeckich spoza Instytutu. Prawie półwieczna jego historia wskazuje, że wiele osób świeckich, małżeństw i mężczyzn, a zatem nieposiadających kanonicznej możliwości wstąpienia do Instytutu, długo i owocnie korzystało z jego formacji poprzez rekolekcje, dni skupienia i inne formy przewidziane w Konstytucjach dla takich osób.

⁵ Cherubin Pikoń urodził się 29 lipca 1921 r. w Andrychowie. W 1937 r. ukończył Prywatne Gimnazjum Męskie OO. Karmelitów Bosych pw. św. Józefa w Wadowicach i w tym samym roku wstąpił do nowicjatu karmelitów bosych w Czernej, przyjmując predykat: od Najświętszej Maryi Panny, gdzie w 1938 r. złożył profesję czasową. W 1945 r. z rąk J.E. bpa S. Rosponda otrzymał święcenia kapłańskie. Rozpoczynając od pracy ze świeckimi w III Zakonie Karmelitańskim na początku lat pięćdziesiątych XX w., o. Pikoń – jako współpracownik o. J. Prusa OCD – przeszedł do prac organizacyjnych nad późniejszym Instytutem Elanium. Prace te, po śmierci o. Prusa w 1962 r., zostały powierzone mu w całości i doprowadziły do pierwszych instytucyjnych ślubów wieczystych w 1969 r. W 1983 r. Instytut został kanonicznie erygowany, a w roku następnym – agregowany do Zakonu Karmelitów Bosych. Ojciec Cherubin Pikoń zmarł w Czernej 8 grudnia 2003 r.

praktykowanie są skuteczne o tyle, o ile w jego centrum znajduje się Bóg, rozpoznawalny w modlitwie, kulcie i – przede wszystkim – w swym poprawnym obrazie. Ojciec Pikoń przedstawia formację do permanentnego życia radami ewangelicznymi w postaci dwóch następujących po sobie i komplementarnych etapów: etapu antropocentrycznego i etapu teocentrycznego.

Antropocentryczny charakter pierwszych lat formacji wynika z niepodważalnego faktu, iż przedmiotem formacji jest człowiek, chociaż w całym spektrum swych własnych słabości i roszczeń. Doświadczenia te dotychczas mogły zaciemniać właściwe odniesienie do Boga, a i w przyszłej drodze doskonalenia się z pewnością stanowiłyby poważne przeszkody dla jej wzrostu. Już na tym etapie ujmowania rad ujawnia się teocentryczny i karmelitański charakter osobistej duchowości Założyciela, który uważa, iż owocny charakter przygotowania kandydatki do życia instytutowego i karmelitańskiego będzie możliwy tylko w sytuacji wykreowania i permanentnego wzmacniania jego osobistej więzi z Bogiem. Ta więź może być jednak nawiązana i stale wzmacniania przy spełnieniu pewnych fundamentalnych założeń, charakterystycznych tak dla duchowości o. Założyciela, jak i dla kreowanej przez niego wspólnoty.

W centrum tej duchowości stoi Bóg – dobry, wszechmocny i miłosierny Ojciec, który chce relacji z człowiekiem i w tym celu obdarza go wystarczającą łaską. Formacyjnym fundamentem takiej teocentrycznej postawy jest najpierw poznanie, a potem, w codziennej modlitwie myślniej, przeżywanie absolutnej wyższości Bożej miłości i miłosierdzia nad postawą „ekwiwalentnego” wymierzania przez Niego sprawiedliwości. Ten karmelitański rys duchowości o. Pikoń będzie zresztą przejawiał się we wszystkich etapach formacji prowadzonej w instytucie. Konsekwencją przyjęcia Boga jako Najlepszego Ojca jest uznanie siebie za Jego dziecko. Tylko dziecko potrafi wciąż przyjmować od Ojca dary, okazując Mu wdzięczność, ale też pozostając w uległej i pokornej postawie stałego ich oczekiwania jako żywotnych i absolutnie koniecznych do życia. Z tej perspektywy grzech przestaje być dominującym elementem życia człowieka, natomiast zgodnie z duchem Karmelu akcent zostaje przeniesiony na nieustający charakter obdarowywania i niecofającej się przed niczym miłości. W takim kontekście grzech, nie tracąc niczego ze swego charakteru niszczyciela relacji z Bogiem, przestaje być składnikiem nieodwracalnym i niemożliwym do pokonania, a nade wszystko – paraliżującym działaniem w kierunku poprawy. Grzech jest obiektywnym złem, zatem należy się go wystrzegać, ale nie jest elementem ostatecznie destrukcyjnym – można i trzeba go wyznać, żałować i wystrzegać się popełniania. Z tej perspektywy o. Założyciel mówi więc właściwie o grzechu ciężkim lub notorycznie popełnianym jako o przesłance tragicznej dla życia duchowego. W nauczaniu o. Pikoń w wielu miejscach można przede wszystkim jednak znaleźć odbłask myśli, że tam, gdzie rozlał się grzech, tam jeszcze bardziej chce objawiać się i objawia się łaska (por. Rz 5, 20).

W etapie przygotowującym do wprowadzenia w życie radami ewangelicznymi obok Boga w systemie o. Pikonია postawiony jest człowiek jako ogromna wartość⁶. Jest to ktoś, kogo Bóg chce mieć za swoje dziecko, a ono samo jest w stanie to rozpoznać nie tylko na drodze udzielania się Ojca-Stwórcy, ale również medytując Jego zaangażowanie w przestrzeń życiową, choćby na drodze kontemplacji mądrości konstytucji natury ludzkiej i piękna otaczającego świata⁷. Poznanie Boga i Jego stworzenia oraz natury łączących ich relacji stawia pytanie o przestrzeń, w której te relacje zostają nawiązywane i wzmacniane w celu pełnej aktualizacji Bożego planu w człowieku. Tą przestrzenią jest Kościół, czyli Mistyczne Ciało Chrystusa. Eklezjologia o. Założyciela również jest ustawiona pod kątem zrozumienia idei Kościoła jako miejsca udzielania niewyczerpującej się łaski, w żaden sposób przez człowieka niezasłużonej, ale w swej naturze nierozdzielnej od nadmiarowego obdzielania go przez Boga. Jest zatem kolejnym argumentem za zupełnie niezwykłym zaangażowaniem Bożej Opatrzności i dobroci w życie człowieka, w taki sposób, że tego ostatniego pociąga, przynagla i zachęca do całkowitego oddania się swojemu Ojcu i Stwórcy – właśnie poprzez praktykę rad ewangelicznych, czyli mówiąc słowami Założyciela, przez „oddanie się Bogu na całego”.

Ostatnim elementem przygotowawczym do wejścia w życie radami ewangelicznymi jest przedstawienie narzędzi najodpowiedniejszych do poznania, chcenia i rozwijania relacji z Bogiem Ojcem, już zadzierzgniętej jako relacja osobowo-osobowa w przestrzeni Kościoła. Formacja wskazuje na cnoty teologalne: wiarę, nadzieję i miłość jako na bezpośredni fundament i podłoże dla rozwoju praktyki życia radami ewangelicznymi.

2. TEOLOGALNY I KARMEITAŃSKI CHARAKTER RAD EWANGELICZNYCH

Powszechne powołanie do świętości obowiązuje wszystkich chrześcijan i w jego ramach nie istnieją żadne dyspensy. Szczególnym sposobem realizacji tego powołania jest płaszczyzna charyzmatyczna przeżywana w instytutach życia konsekrowanego – zakonnych lub świeckich. Zatem realizacja świętości, czyli danie Jezusowi odpowiedzi autentycznej i pełnej na Jego wezwanie w tych dwóch sposobach życia, a więc realizacja rad ewangelicznych, przyjmuje

⁶ Jako lektura drugiego roku formacji zalecany jest między innymi Psalm 8. Warto również zauważyć, że elementem formacyjnym tego okresu są konferencje przybliżające elementy duchowości ignacjańskiej, zwłaszcza dotyczące rozeznawania duchów i własnych stanów człowieka, które mogą pojawiać się w poszczególnych okresach rozwoju drogi doskonałości.

⁷ Widać to szczególnie w drugim wstępnym roku formacji, którego zasadniczą tematykę stanowią cnoty kardynalne oraz takie konstytutywne elementy ludzkiej natury i życia duchowego prowadzonego w oparciu o nią, jak: wolna wola, sumienie lub rozeznawanie duchowe.

tu niewątpliwie formę radykalną. Radykalizm życia radami przebija również z nauczania o Cherubina. Ten radykalizm musi być dobrze ujęty i zrozumiany, zwłaszcza jego element dystynktywny, charakterystyczny dla sposobu życia osób konsekrowanych. Różnica między życiem osób konsekrowanych a laikatem z całą pewnością nie zasadza się na płaszczyźnie teologalnej, na której realizowana jest osobowa więź z Bogiem w oparciu o wiarę, nadzieję i miłość. Każdy chrześcijanin jest bowiem zobowiązany do ich praktykowania niezależnie od stanu życia (por. LG 39)⁸. Różnica w radykalizmie praktyk i życia radami nie ma również podłoża etycznego. Niezależnie od stanu życia wartości moralne i płynące z nich normy mają charakter obiektywny, powszechny i niezmienny i jako takie obowiązują każdego człowieka⁹. Element dystynktywny, czyli radykalny charakter wyboru sposobu życia radami, oparty jest na fakcie, iż jest to wybór naśladowania sposobu życia Jezusa. Osoby konsekrowane „na mocy szczególnego wyboru i powołania zostają postawione w takiej sytuacji życiowej, jaką wybrał dla siebie Chrystus, by wyrażać wartości, które są fundamentem zbawienia. Radykalne wyrzeczenie się tak ważnych dóbr związanych z profesją rad ewangelicznych służy zmanifestowaniu podstawowych wartości życia: są nimi nie rzeczy tego świata, choćby najwspanialsze, ale Bóg”¹⁰.

Teologalny charakter rad ewangelicznych ma swoje głębokie uzasadnienie w obrazie Jezusa i w Jego misji. Znakiem nieskończonego zaangażowania Boga w ludzki los jest, samo przyjście Chrystusa na świat. Bóg, który „Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16) i który objawiając się jako Dobry Pasterz (por. J 10, 11), bliski Przyjaciół i Oblubieniec, i „Nauczyciel dobry” (Mk 10, 17) nie pokazuje jedynie negatywnego charakteru propozycji, które przyniósł człowiekowi. Innymi słowy, zaakceptowanie Jezusa powinno przede wszystkim zaowocować zachwytem Jego Osobą i dziełami, a potem wspaniałomyślnym pójściem za Nim. Zachwyt Bogiem i pełna podziwu afirmacja to już charakterystyczne cechy duchowości Karmelu¹¹. Pozytywna akceptacja Jezusa i Jego propozycji, uwiarygodniona pozytywnym aktem pójścia za Nim, jest uzupełniona wielokierunkowym

⁸ „Świętość Kościoła [...] wyraża się u poszczególnych ludzi [...] w praktykowaniu rad ewangelicznych podejmowanych na sposób prywatny lub w stanie ustanowionym przez Kościół” (LG 39). Jest symptomatyczne, że w ujęciu o. Pikonia formacja do życia cnotami teologalnymi stanowi ostatni etap przygotowania do wejścia w głębsze życie wewnętrzne i jest przeznaczona dla wszystkich korzystających z formacji duchowej Elanium, niezależnie od ich późniejszych decyzji związania się z instytutem przez śluby. Tym samym wskazuje to na ważność, jaką przypisywał im o. Założyciel i jednocześnie powszechność oraz niezbędność ich dla życia niezależnie od sposobu jego prowadzenia.

⁹ Por. T. ŚLIPKO, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1976, s. 181–185.

¹⁰ J.W. GOGOLA, *Rady ewangeliczne. Teologia – praktyka – formacja*, Kraków 2003, s. 30.

¹¹ W etapie antropologicznym formacji Elanium ważną rolę odgrywa Ewangelia według św. Marka, która częściej niż inne Ewangelie przedstawia zachwyt i podziw tłumów dla wielkich dzieł Jezusa.

ujęciem teologicznym. W aspekcie ogólnym jest to ujęcie rad od strony daru Bożego (por. LG 43). Trud i niezwykłość tego daru pokazuje, iż jego proveniencja sięga Boga, a bez Jego wezwania oraz łaski, w oparciu tylko o siły ludzkie ani nie można tego daru podjąć, ani go utrzymać. Dodatkowy zaś element nadprzyrodzony objawia się w fakcie, iż prowadząc do życia charyzmatycznego w instytucie życia konsekrowanego, zakonnym lub świeckim, rady są przeznaczone – jako charyzmaty – dla wspólnoty nadprzyrodzonej, jaką jest Kościół Jezusa Chrystusa (por. PC 6). Równie ważne jest ujęcie rad oddolne, od strony podmiotu, to znaczy człowieka, który przede wszystkim chce naśladować Chrystusa posłusznego, ubogiego i dziewiczego, czego dalszą wtórną konsekwencją jest negatywne wyrzekanie się zgodne z przedmiotem materialnym danej rady. Przez życie radami i – w konsekwencji – przez śluby człowiek oddaje się Bogu całkowicie bez zachowania czegokolwiek dla siebie (PC 1), w ten sposób uwalniając się od przeszkód, które mogłyby go odwieść od żarliwej miłości i od doskonałości kultu Bożego (PC 1). Oddolny charakter rad zakotwicza się w suwerennym postanowieniu, podjętym osobiście i w wolności poświęcenia siebie Bogu. Kto ślubuje rady, ślubuje życie w permanentnej dyspozycyjności wobec Boga, składając siebie w Jego ręce (por. PC 5)¹². Ostatecznym skutkiem *ad extra* podjęcia życia radami jest świadectwo (por. PC 1)¹³. Wskazuje ono na nadprzyrodzony charakter królestwa, któremu ślubuje się służyć, i ekspozycję stale działającej mocy wzywającego do takiego życia Chrystusa. Szczególnym znakiem o charakterze wybitnie eschatologicznym jest życie czystością poświęconą Bogu jako antycypacja przyszłego świata.

Karmelitański – i terezański – charakter rad ewangelicznych uwidacznia się najprecyzyjniej w tekstach św. Teresy od Jezusa. Rady, które są sposobem życia według wzoru i sugestii Zbawiciela, stanowią odbicie wybranej aktem wolnej woli postawy człowieka zawierzenia Mu, oddania Mu wszystkich swoich spraw i ostatecznie przejście na całkowitą Jego własność na podobieństwo złożonej ofiary¹⁴. Jest to zbieżne z ideą duchowości Elanum, sprowadzającą się do

¹² „Członkowie wszystkich instytutów powinni być przede wszystkim świadomi tego, że przez ślubowanie rad ewangelicznych dali pozytywną odpowiedź Bożemu wezwaniu, tak że nie tylko umarli dla grzechu, lecz także wyrzekli się świata, żyją jedynie dla Boga. Całe bowiem życie swoje oddali na Jego służbę, to zaś stanowi jakąś szczególną konsekrację głęboko zakorzenioną w konsekracji chrztu i głębiej ją wyrażającą” (PC 5; por. B. HYLLE, K. WÓJTOWICZ, *Miłość doskonała*, Kraków 2003, s. 53–55).

¹³ Dlatego osoby wzywane „przez Boga do praktykowania rad ewangelicznych [...] z im większą gorliwością łączą się z Chrystusem przez takie ofiarowanie siebie samych, które obejmuje całe życie, tym bujniejsze staje się życie Kościoła, a jego praca apostołska tym dorodniejsza wydaje plony” (PC 1). Im głębsze zatem zjednoczenie z Chrystusem, tym bogatszy apostołat Kościoła. Uwidacznia się tu powód, dla którego z jednej strony o. Założyciel kładł nacisk na pozytywny charakter rad, z drugiej zaś – na praktykę apostołowania związaną z każdą radą.

¹⁴ Ofiarniczy charakter pełnego oddania się Bogu – a w tym kontekście ślubowania życia radami ewangelicznymi – jest przez św. Teresę bardzo mocno podkreślane. W *Drodze doskonałości*

życia w bliskości Boga, w miłowaniu Go i pozostawianiu z Nim w bliskich, przyjaznych stosunkach, zadzierzgniętych na modlitwie. Teresa nie ma wątpliwości, że taki stan można osiągnąć jedynie na drodze pełnego oddania się w miłości¹⁵. Ponieważ dla Świętej miarą intensywności i jakości życia duchowego jest życie modlitwy, dlatego konieczność całkowitego oddania się Bogu uzasadnia wspa- niałością postępu w życiu kontemplacyjnym aż do najwyższych stopni zjedno- czenia mistycznego. Do osiągnięcia takiej kontemplacji doskonałej potrzeba jest według niej jedynie „zupełnego zdania siebie w ręce Pańskie” z bardzo konkret- ną sankcją, gdyż „wszelkie inne działanie odrywałoby tylko uwagę duszy od bo- skiego dobra” (D 32, 10). Jest to stale przez Świętą z Awili podkreślana ścisła zależność pomiędzy stopniem i jakością wolnego oddania się Bogu a postępem w doskonałości, który może być spowolniony lub nawet zatrzymany, jeżeli od- powiedź człowieka na udzielane przez Boga łaski będzie niepełna, małoduszna i wykalkulowana. Teresa uważa, że osoby, które nie oddają się Bogu tak jak On oddaje się człowiekowi, są pozostawiane przez Niego na etapie modlitwy myśl- nej, a więc na stosunkowo niskim poziomie życia duchowego, i których „nie- kiedy tylko nawiedza, jak robotników w winnicy” (D 16, 9). Przenosząc to na płaszczyznę rad, pojawia się zależność między przyjęciem oraz intensywno- ścią ich praktykowania a stałą tendencją do pogłębiania życia w bliskości Boga i w naśladowaniu Jezusa.

Z racji konsekwencji dla postępu w doskonałości, jakie wiążą się z całkowi- tym oddaniem się Bogu, Teresa uważa ten akt za konieczny. Argumentem jest swoista Boża sprawiedliwość, na którą św. Teresa zwraca uwagę w dramatycz- nie jednoznaczny sposób: „Dlatego że nie dochodzi do całkowitego oddania się, Bóg nie obdarza nas w całości tym skarbem” (Ż^p 11, 3). Ostatecznym kryterium są oczywiście akty rozumu i woli, którymi człowiek może w jakimś stopniu od- powiedzieć na Bożą propozycję. Stwórca, szanując ludzkie postanowienia, bę- dzie sugerował człowiekowi właściwe i najlepsze rozwiązania, objawiając swoją wolę w prawie naturalnym i woli Kościoła, ale ostatecznie w imię suwerenno- ści aktów podejmowanych przez Jego stworzenie nie zmusza woli człowieka,

pisze ona: „Im większa będzie stanowczość tego oddania siebie, im lepiej dusza uczynkiem okaże, że ofiara jej nie jest czczym tylko słowem i formą, tym bliżej Pan pociąga ją do siebie podnosi ją nad wszystkie niskości tej ziemi i nad samą siebie, aby ją uczynić zdolną do przyjęcia większych jeszcze, nadzwyczajnych łask” (D 32, 12; por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS (GRIALOU), *Chcę widzieć Boga*, Kraków 1982, s. 345–350).

¹⁵ Swoje *credo* dotyczące tej idei św. Teresa zawarła w końcowej części *Drogi doskonałości*: „Wszystkie też uwagi i przestrogi, jakie w tej książce zapisałam, do tego jednego celu zmierzają, byście oddały siebie bez podziału Stwórcy i wolę swoją zdały na wolę Jego i całkiem się oderwały od rzeczy stworzonych [...] Bez tego zaś całkowitego oddania swej woli Panu, aby we wszystkim uczynił z nami wolę swoją, nigdy nas nie dopuści do zakosztowania z tego źródła żywej wody” (D 32, 9).

a raczej „zezwołi na ryzyko częściowego przekreślenia swoich planów i zmianę zarządzeń”¹⁶.

Spośród atrybutów aktu oddania się Bogu, a więc *per analogiam* aktu proklamacji życia radami ewangelicznymi, wymieniane są trzy: oddanie siebie musi być całkowite, bezgraniczne i często ponawiane¹⁷. Całkowite oddanie się Bogu jest dla św. Teresy warunkiem koniecznym i fundamentalnym. Wszystko na nim polega i w nim się zawiera, ponieważ człowiek złączony całą duszą ze Stworzycielem i za nic mający wszystkie rzeczy stworzone, staje wobec Boga w sytuacji, w której Pan „takie cnoty wlewa do duszy, że oprócz zwykłej pracy nad sobą i nad stopniowym postępowaniem w dobrym, żadnych już nie będzie miał do znoszenia walk i trudności”, ponieważ Bóg w sposób szczególnie skuteczny rozciągnie nad nim swoją Opatrzność (por. D 8, 1). Dyskomfort związany z aktem oddania się, proporcjonalny do mocy przywiązań do rzeczy doczesnych, jakie były udziałem człowieka, nie może stać się przeszkodą dla całkowitości aktu. To samo dotyczy potem aktu uroczystego i bezwzględego poświęcenia się Bogu, gdyż profesja rad „ma wartość przede wszystkim przez pełnię oddania się, jakie ją ożywia”¹⁸. Atrybut bezgraniczności opiera się na cnocie wielkoduszości i wspaniałomyślności. Szczególnie ważna jest tu cnota wielkoduszości, często wzmiankowana w pismach o. Piekonia. Człowiek wielkoduszny „dąży do tego, co jest wielkie, w konsekwencji dąży szczególnie do czegoś ponad-przeciętnego, a unika tego, co ma cechę poniżej przeciętności”¹⁹. Jej przedmiotem jest zatem dobro, którego pozyskanie jest związane z trudnościami. Staje się więc oczywiste, że do grupy tych dóbr nie mogą należeć dobra materialne, łatwo osiągalne i przypadłościowe. Człowiek wielkoduszny będzie realizował porywy duszy do wielkości duchowej²⁰, a jest oczywiste, że postanowienie naśladowania Chrystusa stanowi akt najbardziej godny człowieka i najbardziej wynoszący go duchowo. Komplementarny charakter bezgraniczności i wspaniałomyślności stanowiłby zatem z jednej strony zaporę dla całkowitości oddania przeciw zastrzeżeniom nawet nie całkiem uświadomionym, z drugiej zaś – narzędzie do elastycznej zmiany działania w sytuacji rozpoznania niezgodności własnego postępowania z rozpoznaną wolą Bożą. Tak pojęta bezgraniczność nie jest „rzutowaniem poświęcenia w próżnię, ale skutecznym oddaniem się woli Bożej,

¹⁶ MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS (GRIALOU), *Chcę widzieć Boga*, s. 343.

¹⁷ Por. tamże, s. 350–356.

¹⁸ Tamże, s. 350.

¹⁹ STh 2–2, q. 129, 4, 2; t. 21, Londyn 1962, s. 81, <http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma21.htm> [dostęp 30.01.2015]; por. J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, II/1, § 65, 1–4; Lublin 1986, s. 448–459.

²⁰ Takie zachowania nie mogą być oczywiście realizowane żywiołowo, ale są temperowane przez inne cnoty, przede wszystkim przez pokorę, która mając za przedmiot prawdę o człowieku, będzie również wskazywała godziwość podejmowania danego dzieła (por. J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*).

pewnej, chociaż chwilowo nieznanej”²¹. Ta „chwilowa” nieznajomość woli Bożej nie jest jednak przeszkodą, bo wielkoduszność nakazuje ufne powierzenie się Bogu i związanym z tym okolicznościom, jednocześnie chroniąc przed niepotrzebnym rozproszeniem i pomagając skoncentrować wszystkie siły duchowe do działania w ramach Bożego planu.

3. RADY EWANGELICZNE W UJĘCIU DUCHOWOŚCI ELIANUM

Formacja do życia radami ewangelicznymi w Elanium ma charakter permanentny. Po pierwszych latach, gdy następuje rozpoznanie powołania u aspirantki i krystalizowanie się chęci życia poświęconego Bogu, następuje głębsze wprowadzenie w teologię i praktykę życia cnotami posłuszeństwa, ubóstwa, czystości i pokory. Do przyjęcia tych treści aspirantka jest pośrednio przygotowywana od pierwszego roku w sposób systematyczny poprzez pielęgnowanie życia wewnętrznego według podanych materiałów formacyjnych. W aspekcie rad mają one na celu przedstawienie Boga jako Ojca i Stwórcę, który uprzedającym aktem swojej odwiecznej miłości pociąga osobę do wybrania Go i życia naśladowaniem Jego Syna. Formacja wstępna ma doprowadzić aspirantkę do przekonania, że wybór ten, chociaż niezасłużony, stanowi sposób obdarowania człowieka dobrami nadprzyrodzonymi, których jakość i nadprzyrodzone konsekwencje przyjęcia przekraczają możliwości przyrodzonej percepcji człowieka. Podstawę niniejszego opracowania stanowią materiały dotyczące piątego roku formacji, dotyczące zarówno teologii rad ewangelicznych w ogólności, jak i poszczególnych rad oraz praktyki życia cnotami związanymi z każdą radą²².

Rady ewangeliczne ujmowane są przez o. Pikonia od strony ich charakteru teocentrycznego i antropocentrycznego. Na styku tych dwóch ujęć o. Założyciel wskazuje miejsce, gdzie *ex definitione* rady są realizowane i stąd w formacji pojawia się bardzo mocny akcent eklezjocentryczny²³. Eklezjocentryzm rad wskazuje na konieczność ich aktualizowania we wspólnocie Kościoła, która stanowi

²¹ MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS (GRIALOU), *Chcę widzieć Boga*, s. 352–354.

²² Materiały formacyjne zawarte w maszynopisach znajdują się w dyspozycji Instytutu w Czernej i są sukcesywnie opracowywane krytycznie. Cytowany jest w związku z tym jedynie tytuł.

²³ Akcent ten ma głębokie uzasadnienie zarówno w ogólnej duchowości terezańskiej, jak i charyzmacie Instytutu. Eklezjocentryczne nachylenie życia i pism św. Teresy od Jezusa, której doktryna w dużej mierze stanowi fundament duchowości instytutowej, przewija się w formacji jako zachęty do miłowania Jezusa w podstawowej przestrzeni Jego działania, którą stanowi Kościół. Natomiast wkładem duchowości eliańskiej jest rozbudowana teologia Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa z ukazaniem przede wszystkim podstawowych konsekwencji płynących z faktu jedności jego członków, a opierających się na jednoczeniu wokół tej samej Eucharystii i naśladowaniu tego samego Jezusa Chrystusa. Oba czynniki, eucharystyczny i imitacyjny, przeplatając się, stanowią element weryfikacyjny jakości życia radami w ujęciu charyzmatu Elanium.

jedynie możliwe miejsce ich owocnego przeżywania, co ujawnia się jako życie poświęcone Bogu. Ojciec Pikoń mówi o radach jako o kręgosłupie tego życia²⁴. Eklezjocentryczny i eklezjotwórczy charakter życia radami według charyzmatu Elanium jest podbudowany głęboką i solidną znajomością dokumentów Kościoła dotyczących tego tematu. Oparte zaś na takim fundamencie materiały formacyjne, uwzględniające soborową i posoborową teologię życia konsekrowanego, zachowują swoją formacyjną trafność i aktualność przekazu²⁵. Dobór tekstów wskazujących na rangę i autorytet rad ukazuje, w jaki sposób rozumiał je o. Założyciel. Dominują przede wszystkim teksty wskazujące pozytywny charakter podjęcia życia radami, aspekt niezasłużonego wybrania przez Chrystusa, aby Go naśladować, i radosne konsekwencje tego wyboru²⁶. Jest oczywiste, iż z punktu widzenia współczesnej teologii duchowości, która kładzie nacisk nie tyle na negatywne unikanie tego, co sprzeciwia się życiu radami, ile na pozytywne życie cnotą rady²⁷, nie stanowi to jakiegoś *novum*, niemniej w świetle nauki ascetycznej zdominowanej wcześniej zwłaszcza przez wierność ślubom²⁸, było to odkrywcze i bardzo optymistyczne. Tak więc jako fundament położony jest tekst z dekretu *Perfectae caritatis* (1)²⁹, wskazujący na odwieczny charakter ludzkiego pragnienia pójścia za Chrystusem ubogim, posłusznym i czystym oraz radykalne naśladowanie Go jako takiego. Równoległe o. Pikoń podkreśla, mocno eksponowany w dokumentach soborowych fakt, darmowego daru rad i ich pielęgnowania, do czego Kościół jest zaproszony i w sposób ustawiczny zobowiązany³⁰.

²⁴ Por. REO, s. 1.

²⁵ Należy mocno podkreślić, że w ramach kolejnych lat prowadzenia formacji aż do chwili obecnej wachlarz dokumentów dotyczących poruszanej w artykule tematyki, w miarę ich pojawiania się, jest stale rozszerzany i włączany w formację. Dokumenty te i materiały stanowią równieży nurt uzupełniający formację podaną przez Założyciela, jednak nie są wprowadzane jako uzupełnienia do oryginalnych tekstów wypracowanych przez o. Pikonia.

²⁶ Podstawowym źródłem wskazującym te trzy aspekty duchowości instytucyjnej są materiały przeznaczone do formacji tygodniowej, wskazujące m.in. na powołanie do życia radami jako wyraz szczególnego umiłowania przez Pana Jezusa, radość z wybrania, która otwiera nadprzyrodzone możliwości naśladowania Go lub doświadczanie wolności wynikającej z braku związania z dobrami materialnymi, uwolnienia się od nieuporządkowanego przywiązania do ludzi i spraw świata oraz oddania w całości swojej woli Bogu.

²⁷ Tematykę tę podejmuje np. A.M. SICARI w książce pt. *Rady Jezusa dla każdego* (Poznań 2005, s. 13–32).

²⁸ O tym, jak przedstawiały to dawniejsze podręczniki ascetyki, tak pisze na przykład karmelita bosi o. Łukasz: „Powyższe Przestrogi wystarczą nie tylko do zbawienia, ale i do wysokiego stopnia doskonałości. Kto w duchu i prawdzie spełnia każdą z tych Przestróg czy Rad, z całą pewnością będzie wielkim Świętym” (tenże, *Świętość zakonna*, Kraków 1959, s. 42).

²⁹ „Już od zarania Kościoła należeli do niego mężczyźni i kobiety, którzy przez praktykowanie rad ewangelicznych chcieli iść z większą swobodą za Chrystusem i dokładniej Go naśladować, a każdy z nich na swój sposób prowadził życie Bogu poświęcone” (PC 1).

³⁰ Zwraca uwagę sposób eksponowania treści duchowych przez Ojca Założyciela. Dla podkreślenia ważności pewnych elementów treści cytowanych dokumentów w oryginale maszynopisu widać podkreślenia lub wytłuszczenia. To pokazuje, które elementy są dla formacji i jej uzasadnienia ważne. Na przykład, w cytowanym fragmencie podkreślony został wyraz „ustawicznie”.

Podkreśla tu optymistyczny dla podejmujących życie radami aspekt, sprowadzający się nie tylko do prawdziwości i pewności życia nimi pod auspicjami Kościoła, ale również możliwości korzystania z jego duchowej opieki. Drugim elementem jest zauważenie i wskazanie w dokumentach, że „Kościół poszerza te praktyki rad ewangelicznych na osoby świeckie”³¹, które pragną poświęcić się Bogu, ale inaczej niż żyjąc w sposób ściśle zakonny. Przechodzi tu od razu do wskazania na instytuty świeckie, które podejmują „prawdziwą i pełną profesję rad ewangelicznych w świecie” (PC 2)³², pozwalając na wejście w stan osób konsekrowanych pod warunkiem „podjęcia autentycznego życia radami ewangelicznymi”³³. Zwraca uwagę dystynktywny dla duchowości Założyciela i stale występujący w jego pismach element pozytywnego warunku, jakim jest wolna odpowiedź Bogu na wezwanie, związana nie ze strachem przed grzechem i przekroczeniem nakazu rady lub ślubu, ale chęcią odpowiedzenia jak najlepszego i jak najbardziej trafiającego w wolę miłującego Ojca. Racjonalność i poprawność wyboru życia radami o. Założyciel uzasadnia, wskazując również na odpowiednie teksty Magisterium. Mając je na uwadze, podkreśla więc, że Kościół bardzo sobie ceni rady ewangeliczne, skoro nazywa je „darem Bożym” i uważa za „swoją skarb” (por. LG 43)³⁴. Element zachęty do podjęcia takiego sposobu życia zawiera się niewątpliwie w przytoczonym w tekście konferencji fragmencie *Lumen gentium* (46), w którym osoby podejmujące życie wyrzeczeniami według rad i poświęcające się innym ludziom są przez Sobór chwalone jako „chluba Oblubienicy Chrystusa”. Ten element chluby i chwalebego wyboru pojawia się regularnie w apologetycznych fragmentach pism Założyciela. Ostatecznym uzasadnieniem wyboru życia radami jest jego niepodważalny charakter świadectwa.

Idea apostołska jest komplementarną składową duchowości Elianum jako instytutu życia konsekrowanego o charyzmacie bogomyślno-apostołskim. W ramach późniejszej formacji instytutowej przewidziany jest rok na głębsze poznanie i zaangażowanie się w działalność apostołską, niemniej od początku położony jest silny nacisk na formację do służenia drugiemu człowiekowi. Poszczególne rady, których duchowość budowana jest na zapieraniu się samego siebie (por. Mt 16, 24), a których praktyka podejmowana jest po to, aby naśladować Jezusa, mieć więcej czasu dla drugiego człowieka, będą to uzasadniały każda we właściwy sobie sposób. Podstawą tego uzasadnienia jest jednak oczywiście opinia Magisterium Kościoła, z której o. Pikoń przytacza wiele elementów. Przede wszystkim więc, Kościół ceni życie radami ewangelicznymi jako widomy

³¹ REO, s. 2.

³² Ojciec Pikoń akomoduje tu wskazania Dekretu, zgodnie zresztą z tradycją teologiczną zapoczątkowaną przez konstytucję *Provida Mater Ecclesia* (1947), na teologię i duchowość dotyczącą Instytutów Świeckich (por. PC 11).

³³ REO, s. 2.

³⁴ REO, s. 2.

znak istnienia wartości, dla których podejmuje się takie życie i które dlatego powinny mieć charakter zachęty do wypełniania w taki sposób „powinności życia chrześcijańskiego”³⁵. Signifikacyjna i archetypiczna wartość rad pokazuje również ich charakter eschatologiczny, uzasadniony fragmentem z *Lumen gentium* (44)³⁶. Tekst, odwołując się do istotnej, niemniej jednak czasowej i przejściowej obecności Jezusa na ziemi, wskazuje – śladem wielowiekowej tradycji ascetycznej – konieczność skoncentrowania się na wieczności jako właściwym i ostatecznym środowisku życia dla wszystkich, ale zwłaszcza dla tych, którzy przyjmując profesję rad, chcą wieczne królestwo Boże urzeczywistniać jak najszybciej już tu na ziemi. Temu zaś ma pomagać wyeliminowanie z egzystencjalnej przestrzeni człowieka wszystkiego, co do szybkiego osiągnięcia tego celu nie prowadzi³⁷. Dla o. Założyciela element „oddolny”, ziemski, budowania Królestwa – mimo że niezwykle ważny – nie stanowi jednak zwieńczenia argumentacji dla życia radami. Argumentem dla niego jest Królestwo Boże samo w sobie jako miejsce królowania Jezusa Chrystusa i ekspozycji Jego potęgi³⁸. Przytacza więc dwa fragmenty z *Lumen gentium* (44), które dla formującej się przyszłej członkini lub osoby stowarzyszonej mają stanowić stałe *memento*, że centrum życia radami to radykalny i jedyny sposób naśladowania Chrystusa, który to sposób „należy jednak nie naruszać nie do jego [Kościoła] życia i świętości” (LG 44)³⁹. Ostatecznie rady ewangeliczne w ujęciu o. Piconia pojawiają się jako narzędzie na drodze doskonalenia się dla uzyskania świętości.

Po przedstawieniu podstaw doktrynalnych i duchowych dotyczących rad ewangelicznych o. Założyciel stawia pytanie o ich charakter subiektywny. Tak formułując problem, zdawał sobie sprawę, iż kategoryalny charakter rad ewangelicznych, dobrze zdefiniowanych zarówno jako propozycja Jezusa Chrystusa, jak i opisana przez Kościół, nie wyczerpuje wszystkich ich aspektów. Rady ewangeliczne, a mówiąc precyzyjnie, sposób życia według ich wskazań, ślubuje bowiem konkretna osoba w całokształcie swych spirytualno-somatycznych warunkowań, które powodują, że jej oczekiwania, roszczenia, wyobrażenia i stawiane cele są jedyne i niepowtarzalne, tak jak ona sama, mimo że z oczywistych

³⁵ REO, s. 4. „Ślubowanie rad ewangelicznych [...] nie stoi na przeszkodzie rozwojowi osobowości ludzkiej. Rady te bowiem, przyjęte dobrowolnie, przyczyniają się w dużej mierze do oczyszczenia serca i do wolności duchowej” (LG 46).

³⁶ „Ponieważ Lud Boży nie ma tutaj trwałego miasta, stan zakonny [...] ukazuje wszystkim wierzącym dobra niebieskie, daje świadectwo nowemu i wiekiestemu życiu, jak wreszcie zapowiada przyszłe zmartwychwstanie i chwałę królestwa niebieskiego” (LG 44).

³⁷ Widać to w propozycjach ascetyczno-mistycznych wielu mistrzów życia duchowego, np. w ujęciu św. Jana od Krzyża wyrzeczenie wszystkiego, co nie jest Bogiem na drodze „pięciokrotnego nic” (por. DGK I, 3, 1; 11, 2), lub św. Ignacego Loyoli, który ujął tę zasadę w lapidarną formę: „o tyle, o ile” (por. CD 16; 23).

³⁸ Por. REO, s. 4.

³⁹ Por. REO, s. 4; podkr. Ch. P.

powodów mieszczą się w ogólnym nurcie teologii i ascetyki Kościoła. Dlatego następne zagadnienia omawiane przez o. Pikonę dotyczą subiektywnych argumentów człowieka za podejmowaniem życia radami ewangelicznymi.

Teocentryczny i nadprzyrodzony charakter przyjęcia wezwania do życia radami ewangelicznymi w całej pełni przejawia się w argumentach za odpowiedzią na takie wezwanie Boże. Dla o. Pikonę „najważniejszą pobudką jest wewnętrzne wezwanie Boże, które nazywamy powołaniem. To Bóg daje wewnętrzne światło do zrozumienia sensu i wartości życia radami ewangelicznymi, to On pociąga wewnętrznie wolę do ich praktykowania”⁴⁰. Wezwanie do życia radami wpisuje się więc w całość historiozbowczego planu Boga, w którym człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26) ma odegrać kluczową rolę współpracownika i odbiorcy Jego niezasłużonej łaski. Jej skutkiem jest podniesienie człowieka do przyjaźni z Bogiem, a więc wyniesienie go ponad poziom właściwy stworzeniu z natury rzeczy, co predestynuje go do przyjaźni, bliskości, poznawania i naśladowania swojego Stwórcy. Ta ostatnia konsekwencja jest szczególnie ważna, gdyż powołanie nie zawsze jest od razu w pełni odbierane i rozumiane. Jako niezasłużone jest nieprzewidywane przez człowieka i dlatego stanowi egzystencjalne zaskoczenie. Dlatego odrzucenie naturalistycznej perspektywy i spojrzenie na nie jako na łaskę-dar pozwoli ominąć doczesne uprzedzenia i przechodząc na płaszczyznę nadprzyrodzoną, umożliwi przyjęcie go jako przede wszystkim zgodnego z wolą Bożą. Takie spojrzenie na powołanie powinno być wzmacniane przeświadczeniem, że w swojej istocie „pozostaje w harmonii z naturalnymi zdolnościami i dyspozycjami osoby, gdyż Autorem jednego i drugich jest ten sam Bóg”⁴¹.

Zrozumienie miejsca rad ewangelicznych i tym samym człowieka, który pragnie żyć według ich wskazań, w zbawczym planie Bożym, jest warunkiem *sine qua non*, lecz nie jest czynnikiem wystarczającym. Zrozumienie może pozostawić bowiem człowieka na płaszczyźnie chłodnego poznania, którego on sam nie czuje się adresatem. Warunkiem uzupełniającym jest więc wzbudzenie i rozpoznanie w sobie pragnienia pójścia za Jezusem, „pragnienia upodobnienia się do Niego przez pełniejsze i doskonalsze naśladowanie Jego życia”⁴². Zauważenie takiego pragnienia jest znakiem rozpoznawczym wezwania Boga do życia radami ewangelicznymi, a zatem – konsekwentnie – do przyjęcia stylu życia Jezusa ubogiego, posłusznego i czystego, co oznacza autentyczną rezygnację z życia pewnymi, godziwymi zresztą, wartościami przyrodzonymi, a przejście na system

⁴⁰ REO, s. 5.

⁴¹ J.W. GOGOLA, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 49.

⁴² REO, s. 5.

wartości nadprzyrodzonych, streszczających się w przedmiocie materialnym rad. Jest to zatem życie poświęcone ostatecznie i w całości Bogu (por. PC 1)⁴³.

Ojciec Założyciel w przedstawianiu etiologii przyjęcia wezwania do prowadzenia życia radami rozważa zagadnienie jeszcze głębiej, stawiając pytanie o motyw przyjęcia wezwania do takiego życia. Takie bowiem wezwanie może pojawić się w momencie zetknięcia się z taką formą życia, skutkiem czego pojawi się jakiś poziom fascynacji. Nie zawsze będzie to jednak głębokie poruszenie duchowe zdolne doprowadzić do nawrócenia i przyjęcia nowego sposobu egzystencji. Dla o. Pikonii warunkiem chęci usłyszenia i przyjęcia wezwania jest „prawdziwa i gorąca miłość ku Jezusowi płynąca z zachwycenia się Nim, która będzie pobudzała nas do naśladowania Go i do upodobnienia się do Niego w tych zwłaszcza trzech cnotach. Upodobnienie bowiem jest jednym z podstawowych przejawów miłości”⁴⁴. Ojciec Założyciel pokazuje tu pewien proces dochodzenia do ostatecznej decyzji wejścia w życie radami, opierając się na triadzie znanej z formacji duchowej: poznać – pokochać – naśladować. Jest oczywiste, iż u początku stoi uprzedzająca łaska uzdalniająca człowieka do wykonania aktu miłości Boga, jak również warunkująca każdy akt na drodze doskonałości. Niemniej jednak sprzężenie zwrotne, mianowicie: wzrost miłości do Jezusa a częstsza i wnikliwsza obserwacja Jego życia i ideałów, spowoduje pogłębioną refleksję nad rolą rad ewangelicznych w Jego życiu i pozwoli uchwycić piękno tego życia, u którego podstaw stały⁴⁵. Zaobserwowany skutek ich działania na przykładzie życia Jezusa, a więc Kogoś, z Kim wiążą człowieka węzły miłości, spowoduje, że rady nie będą jedynie obojętnym elementem strukturalnym życia duchowego, ale kierując się argumentem Jezusa-Wzoru człowiek będzie chciał je skutecznie

⁴³ „Wszyscy, co są wzywani przez Boga do praktykowania rad ewangelicznych i wiernie według nich żyją, w szczególny sposób poświęcają się Panu. W ten sposób przynaglani miłością, coraz bardziej żyją dla Chrystusa i dla Jego Ciała, którym jest Kościół” (PC 1).

⁴⁴ REO, s. 7. Po raz kolejny w tekstach o. Założyciela ukazuje się dystynktywny dla jego duchowości rdzeń chrystocentryczny, przejawiający się permanentnym dążeniem do pogłębiania poznawania Jezusa w jednym konkretnym celu: aby się Nim bardziej zachwycić. Dopiero zachwyt nad Nim stanowił punkt wyjścia do umiłowania Go. Dlatego jako element formacji w duchowości Elanum o. Pikoń proponował odnalezienie w Osobie Jezusa takiego elementu, które niejako „automatycznie” naprowadzałyby myśl na Niego, pozwalając się Nim zachwycać. Stąd też ogromny nacisk kładziony przez niego na praktykę aktów strzelistych.

⁴⁵ Ojciec Założyciel pisze: „Im bardziej będziemy kochać Pana Jezusa, częściej przypatrywać się Jego życiu i ideałom, tym bardziej będziemy dostrzegać wielką rolę rad ewangelicznych w Jego życiu, tym bardziej będzie nas uderzał ich związek z Jego Osobą i posłannictwem; tym bardziej będzie zachwycało piękno i wielkość moralna, jakie one Mu dawały” (REO, s. 8). Na marginesie zwraca uwagę wyeksponowanie niecodziennie podkreślanej korelacji życia prowadzonego przez Jezusa z faktem, iż jego jakość jest pochodną praktykowania przez Niego rad ewangelicznych (!). W świetle teologii Wcielenia ta korelacja jest jednak najzupełniej poprawna, uzasadniona i oczywista (por. tamże).

przyswoić i naśladować. U podłoża zatem znajduje się pociągający zachwyt nad Osobą Zbawiciela⁴⁶.

Ojciec Pikoń wskazuje także drugi argument czy przejaw przyjęcia wezwania do praktyki życia radami. Argument ma charakter *ad extra*, a u jego podłoża leży pragnienie „całkowitego oddania się służbie dla królestwa Bożego i zbawiania świata”⁴⁷. Rady ewangeliczne w systemie teologiczno-duchowym o. Pikonია mają tak wielkie znaczenie, że bez przyjęcia sposobu życia według nich, imitacyjno-apostolski charakter tego życia będzie absolutnie niemożliwy do zrealizowania⁴⁸. Jest tu zatem kolejny etap upodabniania się do Jezusa, człowieka żyjącego praktyką rad, a *spectrum* argumentacji, obok umiłowania Go, poszerza się o umiłowanie Jego misji głoszenia Ewangelii i budowania królestwa Bożego na ziemi⁴⁹. Jeżeli zatem konsekracja chrzcielna z racji wprowadzania w kapłaństwo powszechne jest znakiem powołania do apostołstwa, to konsekracja zakonna lub instytutowa, „nowa i szczególna konsekracja” (VC 30), właściwa osobom konsekrowanym i wyrastająca z samego rdzenia sakramentu chrztu świętego jeszcze mocniej zobowiązuje do oddania się Bogu w Kościele z priorytetem służby apostołskiej (PC 5)⁵⁰.

Teologiczno-duchowy opis rad ewangelicznych opracowany przez o. Pikonია dla celów formacyjnych Elianum wpisuje się we wszystkie cechy nowości, które wypracowała soborowa i posoborowa teologia katolicka. Przede wszystkim w ujęciu o. Założyciela widać odejście od negatywnego ujmowania przedmiotu materialnego rad ewangelicznych, który w dawniejszych ujęciach teologicznych podkreślany był przede wszystkim w aspekcie wyrzeczenia, i od ściśle prawnego charakteru ślubów, co w nauce ascetycznej nierzadko dawało asumpt do przedstawiania niebezpieczeństw ich przekraczania. Jest natomiast proponowane ujęcie pozytywne⁵¹, które najpierw kładzie nacisk na intensywne życie cnotami stanowiącymi przedmiot rad⁵², po wtóre – nie rezygnując z negatywnego

⁴⁶ Podsumowując pierwszy argument za przyjęciem powołania do życia radami, o. Pikoń pisze: „Bardzo ważne jest, aby u podstaw powołania do życia radami ewangelicznymi stało zachwycenie się Panem Jezusem czystym i ubogim, posłusznym i pokornym, stałe umiłowanie Go, przywiązanie do Niego. Przez umiłowanie Pana Jezusa łatwiej pokochamy rady ewangeliczne, a kochając je, łatwiej i szybciej uchwycimy ich sens, ich duchową wartość i piękno. Ta miłość pozwoli odrzucać opory natury i będzie ich praktykę czyniła lżejszą” (REO, s. 8).

⁴⁷ REO, s. 8; podkr. Ch. P.

⁴⁸ W tekście konferencji przytoczony jest tu Mk 10, 28–30, następujący po opisie rozmowy Jezusa z bogatym młodzieńcem.

⁴⁹ Por. J. CHALMERS, *Umiłowanie Chrystusa – umiłowanie ludzkości*, p. 7–9, w: *Nasza pasja: Chrystus i ludzkość*, Kraków 2005, s. 25–27.

⁵⁰ Por. Cz. PARZYSZEK, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007, s. 555, 612.

⁵¹ Por. REO, s. 11–16.

⁵² W Elanium „od samych początków, mimo że docenia się w pełni rolę i wartość ślubów i przywiązuje się do nich dużą wagę oraz na nich polega istota profesji, to jednak zasadniczą

elementu wyrzeczenia, dokładnie definiuje jego cel i środki realizacji⁵³, a po trzecie – eksponuje czystość podjętą dla królestwa Bożego jako postawę wszystkich rad⁵⁴. Wybór rad ewangelicznych zatem „nie prowadzi w żadnej mierze do zubożenia wartości autentycznie ludzkich, ale ma być raczej ich przemianą” (VC 87). Rady ewangeliczne nie tylko więc nie zaprzeczają wartości związanych z płciowością, posiadaniem i samostanowieniem, ale uszlachetniają je, z jednej strony odzierając je z nieuprawnionych roszczeń absolutyzowania ludzkich działań, z drugiej zaś poprzez kierowanie ku Bogu jako ostatecznemu Dobru, pokazują tego działania niewystarczalność i względność.

4. ELEMENTY SPECYFICZNE UJMOWANIA RAD EWANGELICZNYCH W DUCHOWOŚCI ELIANUM

Powołanie do życia konsekrowanego rozpoznane w ramach instytutu świeckiego konkretyzuje się profesją rad ewangelicznych, w ramach której osoba zobowiązuje się w sposób radykalny żyć na wzór Jezusa, oddając Mu się całkowicie i realizując w świecie Jego misję. Niemniej jednak sam sposób życia i realizacja rad jest modulowana przez rodzinę życia konsekrowanego, z uwzględnieniem własnego specyficznego zabarwienia, tradycji oraz ogólnie – tożsamości. Tę tożsamość wyznaczają trzy podstawowe cechy: charyzmat, dystynktywność i konstytutywne dla rodziny wartości, którymi żyje i które wytrzymują próbę czasu⁵⁵. W ramach duchowości opracowanej przez o. Pikonía można wyróżnić kilka elementów charakterystycznych dla charyzmatu Elianum, odróżniających go od innych instytutów i pielęgnowanych w procesie formacji do życia radami ewangelicznymi, z których dwa, szerzej omówione poniżej, wydają się szczególnie charakterystyczne dla duchowości Elianum. Jest to ujęcie rady ewangelicznej czystości poświęconej Bogu jako funkcjonalnej pozytywnej podstawy innych rad oraz praktyka pokory i cichości, przyrzekanej w akcie składania profesji.

treścią życia na co dzień są rady ewangeliczne obowiązujące też w sumieniu nawet w sprawach małej wagi” (REO, s. 12).

⁵³ „[...] bardzo pożyteczne i pomocne jest wyraźne dostrzeganie celów, którym wyrzeczenie ma służyć, umiłowanie ich i bardzo świadome dążenie do ich urzeczywistnienia, a zwłaszcza widzenie w nich przejawu bardzo konkretnie wyrażonej miłości” (REO, s. 14).

⁵⁴ „Czystość jest przeżywana jako zaślubiny z Chrystusem, związanie się z Nim, pójście w życie razem z Nim. Z tych zaślubin z Chrystusem wynika potem zarówno ubóstwo, do którego Pan Jezus przywiązywał taką wagę, jak i posłuszeństwo” (REO, s. 16).

⁵⁵ Por. Cz. PARZYSZEK, *Życie konsekrowane...*, s. 423; P. LISZKA, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996, s. 133–153.

4.1. Czystość poświęcona Bogu jako podstawa innych rad

Czystość jako przedmiot materialny jednej z trzech rad ewangelicznych oznacza „panowanie nad własnym popędem seksualnym i korzystanie z niego, kierując się rozumem i wiarą, stosownie do własnego stanu życia”⁵⁶. Ten opis pokazuje dwa podstawowe wymiary cnoty czystości – negatywny, który ma pomóc wyeliminować z życia osoby formującej się składowe prowadzące do grzechu, oraz pozytywny – rozwijający te elementy, które pomagają w pełnym rozwoju osobowości. Psychologia i tradycja duchowa wskazują, że aspekt pozytywny powinien dominować w procesie formacji, albowiem to on w sposób zasadniczy sprawia, że cnota czystości, która rodzi się z miłości, powoduje, iż popęd seksualny, integralny i niezbywalny z woli Stwórcy element natury ludzkiej, nie tylko nie stoi w opozycji do pogłębionej relacji z Nim i z bliźnimi, ale relacje te określa jako swój cel, do którego świadomie dąży. Najogólniej więc czysty to ten, kto przezwyciężając swoje egoistyczne postawy, potrafi transcendować siebie, a tym samym ofiarowuje się innym bez zastrzeżeń i wstępnych warunków. Dlatego cnota czystości jest konieczna w każdym stanie życia⁵⁷.

Czystość poświęcona Bogu, tak jak ujmuje ją prawodawstwo instytutów życia konsekrowanego, to przede wszystkim dar łaski dający wolność ludzkiemu sercu, aby obdarowani chętnie oddawali się służbie Bożej i zadaniom apostołskim. Ten nadprzyrodzony wymiar czystości jest konstytutywny dla niej i fundamentalny dla owocności życia nią, ale nie można lekceważyć uwarunkowań naturalnych człowieka, który wybierając życie czystością poświęconą Bogu, angażuje najgłębsze pokłady swojej natury (por. PC 12). Dlatego nieodzowne jest uwzględnienie wielu zasadniczych aspektów życia ludzkiego, zwłaszcza występujące w całej swej złożoności elementy związane z jego seksualnością. Niemniej jednak pozytywny charakter wyboru życia radą czystości powinien przeważać, gdyż ma swoje głębokie uzasadnienie antropologiczne. Przede wszystkim więc człowiek jako osoba został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Człowieka można zatem określić jako „ducha ucieleśnionego oraz ciało uduchowione”⁵⁸. Konsekwencją tej jedności duchowo-cielesnej jest prawda, że wszystkie procesy cielesno-psychiczne, jak również duchowe są równocześnie życiem człowieka, tak jak jego myślenie. Dlatego człowiek niesie odpowiedzialność za gospodarkę swoim ciałem, której jedną z konsekwencji jest możliwość wychowywania do miotyki ciała. Ponieważ zaś ślubowanie rady czystości dotyczy konkretnego człowieka w jego konkretnym ciele, a nie kategoryalnie pojmowanej seksualności, więc

⁵⁶ J.W. GOGOLA, *Rady...*, s. 264.

⁵⁷ „Rady ewangeliczne, w ich wielości, są proponowane wszystkim uczniom Chrystusa” (KKK 915; por. KKK 2337–2345).

⁵⁸ A.J. NOWAK, *Osoba konsekrowana. III. Ślub czystości*, Lublin 1999, s. 23.

składanie ślubu rozumie się jako konsekrację ciała⁵⁹. Jest to „szczególne zjednoczenie osoby zakonnej z Chrystusem, który jest nierozdzielalnym węzłem złączony z Kościołem świętym. Na wezwanie Chrystusa odpowiada powołana przez Niego osoba absolutną gotowością służenia Mistycznemu Ciału Chrystusa”⁶⁰.

Teologiczne i ascetyczne ujęcie życia radami ewangelicznymi i związana z tym teologia ślubów, wypracowane przez o. Pikonia, oczywiście w swym rdzeniu nie odbiegają od teologii Kościoła. Dlatego omawiając w zarysie tę teologię, trudno byłoby uniknąć powtórzeń. Niemniej jednak na kanwie ogólnoteologicznych tez został w Elanium wypracowany sposób rozeznawania powołania do życia radami, formacji do tego życia, procesu wejścia w jego pełnię przez śluby i późniejszą aktualizację na drodze doskonalenia się. Wszystko to składa się na charyzmat tego Instytutu.

Czystość poświęcona Bogu w ujęciu charyzmatu Elanium jest „wybraniem przez Jezusa do naśladowania Jego życia w celibacie”⁶¹. Ta definicja przedstawia sobą trzy zasadnicze elementy. Powołanie do życia czystością poświęconą Bogu stanowi powołanie, którego azymut i cel nie mają charakteru doczesnego. Jest wezwaniem do przyjęcia Jezusa jako jedyne go celu życiowego i wykonywania jedynie tych działań, które do tego najskuteczniej prowadzą. Ponieważ doczesny aspekt życia ludzkiego bardzo mocno odpowiada naturze ludzkiej, dlatego porzucenie go i przyjęcie innego może nastąpić tylko w związku z wezwaniem nadprzyrodzonym. To wezwanie ma na celu praktykowanie czystości w sposób radykalny, gdyż do życia czystością według stanu jest zobowiązany każdy chrześcijanin. Wezwanie pochodzące od Jezusa dotyczy naśladowania Jego konkretnego, przedstawionego w Ewangeliach życia. Zatem – i jest to bardzo mocno podkreślane w charyzmacie Elanium – jest to nie tylko zachowywanie czystości w sposób formalny, ale przede wszystkim życie jej pozytywnymi aktami, na wzór Jezusa, w konkretnych codziennych okolicznościach dnia. Ponieważ zaś Jezus żył w celibacie, naśladujący Go naśladują również ten sposób życia. Trzecim aspektem, który nieco łączy się z drugim, jest naśladowanie Jezusa właśnie w celibacie – nie jest to natomiast naśladowanie celibatu. Jest to bardzo ważne rozróżnienie. Życie w celibacie według charyzmatu Elanium prowadzi się po pierwsze dlatego, że tak żył Jezus, a członkini instytutu chce Go naśladować; po drugie zaś, aby naśladować Go w tym wszystkim, co czynił podczas swojej działalności z motywu całkowitego oddania się Ojcu i szukania Jego woli. W takim

⁵⁹ „Ślub czystości dotyczy całego ciała człowieka, które jest elementem konstytutywnym osoby ludzkiej, i dotyczy relacji do Mistycznego Ciała Chrystusa, które jest Ciałem dziewiczym. Konsekracja ciała jest zatem żertwą ofiarną, wyrazem rozumnej służby Bożej” (tamże, s. 24).

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ CBE, s. 3.

ujęciu celibat jest istotowo nieodzowny, ponieważ pozwala miłować Boga „sercem niepodzielnym” (por. LG 42).

Duchowość Instytutu, w zgodzie z tradycją teologiczną, również rozróżnia w radzie czystości poświęconej Bogu dwie składowe: negatywną i pozytywną, niemniej ujmuje ją w sposób oryginalny. I tak, aspekt negatywny to „oczyszczanie popędu z nieuporządkowanego szukania przyjemności zmysłowych”, samolubstwa, wygody, miłości własnej i „szukania siebie”. Popęd ma być oczyszczony, a nie stłumiony lub sublimowany. W aspekcie pozytywnym, tak uszlachetniony popęd i miłość własna zostają stopniowo przebóstwione łaską, która przemienia je „w oblubieńczą coraz głębszą i ofiarniejszą miłość Boskiego Przyjaciela lub Oblubieńca oraz w podobną miłość ku Jego siostrze i braciom, a także w płodne nadprzyrodzone macierzyństwo lub ojcostwo”⁶². Należy mocno podkreślić, że procesy uszlachetniania i przebóstwienia przenikają się i nie ma między nimi sztywnych granic czasowych lub następstwa. W początkowym procesie formacji wady, lepiej lub gorzej rozpoznane, zwykle znajdują się w przewadze. Są to pewne przywary i niedoskonałości powstałe między innymi na podłożu pychy, nieczystości, małoduszności. Skuteczność walki z jakąś wadą będzie przejawiała się zmniejszeniem częstotliwości występowania jej aktów, a zwiększeniem aktów cnoty jej przeciwnej, jak również zmniejszeniem aktów wad pochodnych⁶³. Postęp na różnych etapach może zachodzić z różną szybkością w zależności od stopnia współpracy z łaską i osobistej gorliwości. Współpraca z łaską prowadzi do rozwoju wielkodusznej i nadprzyrodzonej miłości, która w wielu przypadkach ma charakter wybitnego świadectwa w działalności apostołskiej.

Wybór do życia czystością poświęconą Bogu jest aktem uprzedzającej miłości Jezusa i jego suwerennym, najbardziej trafnym wyborem tych, których On uważa za odpowiednich do życia tą radą, a tym samym do pełnienia szczególnych funkcji w Kościele. Według o. Piconia ta okoliczność niesie dla osoby konsekrowanej dwie podstawowe konsekwencje. Po pierwsze, ponieważ wybór jest aktem miłości „bardzo tajemniczej i niezbadanej w swych wyrokach”, członkini Instytutu powinna „stać o tym pamiętać i zdumiewać się” miłością Boga, natomiast unikać bezproduktywnych i nieweryfikowalnych rozważań co do swojej przydatności i godności, składając wiarę i ufność „nie tylko w miłość, ale i w wielką mądrość wybierającego Jezusa, która zawsze pozostaje niezmienna”⁶⁴. Zwraca uwagę fundamentalna rola postawy chrystocentrycznej, formowanej przez kilka

⁶² CBE, s. 3. „Czystość poświęcona Bogu nie jest niszczeniem potężnych sił popędu, lecz ich oczyszczaniem i przebóstwianiem, aby pod działaniem Chrystusa i Ducha Świętego stawały się wielką miłością, bardzo dynamiczną w ofiarnym poświęceniu dla Boga i ludzi oraz duchowo płodną” (WTA 94).

⁶³ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998, s. 277–283; KKK 2342.

⁶⁴ Por. CBE, s. 4.

lat, która sprowadza decyzję podjęcia życia radami do wewnętrznego ustalenia relacji między człowiekiem a Jezusem. Taka postawa zakłada głęboką więź z Bogiem wypracowaną dzięki modlitwie oraz codziennemu nawiązywaniu z Nim kontaktów poprzez osobiste zwroty, które mają prowadzić do pogłębienia postawy otwarcia i zaufania.

Drugą konsekwencją jest nakaz stałego i troskliwego wnikania w to, „co wskazuje, że Jezus wybiera nas i zaprasza do swojej przyjaźni lub zaślubin”⁶⁵. Oprócz wykrycia znaków powołania i uznania ich prawdziwości na drodze wspólnotowego rozeznawania, nakaz troski podyktowany jest zwróceniem uwagi osoby, w jaki sposób przebiegał u niej proces powołania, jakie elementy były w nim wyeksponowane i co spowodowało ostatecznie, że osoba wyraziła zgodę na Boże wezwanie. Ten ostatni element może stanowić bardzo istotną cechę rozwijanego i ugruntowywanego powołania do życia według rad ewangelicznych.

Przygotowanie do życia radami ewangelicznymi według duchowości Elia-num jest w gruncie rzeczy przygotowaniem do życia pozytywnymi elementami czystości poświęconej Bogu, czego najbardziej zasadniczym i na wskroś optymistycznym przejawem jest „Jezusowy wybór do zaślubin z Nim jako Boskim Przyjacielem lub nawet Boskim Oblubieńcem”⁶⁶. To optymistyczne spojrzenie na czystość nie jako na groźny nakaz wyrzeczenia lub ciężkie i trudne zobowiązanie, ale jako na „najcenniejszy skarb”⁶⁷ lub „piękne i wzniosłe wybranie Boże”⁶⁸, ma źródło w początkach kształtowania się duchowości instytutowej, budowanej na tekstach pokazujących czystość jako najpiękniejszy dar, jaki człowiek może złożyć Bogu⁶⁹. Traktowanie relacji z Jezusem na fundamencie miłości oblubieńczej lub przyjaźni jest podstawą charyzmatu Elianum, kształtującego duchowość jego członków.

Wychowanie do miłości oblubieńczej lub przyjaźni z Jezusem zaczyna się od początku formacji i trwa permanentnie⁷⁰. Pierwszy kontakt z duchowością Instytutu zwykle prowadzi do pewnego zaskoczenia co do możliwości zadzierzgnięcia tak bliskich relacji z Jezusem. U podłoża wewnętrznego oporu natury ludzkiej leży mniej lub bardziej prawdziwe przekonanie o własnej niegodności, co wskazuje na konieczność uważnego spojrzenia na siebie również w poszukiwaniu pychy i wad od niej pochodnych⁷¹. Formacja pierwszych lat prowadzi do zmiany tej

⁶⁵ CBE, s. 5.

⁶⁶ CBE, s. 13.

⁶⁷ Pius XII, Encyklika *Sacra virginitas*, wstęp.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. CBE, s. 6.

⁷⁰ Źródła duchowości Elianum zawierają w wielu miejscach obszerne swoiste antologie tekstów biblijnych, mówiących o zasadności nazywania Jezusa Przyjacielem lub Oblubieńcem w relacjach z człowiekiem (por. CBE, s. 14–19).

⁷¹ Osoba w tym momencie najczęściej zapomina, że z racji chrztu św. jest wszczepiona w Jezusa,

perspektywy hamującej rozwój duchowy, pozwalając formującej się osobie spojrzeć na Osoby Trójcy Świętej jako na bardzo bliskie i nieskończenie miłujące człowieka, a zatem bardzo zaangażowane w jego los. Z drugiej zaś strony, on sam zaczyna postrzegać swoją godność, ważność w Bożym planie i uznawać rzeczywistą możliwość zjednoczenia z Jezusem w odniesieniu do rad ewangelicznych ślubowanych w przestrzeni cnót teologicznych. Pogłębianie relacji z Bogiem przebiega wtedy pod działaniem łaski Bożej podczas procesu stałego pielęgnowania życia wewnętrznego.

W ramach regularnej formacji instytucyjowej opracowanej przez o. Pikonia i zawartej zarówno w materiałach formacyjnych, jak i w Konstytucjach, zwraca uwagę pewien bardzo charakterystyczny dla charyzmatu Elanium element duchowości. W ramach formacji instytucyjowej zostały bowiem podane zręby duchowości aplikowanej dla małżeństw, próbujących w swoje życie wprowadzać elementy życia radą czystości, oczywiście w tym momencie już nie ślubowanej, ale przyrzekanej do pielęgnowania w życiu według stanu⁷². Ojciec Założyciel w swoich pismach nazywa tę formę czystości również czystością poświęconą Bogu, rozwijając jej teorię i praktykę podobnie jak w formacji członkiń Instytutu. Przedmiotem materialnym formowanej rady jest więc cnota czystości ujmowana bez zmian tak, jak w formacji członkiń, zaś przedmiotem formalnym są materiały formacyjne, które osoby zamężne⁷³ mają przepracować w ramach roku formacji dotyczących rad ewangelicznych⁷⁴.

Na samym początku o. Założyciel odpowiada na pytanie o celowość podjęcia życia radą czystości przez osoby zamężne. Zwraca uwagę, iż uzasadnienie ma charakter teologiczny, przy czym nie pada argument o obowiązującym każdego chrześcijanina sposobie życia czystością według stanu. Wynika to z faktu, że ten

tym samym odrodzona duchowo, i jako współmartwychwstała z Jezusem już nosi w sobie wielką godność dziecka Boga-Stwórcy, a więc siostry lub brata Jezusa. Ten fragment duchowości jest szczególnie rozwijany w pierwszym roku formacji.

⁷² „Członkinie w znaczeniu szerszym związane sakramentem małżeństwa, nie mając warunków do praktykowania w pełni rad ewangelicznych, na to miejsce usiłują żyć ich duchem. To ma im pomagać przeżywać swe małżeństwo w sposób bardziej nadprzyrodzony i humanistyczny, zgodnie z planem Boga Stwórcy, oraz uzdalniać do umiłowania w Bogu swego współmałżonka, a przez to umożliwić wzrastanie w świętości i uwielbieniu Boga” (WTA 246).

⁷³ Zagadnienie obecności w formacji instytucyjowej przedstawicieli innych stanów niż kobiety stanu wolnego przygotowujące się do podjęcia życia instytucyjowego ma swoją historię, której omawianie przekroczyłoby dopuszczalne ramy artykułu. Należy tylko zauważyć, iż w zamyśle o. Założyciela Instytut, w sensie ścisłym żeński, miał służyć wszystkim, którzy chcą pogłębiać i pielęgnować swoje życie duchowe. Zgodnie z tym w ciągu lat działania Instytutu z jego opieki duchowej i formacji skorzystało wiele małżeństw, mężczyzn i kobiet – ten ostatni przypadek dotyczy kobiet, które z przyczyn kanonicznych miały przeszkodę do ścisłej formacji instytucyjowej. Wiele z nich po ustaniu przeszkody wstąpiło do Instytutu, natomiast pozostałe osoby permanentnie korzystały z jego formacji, oczywiście bez sankcji kanonicznych typu składania ślubów.

⁷⁴ Por. CPBZ.

element formacji zostaje wprowadzony na wyższych etapach, kiedy świadomość relacji z Bogiem i pielęgnowania tej relacji dzięki wierze, nadziei i miłości jest już ugruntowana. Przede wszystkim więc uzupełnianie życia małżeńskiego radą czystości powinno „pomagać małżonkom oczyszczać i udoskonalać miłość małżeńską i rodzicielską ponad ścisły obowiązek zawarty w przykazaniach i ślubnej przysiędze”⁷⁵. To stwierdzenie eksponuje dwa elementy ważne dla duchowości. Po pierwsze, został wyeksponowany element pozytywny cnoty, która ma za zadanie udoskonalać i rozwijać, a nie hamować i ograniczać sposób życia miłością małżeńską. *Implicite* jest tu zawarta oczywista prawda, że życie czystością w małżeństwie, a zatem radą czystości według stanu, żadną miarą nie sprzeciwia się ani naturze małżeństwa, ani nie ogranicza prerogatyw lub uprawnień małżonków do siebie, których nabyli z racji zawarcia sakramentu. Drugi element jest jeszcze ważniejszy, gdyż bezpośrednio wchodzi w przestrzeń życia doskonałego. Rada czystości stosowana według wymagań stanu małżeńskiego ma pomagać współmałżonkom przekraczać próg doskonałości dostępny dla wszystkich. Owo „ponad” wobec przykazań i ślubnej przysięgi stanowi wyraźną zachętę, co należy zresztą do istoty rady jako takiej, ale jednocześnie wezwanie do życia doskonałego – w małżeństwie najzupełniej możliwego⁷⁶, i ostatecznie prowadzącego do świętości obojga⁷⁷, co jest w końcu głównym i nadprzyrodzonym celem małżeństwa (por. GS 48)⁷⁸.

Ojciec Pikoń przedstawia również uzasadnienie o charakterze egzystencjalnym dla wprowadzenia rady czystości w przestrzeń życia małżeńskiego. Pisze on bowiem, iż rada ta powinna „pełniej urzeczywistniać zarówno powołanie do głębokiego, uporządkowanego związku duchowego i fizycznego małżonków, jak i bogatego, choć roztropnego, dawania życia nowym istotom”⁷⁹, co jest *notabene* bardzo spektakularnym dowodem uporządkowania związku duchowego i fizycznego.

Teologalny wymiar rady ewangelicznej czystości poświęconej Bogu, aplikowanej do życia małżeńskiego, jest również mocno uzasadniony. W swych zasadniczych zrębach oczywiście nie różni się on od wniosków przedstawianych wyżej, gdyż opiera się na tych samych przesłankach duchowych, zawiera jednak kilka charakterystycznych stwierdzeń. W małżonkach cnota czystości poświęconej Bogu działa analogicznie jak w osobach konsekrowanych. Ten pozorny paradoks wyjaśnia sam o. Założyciel, gdy pisze: „Czystość poświęcona Bogu rozwija w małżonkach głębszą, żywszą miłość i łączność z Chrystusem oraz większe

⁷⁵ CPBZ, s. 1.

⁷⁶ Por. K. PAWŁOWSKI, *Rodzina Martin*, w: *Rodzina u świętych Karmelu. XV Dni Duchowości, 10–11 maja 2012*, red. J.W. Gogola, Kraków 2013, s. 209–230.

⁷⁷ Por. L. GRYGIEL, *Świętość dwojga. Pierwsza błogosławiona para małżeńska*, Warszawa 2002.

⁷⁸ Por. S. WAWRZYSKIEWICZ, *Małżeństwo drogą świętości*, Kraków 2002.

⁷⁹ CPBZ, s. 1.

umiłowanie Boga i Jego planów stwórczych”⁸⁰. Tak opisane działanie zasadniczo nie różni się od skutków praktykowania życia tą radą przez osobę konsekrowaną. Bowiem i tu, i tam rada ma na celu pogłębienie życia duchowego, koncentrując je na Bogu jako na jedynym i ostatecznym celu. W małżeństwie jednakowoż cel ten ma być osiągnięty w duecie i dlatego oprócz radości z powołania do życia tą radą i możliwości wspólnego urzeczywistniania wymogów przysięgi, ma ona pomagać również w sytuacjach trudnych, gdy „jedna ze stron okaże się niewierna lub niegodna miłości”. Wówczas życie aktami tej cnoty pozwala takie momenty „mężnie przetrwać i rozwijać się miłości aż do całkowitego, heroicznego zapomnienia o sobie”⁸¹. Heroizm i tym samym przetrwanie jest oczywiście uwarunkowane codzienną praktyką życia cnotą czystości poświęconej Bogu, co wymaga systematycznej pracy. Analogia ze stanem osób konsekrowanych trwa nadal, gdy zważy się, iż ich życie także nie jest pozbawione niewierności, słabości, doświadczenia braku zaufania i konieczności heroicznego zaparcia się siebie w imię ideałów. Pojawia się tu uniwersalizm tej rady, według której życie staje się całkowicie uzasadnione jej kompatybilnością z problemami, jakie niesie codzienność niezależnie od stanu. Jeżeli do tego doda się postulat dziękowania za wybranie do życia nią w małżeństwie i codziennego radowania się tym wybaniem, co przekłada się na wspólne ze współmałżonkiem służenie Bogu – wówczas analogia z życiem osób konsekrowanych będzie prawie zupełna⁸². Oznacza to również, że postulat stworzenia formacji do życia tą radą w małżeństwie był słuszny i uzasadniony.

Przyjęcie życia zgodnego z zaleceniami tej rady w małżeństwie – oczywiście dobrowolne, aby było owocne – jest znakiem nie tylko wybrania małżonków przez Boga do naśladowania Jezusa w Jego życiu, ale też aktem mówiącym o odwzajemnionej ich miłości wobec Niego. Akt ten nie może być więc w żaden sposób interpretowany jako skutek nieuporządkowanego żalu lub, co gorsza, wyrzut skierowany do Boga o niewybranie do życia w pełnym poświęceniu się Jemu, ale przeciwnie – jako znak wypływającego z miłości ku Jezusowi i Jego posłannictwu radosnego przekonania o wybraniu do służenia Mu właśnie w takim stanie życia.

Te ogólne założenia dla życia czystością poświęconą Bogu w małżeństwie są – w ramach pracy prowadzonej w roku formacyjnym – uzupełniane przez konkretne zagadnienia szczegółowe. Układ tematów formacyjnych odzwierciedla zasadniczo całą strukturę duchowości eliańskiej, najbardziej znamiennej dla formacji radami, ale odnajdywanej również w innych latach formacyjnych. I tak,

⁸⁰ CPBZ, s. 1.

⁸¹ Por. CPBZ, s. 1.

⁸² Pełnię analogii uzupełnia fakt nazywania zawarcia związku małżeńskiego – konsekracją małżeńską (por. J. GRZEŚKOWIAK, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1996, s. 193–199).

zagadnienia szczegółowe można podzielić na trzy zasadnicze grupy dotyczące: (1) negatywnego aspektu czystości małżeńskiej; (2) jej pozytywnego aspektu, w tym pogłębiające istotowe zadania małżeństwa oraz (3) apostołskiego oddziaływania małżonków, żyjących w swym małżeństwie radą czystości.

Aspekt negatywny dotyczy wyrzeczenia się zmysłowości i wszelkiej wyłącznej miłości⁸³. Ojciec Założyciel rozumie to nie tylko jako „świadome i dobrowolne wyrzekanie się brutalnych, wynaturzonych i egoistycznych form współżycia”⁸⁴, ale akcentuje konieczność opanowania „pożądliwej namiętności w sposobie myślenia i postępowania”⁸⁵. Idąc za myślą o. Pikonii, postulat można rozszerzyć na wszystkie aspekty dotyczące współżycia małżeńskiego, w którym współżycie seksualne jest tylko jedną ze składowych. Kontrola strony zmysłowej implikuje kontrolowanie strony emotywniej w kierunku ochrony przed „ubóstwianiem” lub choćby tylko „przywłaszczaniem” sobie współmałżonka. Postawa taka nie tylko bowiem uderza w godność natury ludzkiej, krępując jej wolność, ale koncentrując doznania jedynie wzajemnie na sobie, utrudnia, a właściwie uniemożliwia uwolnienie serca „do miłowania Boga nade wszystko, a swojej rodziny – w Nim”⁸⁶. W tym kontekście, charakterystycznym dla duchowości Elanum ujęciem rangi wspólnoty małżeńskiej żyjącej radą czystości jest pokazanie dobrych relacji między współmałżonkami jako pomocy w przypadku ataku pokus przeciwko cnocie czystości lub podtrzymywaniu czujności w jej pielęgnowaniu⁸⁷. Elementem, który musi być brany pod uwagę w procesie wspólnej formacji małżonków, jest więc „uzgadnianie i radzenie się współmałżonka odnośnie [do] kontaktów z innymi osobami oraz czujność i ostrożność wobec takich [kontaktów], które narażałyby na uczuciowe zaangażowanie się”⁸⁸. Ta nieco „egzotyczna” z punktu widzenia mentalności współczesnego świata sugestia „konsultowania się” ze współmałżonkiem w „takich” sprawach przestaje być taką, gdy się zważy, iż jest to akt formacyjny już z wysokiego poziomu, na którym „proste i zwyczajne” akty zdrady lub innych, nawet znacznie mniejszych, wykroczeń przeciw małżeństwu po prostu nie mają miejsca. Chodzi natomiast o potraktowanie współmałżonka jako kierownika czy doradcy duchowego w sprawie ich wspólnego dążenia do świętości, która należy do nich obojga

⁸³ Por. CPBZ, s. 3–6.

⁸⁴ CPBZ, s. 3.

⁸⁵ CPBZ, s. 3.

⁸⁶ CPBZ, s. 4.

⁸⁷ Zagadnieniu czujności wobec zagrożeń dotykających cnoty czystości i osób ją praktykujących o. Pikoń poświęcił odrębną konferencję (por. tenże, *Czujność wobec niebezpieczeństw*, Czarna (mps); zob. również obszerne fragmenty innych konferencji dotyczących czystości poświęcone Bogu).

⁸⁸ CPBZ, s. 4.

i w ramach której jako – na mocy sakramentu – jedność mają najwięcej do powiedzenia⁸⁹.

Pozytywny element życia radą czystości według stanu w małżeństwie ma podłoże chrystocentryczne, z którego wynikają ważne przesłanki antropologiczne. Praktyka życia tą cnotą ma więc najpierw prowadzić do umiłowania przede wszystkim Boga, następnie „Boskiego Przyjaciela Jezusa, a w Nim i na Jego wzór współmałżonka”⁹⁰. Priorytetowy charakter miłości Boga ma promieniować na miłość do współmałżonka, która jest „nie tylko uczuciem życzliwości i serdeczności, ale przede wszystkim pragnieniem dobra dla niego i zdolnością do poświęceń”⁹¹. Rada czystości realizowana na wzór Jezusa ma dążenie do takiej postawy wspomagając poprzez chrystoformizacyjny fakt, iż „w życiu Pana Jezusa czystość utożsamiała się z miłością Ojca Niebieskiego”. Stąd praktyka czystości transcenduje małżonków ponad ważne i godziwe, ale jednak tylko ich własne, obowiązki i postawy, ku zapatrzeniu i umiłowaniu Boga, w którym będą kochać współmałżonka i bliźnich na wzór Jezusa „wieloraką i równie ofiarną miłością”⁹². Taka miłość powinna otwierać współmałżonków na trzy ogólnoludzkie aspekty życia: ukierunkowanie na rodzicielstwo, uświadomienie duchowego pokrewieństwa z wszystkimi ludźmi i gotowość do ekspiacji za ich grzechy. Narzucającym się problemem jest pytanie o stosunek zaangażowania się współmałżonków w życie swoje i w życie świata. Istnieje bowiem duże niebezpieczeństwo konfliktu między małżonkami na tle priorytetów i zaangażowania w poszczególne rodzaje spraw. Głębsza analiza problemu wymagałaby obszernego omówienia, natomiast postawiony problem musi być rozwiązywany, oczywiście dla każdej sytuacji indywidualnie, z uwzględnieniem poziomu życia duchowego współmałżonków, ich chęci rozwiązywania wszystkich spraw w odniesieniu do rad ewangelicznych i z roztropnością oraz z pomocą poprawnie działającego sumienia. Te elementy w połączeniu z formacją i kierownictwem duchowym z pewnością pozwolą na dokładne rozeznanie i podjęcie decyzji. Gwoli prawdy natomiast należy stwierdzić, iż ta sfera wspólnego małżeńskiego życia przy złym rozeznaniu i ocenie może stać się zarzewiem konfliktu.

Skłonność do ekspiacji za grzechy jako skutek przeżywania małżeństwa w przestrzeni rady czystości stanowi element małżeńskiego apostolatu. Ekspiacja może dotyczyć oczywiście każdego rodzaju grzechu, natomiast wskazania o. Piekonia są bardzo konkretne. Ponieważ życie czystością według stanu w małżeństwie jest związane w dużej mierze z uporządkowaniem spraw pożycia małżeńskiego,

⁸⁹ W tej części doktryny duchowej przeznaczonej dla osób żyjących w małżeństwie położony jest wielki nacisk na traktowanie żony przez męża i *vice versa* jako danych od Boga powierników i pierwszych kierowników duchowych.

⁹⁰ CPBZ, s. 9; por. materiały formacyjne 2 i 3 tygodnia, s. 7–14.

⁹¹ CPBZ, s. 10.

⁹² CPBZ, s. 9.

ekspiacja winna dotyczyć tej właśnie sfery, gdzie najczęściej pojawia się wyraźny bunt przeciw prawom Bożym. Drugą stroną życia w małżeństwie radą czystości jest wyraźne świadectwo dawane otoczeniu o możliwości życia w świecie według prawa Bożego i Jego przykazań. Skutkiem jest głębsze życie religijne i bardziej radosna, pełna duchowej miłości rodzinna atmosfera, promieniującą na otoczenie „życzliwością i dobrocią oraz chętnym służeniem radą, usługami i pomocą materialną”⁹³.

Życie radą czystości poświęconej Bogu w stanie małżeńskim i propozycja formacji do takiego życia stanowi niewątpliwie oryginalne *novum* w przestrzeni duchowości laikatu. Niemniej doświadczenia wielu lat pokazują, że nawet ci mniej liczni podejmujący taką formację potwierdzają owocność tak wybranej drogi naśladowania Chrystusa przez pójście za Nim w życiu małżeńskim.

4.2. Przrzekanie pokory i cichości

Specjalnością karmelitańskiej duchowości Elanium jest praktykowanie pokory i cichości⁹⁴. Przyjęcie tego elementu formacji w Konstytucjach Instytutu⁹⁵ ma uzasadnienie w Regule karmelitańskiej⁹⁶, wczesnych dokumentach Zakonu Matki Bożej z Góry Karmel⁹⁷ i w pismach mistrzów duchowych Karmelu, których o. Założyciel nazywa „mistrykami pokory”⁹⁸. Formacja do pokory przebiega też od początku formacji instytutowej⁹⁹. W Konstytucjach Karmelu dostrzega się z troską o to, aby ambicja nie zdominowała pokory, gdyż z tego powodu mógłby ponieść szkodę „duch posługi w życiu braterskim”¹⁰⁰. Podobnie sprawa ujęta jest w duchowości Instytutu¹⁰¹. Elanium bowiem jest włączone w całe bogactwo duchowości Zakonu karmelitańskiego. Tworząc zręby duchowości Instytutu przyjęto, iż pod tym względem nie będzie różnił się od Zakonu, do którego jest afiliowany. Ten aspekt został mocno wyróżniony w tekście uzupełniającym formację radami ewangelicznymi. Tekst zatytułowany *Litania o pokorę* składa się z około trzydziestu wezwań, których myślą przewodnią są codzienne sytuacje umniejszania się, upokarzania i „znikania sobie” w różnych

⁹³ CPBZ, s. 23.

⁹⁴ Por. REO, s. 17.

⁹⁵ Por. K 87–88; W 126–131.

⁹⁶ Por. Reguła „pierwotna” Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel, 17; Konstytucje 24; 67.

⁹⁷ Np. JAN NEPOS SYLWANIUSZ, BISKUP JEROZOLIMSKI XLIV, *Książka o założeniu pierwszych mnichów*, Poznań 2011, s. 8.

⁹⁸ PCK, s. 12. Tam też przytoczone zostały wybrane fragmenty z pism klasyków Karmelu, wskazujące na dominujący i fundamentalny charakter pokory w duchowości karmelitańskiego Instytutu.

⁹⁹ Odrębne tematy poświęcone pokorze znajdują się w materiałach I oraz II roku formacji.

¹⁰⁰ Konstytucje 160.

¹⁰¹ Por. K 88b.

okolicznościach życia, kończące się błaganiem o siłę i zdolność nie tylko nieodrzućcia ich, gdy nadejdą, ale nawet o umiejętność i chęć proszenia o nie, gdy chwilowo człowieka nie dotykają. *Litania* jest świadectwem permanentnego starania się o umniejszanie się i odrzucanie roszczeń, aby cokolwiek znaczyć. W ten sposób wpisuje się ona jako ważny element duchowości karmelitańskiej, której cechą jest pielęgnowanie zewnętrznej niepozorności i umiłowanie ukrycia, a odrzucanie ekspozowania się i „krzykliwej światowości”. Z tego też wypływa cała koncepcja duchowości Elanium, która ma charakter bogomysłno-apostolski. Oznacza to, że świadome usuwanie okoliczności, które mogą powodować rozproszenia, czy niebezpieczeństw rozluźnienia lub zerwania głębokiej więzi z Bogiem, ma służyć wzmacnianiu nadprzyrodzonego spojrzenia na potrzeby świata i zaradzania im dzięki mocnej nadprzyrodzonej więzi z Osobami Trójcy Świętej, budowanej na płaszczyźnie uciszenia, ascezy i modlitwy wewnętrznej.

Duchowość instytutowa, opracowana przez o. Pikonia, łączy praktykę i przyrzeczenie pokory z cnotą cichości. Określa ją jako „spokojne znoszenie krzywd i przykrości dzięki wyrzekaniu się swoich praw, gdy wymaga tego miłość Boga lub bliźniego”¹⁰². Komplementarny charakter tej cnoty wobec cnoty pokory polega na negatywnym nachyleniu tej ostatniej w kierunku nawet słusznych roszczeń. O ile bowiem przedmiotem cnoty pokory jest stawianie się w prawdzie wobec Boga i rozeznawanie swojego myślenia i działania w Jego obliczu, o tyle cichość jest sprawnością do „niedochodzenia swego”, nawet w sytuacji ewidentnej racji. W świetle pokory jest więc możliwa nawet bardzo pozytywna ocena siebie, lecz cnota ta chroni człowieka przed przypisywaniem sobie etiologii sukcesu, zasługi, pozytywnych konsekwencji społecznych, akceptacji czy aplauzu z całkowitym pominięciem Boga. Taka fałszywa postawa prowadzi bowiem ostatecznie do pychy i duchowego zakłamania ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Cichość jest cnotą niewątpliwie trudną dla racjonalnego uzasadnienia, a zarazem do praktykowania. Sposób dochodzenia do sprawności w jej urzeczywistnianiu jest długim procesem¹⁰³, w który o. Założyciel wpisał – na podstawie przekazu ewangelicznego – poznawanie postaw Jezusa wykonującego akty tej cnoty. Przedstawia więc fragmenty tekstów natchnionych i w krótkiej zachęcie proponuje naśladować istotowe elementy Jego działania¹⁰⁴. Przyrodzony, zresztą bardzo ważny, argument za włączeniem cnót pokory i cichości do priorytetowej formacji instytutowej ma więc swój zasadniczy i fundamentalny argument nadprzyrodzony. Zgodnie z własną ideą duchową o. Założyciel wskazywał Pana

¹⁰² PCK, s. 14.

¹⁰³ Zarys metody formacyjnej i praktyki pielęgnowania cnót zostanie ogólnie przedstawiony w ostatniej części artykułu.

¹⁰⁴ Por. PCK, s. 14–17.

Jezusa jako Przyczynę wzorczą i sprawczą dla życia cnotą pokory. Argumentem za wprowadzeniem przyrzeczenia życia cnotami pokory i cichości jako czwartej rady obok trzech tradycyjnie ślubowanych był fakt, że „Pan Jezus sam ją praktykował i mocno zalecał. Dlatego można powiedzieć, że jest ona Jego radą, bardzo związaną z Ewangelią i ewangelicznym stylem życia”¹⁰⁵.

Umieszczenie nakazu praktykowania pokory i cichości oraz zdefiniowanie ich jako materii przyrzeczeń implikuje cały szereg zobowiązań z tym związanych. Duchowość Elianum pomimo faktu, iż jej źródłem jest duchowość Karmelu Terezańskiego, zaostrza w niektórych elementach wymagania ponad te, które stawia Reguła Zakonu. Według o. Założyciela praktyka instytutowa odróżnia się od ogólnie obowiązującej praktyki pokory tym, że pewne z nią związane rady Jezusa, które „niekoniecznie są formalnym Jego zobowiązaniem skierowanym do wszystkich”¹⁰⁶, traktuje jako wyraźne zobowiązanie, a w wypadku przekroczenia – jako poważne uchybienie praktyce pielęgnowania życia wewnętrznego. To spowodowało, że o. Założyciel przedstawia swoisty „katalog wykroczeń” przeciw tym cnotom. Jego zawartość ma nie tylko pomóc w poznaniu czynów, które stanowią przekroczenie normy instytutowej, ale przede wszystkim w przyswojeniu sobie czynów dobrych, w dążeniu do ich spełniania, co powinno być naczelną troską w ramach permanentnej formacji członkini Instytutu¹⁰⁷. Charakterystyczną cechą tego „katalogu” jest przedstawienie uchybień w formie niezwykle lapidarnej. Ojciec Założyciel używa tu rzeczowników odczasownikowych lub równoważników zdań, tak jakby chciał ochronić formowanego przed zbytnim zatrzymywaniem się i koncentrowaniem nad wskazywanymi niedociągnięciami. U podłoża więc nie znajduje się sama materia błędu, która zbytnio rozważana mogłaby rozplomienić się w grzech, ale przede wszystkim postępowanie za Jezusem w świadomości, że grzech nie jest obcy naturze człowieka, ale nawet jeśli się pojawi, nie jest okolicznością ostatecznie nieodwracalną. Jak pisze o. Pikoń, członkinie Elianum „z racji zaślubin z Boskim Oblubieńcem”¹⁰⁸ mają więc podchodzić do przedstawianych niedoskonałości ze świadomością, że słabości wcale nie muszą nad nimi dominować. Zatem zalecaną postawą będzie wyciszanie buntów, żalów i pretensji kierowanych do Boga lub przełożonych, pokorne poddawanie się „wszystkiemu, co Ojciec Niebieski na nie dopuszcza”, cierpliwe znoszenie w tym duchu zewnętrznych trudów i wewnętrznych ciemności i oschłości, uświadamiając sobie przy tym stale „swoją

¹⁰⁵ REO, s. 17.

¹⁰⁶ MOR, s. 16.

¹⁰⁷ Por. MOR, s. 16–18.

¹⁰⁸ PCK, s. 19.

małość i ograniczoność swego pojmowania, a najwyższą mądrość i miłość Boga ku ludziom”¹⁰⁹.

Duchowość instytutowa, która stanowi konglomerat teocentrycznego i chrystoformizacyjnego elementu pochodzącego od kontemplacyjnego charakteru Karmelu Terezańskiego przeplata się bardzo mocno z elementami apostołskimi¹¹⁰. Elementy te swoje źródło mają nie tylko w apostołskim nastawieniu działalności samej św. Teresy od Jezusa¹¹¹, ale również w apostołskim charyzmie instytutów świeckich. Ten charakter, jak wielokrotnie pisał o. Założyciel, „bogomyślno-apostołski” budowany był na fundamencie rad ewangelicznych, w tym pokory i cichości, które stanowiły podstawę życia apostołskiego w świecie dla osób żyjących formacją Instytutu.

Konieczność przeniknięcia działalności apostołskiej radami ewangelicznymi w świetle ich podstawowego znaczenia dla życia instytutowego jest zupełnie zrozumiała. Podstawą bowiem jest czystość poświęcona Bogu, poprzez którą osoba konsekrowana wiąże się z Jezusem pokornym i cichym w Jego misji apostołskiej. Omawiając rolę pokory w apostołstwie, o. Pikoń na wstępie wskazuje pewne niebezpieczeństwo, dla przełamania którego cnota pokory jest nieodzowna. Mówi przy tym o pewnego rodzaju hipokryzji, która zagraża – czasami odruchowo i bezwiednie – osobom wybranym do służenia Bogu w świecie. Ta wzniosłość wybrania, powołania przeciw nieczęstego, może wzbudzić myśl o własnej doskonałości, większej niż innych osób, co w błędnym mniemaniu predestynowałoby osobę do zmniejszenia czujności i konieczności badania siebie. Ojciec Założyciel nie ma złudzeń, że faryzeizm, niebezpieczny dla wszystkich, „bardziej niż innym zagraża osobom Bogu poświęconym”¹¹².

Niewątpliwie pierwszym aspektem nieodzowności pokory w działalności apostołskiej jest chrystoformizm, który dla o. Założyciela, zgodnie z Listem do Galatów (2, 20), jest staraniem się osoby, aby „coraz bardziej myśleć po Jezusowemu, chcieć po Jezusowemu, kochać po Jezusowemu i wszystko czynić jak Pan Jezus cichy i pokorny”¹¹³. Eliańskim *novum* w tym ujęciu apostołstwa będzie z pewnością jego przedmiot materialny ukazany nie wprost. Ogólnie przyjmuje się, że apostołstwo polega na wykonywaniu pewnych czynów, które mają konkretny cel wobec człowieka, wypływają z uczestnictwa w potrójnym urzędzie Chrystusa i wynikają z Jego misyjnego nakazu¹¹⁴. Znacznie mniej natomiast mówi się o pobudkach czy motywach wewnętrznych tego działania, ograniczając się

¹⁰⁹ PCK, s. 19–20.

¹¹⁰ Por. GABRIEL K[ARMELITA] B[OSY], *Na drogach życia duchowego*, Kraków 1965, t. II, s. 299–302.

¹¹¹ Por. MARIA EUGENIUSZ OD DZIECIĄTKA JEZUS (GRIALOU), *Jestem córką Kościoła*, s. 657 n.

¹¹² PA, s. 3.

¹¹³ PA, s. 3.

¹¹⁴ Por. W. SEREMAK, *Apostołstwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 59–60.

do prawdziwego, ale często niepogłębianego stwierdzenia, iż wykonuje się to „dla Boga”. Eliańska argumentacja za działalnością apostolską jest oczywiście również teo- i chrystocentryczna, jednak bardzo wyraźnie przenosi akcent, wskazując na czyn jako element ważny, ale hierarchicznie drugi. Pierwszym elementem jest postawa życia miłującą pokorą Jezusa, „służącym i oddającym się z wyniszczeniem siebie”, a więc „stałe szukanie chwały Ojca Niebieskiego, a przekreślanie siebie i służenie Mu z całym oddaniem”. Istotny jest w tej perspektywie „stały duch służby wobec ludzi, aż do oddawania im najniższych posług”¹¹⁵.

Drugim warunkiem skuteczności ewangelizacji w aspekcie pokory, który stanowi uzupełnienie aspektu pierwszego, jest uznanie jej za niezbędne narzędzie w procesie apostolskim. Ojciec Pikoń, definiując pokorę jako „uznanie naszej niewystarczalności w porządku nadprzyrodzonym”¹¹⁶, nie pozostawia wątpliwości, że tylko ona może przynosić apostolskie owoce, bo „tylko ona zapewnia dopływ łaski Bożej do naszej osoby, a potem przepływanie jej na otoczenie”¹¹⁷. Tylko człowiekiem pokornym Bóg jest w stanie posługiwać się z całą swobodą, mając gwarancję, że nie będzie stawiał Mu oporu swoim rozumem lub wolą. Interesujący jest poziom psychologiczny wskazany przez o. Założyciela. Mówi on bowiem, iż człowiek pyszny ma, zwykle nieuzasadnioną, ugruntowaną i niezmienną świadomość własnej samowystarczalności. Ta autarkia czyni go niepodatnym nie tylko na wewnętrzną refleksję nad sobą, ale również na zewnętrzne, w tym Boże, sugestie. Człowiek pokorny, świadomy swej niewystarczalności, garnie się natomiast do Boga, chce być w Jego pobliżu, pragnie Jego prawdy i łaski. To stanowi podstawę skutecznego działania Boga w człowieku, a tym samym uzdolnienia go do podejmowania szlachetnych i nadprzyrodzonych czynów.

Trzecim komplementarnym aspektem ważności pokory w apostołstwie jest ześrodkowanie uwagi na Osobie Boga, z nastawieniem całkowitego zapomnienia o sobie. Praktyka tego elementu pokory pozwala na umniejszanie chęci zdobywania zaszczytów i uznania oraz niekierowanie się ambicją, ułatwia wyciszanie emocjonalnych odruchów związanych z apostolskimi sukcesami lub porażkami, w końcu zaś pomaga podporządkować wszystkie możliwości i środki wymogom procesu otwierania ludzi na Chrystusa i realizacji jedyne pragnienia, „aby Pan Bóg w Trójcy Świętej Jedyny był znany i kochany”¹¹⁸. Na te trzy aspekty w bardzo istotnym stopniu nakłada się element ascezy¹¹⁹.

¹¹⁵ PA, s. 4.

¹¹⁶ PA, s. 5.

¹¹⁷ PA, s. 4.

¹¹⁸ PA, s. 7.

¹¹⁹ Zdaniem o. Pikonia „obfity plon apostolski dokonuje się tylko za cenę obumierania sobie przez trudy, upokorzenia, wyrzeczenia. Do tego zdolny jest tylko człowiek pokorny, cichy,

Odrębne zagadnienie stanowi miejsce pokory w metodzie apostołstwa. Współczesna psychologia komunikacji wskazuje elementy, które dają większe prawdopodobieństwo sukcesu w relacjach międzyludzkich. Człowiek więc będzie unikał apostołstwa „z pozycji siły”, zarozumiałości, z bezwzględnym narzucaniem własnego zdania przy braku poszanowania dla zdań odrębnych. Z drugiej strony pokora będzie umacniała prawdziwe przeświadczenie o własnej wiedzy i kompetencjach apostoła, jednakowoż w odniesieniu do uprzedzającej łaski Bożej. Pokora będzie zatem wymagała od apostoła permanentnego badania siebie, uczciwego dostrzegania uchybień i skutecznego ich eliminowania, spokojnego reagowania na zauważane i wskazywane przez otoczenie braki w procesie apostołskim, w końcu zaś – umiejętności przyznania się do błędu. Współpraca pokory z takimi cnotami jak wielkoduszność, wyrozumiałość, cierpliwość, łagodność, delikatność i troskliwość stanowi kryterium najpierw nawiązania relacji, a potem przyjęcia apostołskiego orędzia, gdyż jak zauważa o. Założyciel, „człowiek pokorny posiada dziwną łatwość pociągania ludzi do współpracy”¹²⁰.

5. KONKLUZJA – PRAKTYKA FORMACJI ŻYCIA WEDŁUG RAD EWANGELICZNYCH

Całoroczna permanentna formacja do życia radami ewangelicznymi, podobnie jak w pozostałych latach formacyjnych w ramach duchowości Instytutu Elia-num, charakteryzuje się pewnymi szczegółami, które mocno odróżniają metodę całorocznej pracy duchowej od innych metod formacyjnych. Metoda ta, jak zaznaczono powyżej, jest stosowana w każdym roku formacyjnym, nie jest więc charakterystyczna jedynie tylko dla roku pielęgnacji rad, dlatego na zakończenie zostanie przedstawiona jedynie skrótowo. Jednostkę stanowi stosunkowo krótki tekst, zawierający podstawowe założenia dogmatyczne, wskazania asceetyczne i zachętę do pielęgnowania danego tematu. Tematów jest około czterdziestu i podzielone są na miesiące. Uzupełnieniem każdego z nich są podawane odpowiednio do tematu, czasami powtarzające się w innych tematach, teksty Pisma Świętego. Przytaczanie tekstów biblijnych lub Magisterium Kościoła nie ma jednak na celu uzasadniania tez przedstawianych w tygodniowym tekście materiału formacyjnego. Na wskroś bowiem skryptyrystyczny i teocentryczny charakter duchowości opracowanej przez o. Pikonia z formalnego punktu widzenia nie wymaga takich dowodów, gdyż to ona sama z tych źródeł wypływa.

przekreślający siebie, zapominający o sobie z miłości ku wielkim Bożym sprawom i dobru ludzi” (PA, s. 7; por. *Życie wewnętrzne duszą apostołstwa*).

¹²⁰ PA, s. 9.

Przytaczanie tekstów ma natomiast znaczenie formacyjne i anamnetyczne. Ojciec Pikoń wskazywał na wielką wartość w procesie formacyjnym stałego przypominania sobie fragmentów Biblii i Tradycji dla tej formacji istotowych i ważnych. Stąd materiały formacyjne stanowią swoiste leksykony czy antologie tekstów podstawowych dla formacji i będących w stałym zasięgu formującego się. Tematy dla formacji tygodniowej ujęte są kompleksowo i w rocznym cyklu obejmują praktycznie wszystkie kluczowe zagadnienia dotyczące tematyki pielęgnowania życia wewnętrznego¹²¹ w danym roku.

Równoległym tekstem służącym do formacji według założeń o. Pikonia jest zestaw kilkudziesięciu pytań, które służą do podkreślenia poszczególnych zagadnień poruszanych w tygodniowych tematach danego roku formacji. Z drugiej strony są one sformułowane na tyle ogólnie, iż praktycznie rzecz biorąc, każde z nich pasuje do każdego z tematów. Istotne jest, iż pytania nie mają charakteru weryfikacji lub rozbudowanego rachunku sumienia. W swym sformułowaniu natomiast stawiają problem, w sposób dość szeroki, którego jakiś aspekt pasuje do poruszanej w danym tygodniu szczegółowej tematyki. Stąd każde z ogólnych pytań może być w ciągu roku formacji wielokrotnie wykorzystywane w związku z różnymi aspektami rozmaitych szczegółowych zagadnień poruszanych w równie szczegółowych tematach tygodniowych.

Teksty tygodniowe pomimo swoich niewielkich rozmiarów niosą w sobie bogaty i wielowątkowy materiał, głównie ascetyczny. Ogólny charakter pytań pozwala natomiast pielęgnującemu życie duchowe w miarę łatwo wyekstrahować z tekstu konkretne, jednostkowe i szczegółowe przesłanie, ujmując je przez pryzmat pytania. Znalezienie tej korelacji i rozmyślanie nad nią, najpierw w postaci dyskursu i modlitwy myślniej, potem zaś w miarę upływu czasu, w postaci wyższych stopni modlitwy mistycznej¹²² stanowi fundament podstawowej dla całej duchowości terezańskiej praktyki duchowej, którą jest modlitwa wewnętrzna. Ponieważ wprowadzenie w praktykę modlitwy wewnętrznej jest zagadnieniem trudnym dla osoby początkującej, więc opracowanie swoistego schematu wchodzenia w życie modlitwy jest niewątpliwą zasługą Założyciela i wielkim ułatwieniem dla wszystkich żyjących charyzmatem jego Instytutu.

¹²¹ Termin „pielęgnowanie życia wewnętrznego” jest terminem „własnym” o. Założyciela, którego zwykle używał opisując proces formowania się na drodze doskonałości. Teologicznym fundamentem tego terminu była teza o Bogu jako jedynym Dawcy życia duchowego, na którego wezwanie człowiek może odpowiedzieć jedynie usilną chęcią jego prowadzenia. Ponieważ zaś, co o. Założyciel wielokrotnie podkreślał, sam fakt przyjazdu na rekolekcje i akceptacja podjęcia trudu formacji sama w sobie jest już jakimś znakiem Bożego wezwania do życia doskonalszego, zatem wezwanemu człowiekowi nie pozostaje nic innego jak podjąć ten trud delikatnie, acz zdecydowanie, pielęgnując powierzzone mu pierwociny tego życia.

¹²² Ojciec Założyciel w tym kontekście i znaczeniu używa najczęściej terminu „modlitwa bogomyślna”.

Oczywiście z formalnego punktu widzenia przedstawiona wyżej metoda, którą można w skrócie ocenić jako metodę „tekst – pytanie”, jest przeznaczona dla pierwszych lat formacji, czyli dla aspirantek i kandydatek oraz oczywiście dla tych, którzy chcą skorzystać z duchowości Elianum. Niemniej jednak metoda opracowana i przedstawiona przez o. Pikoń jest skuteczna na każdym etapie drogi doskonałości nawet, co jest bardzo ważne, z wykorzystywaniem tych samych stałych pytań formacyjnych. Świadczy to o swoistej „ponadczasowości” poruszanych w nich problemów, z drugiej zaś strony pytanie „zawsze to samo” może stanowić nakładkę na stale rosnące doświadczenie duchowe formującej się osoby, co pozwala na odkrywanie coraz to nowych przestrzeni do poznawania Boga oraz „zachwycania się Nim i zadzierzgiwania ciepłych, bliskich i serdecznych więzi z Osobami Trójcy Przenajświętszej”¹²³.

RIASSUNTO

LESZEK WIANOWSKI

*Teologia e spiritualità dei consigli evangelici
in termini di P. Cherubin Pikoń OCD*

I consigli evangelici come parte integrante della vita spirituale sono essenzialmente legati alla persona di Gesù Cristo e diventano un invito a seguire Lui sulla via della propria vocazione. Il contenuto di questo articolo consiste nel presentare i consigli evangelici alla luce della spiritualità carmelitana, più precisamente secondo quello che ritiene in ordine a detta spiritualità P. Cherubin Pikoń OCD (1921–2003), fondatore dell'Istituto Secolare Carmelitano Elianum presente in Polonia.

Per P. Cherubin, i consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza aiutano, più che altro, a vivere intensamente la vita di Cristo e costituiscono l'oggetto proprio dei voti emessi dai membri dell'istituto. La formazione alla vita della triade si svolge in due fasi complementari: antropocentrica e teocentrica. In specie, essa ha per scopo di spingere la candidata a un continuo rafforzarsi del suo rapporto personale con Dio in un contesto entro il quale possa sperimentare d'essere qualcuno che Dio vuole per figlia. Gli strumenti più adeguati per la conoscenza e per lo sviluppo del rapporto personale con Dio Padre sono le virtù

¹²³ Takimi lub podobnymi w treści słowami o. Założyciel zwykł często kończyć swoje homilie lub konferencje.

teologici, in quanto costituiscono il fondamento diretto per la pratica sempre più perfetta dei consigli evangelici.

La natura carmelitana dei consigli evangelici si riflette nell'affidamento a Gesù di tutta la propria vita e nel diventare una sua totale proprietà (l'unione con Dio). Ciò è coerente con la spiritualità specifica di Elianum tesa a portare a una vita di intimità con Dio attraverso l'amore e lo stare con Lui in stretto rapporto di amicizia sostenuto particolarmente dalla preghiera. Il risultato di ciò è un accettare, con sempre maggiore convinzione, Dio in qualità di Padre e Creatore che spinge la persona a imitare lo stile di vita proprio di Suo Figlio.

Nel quadro della spiritualità di Elianum elaborata da P. Cherubin Pikoń si possono indicare in modo particolare due elementi caratteristici: il riconoscimento del consiglio di castità come base funzionale positiva per gli altri consigli evangelici e la pratica di umiltà e mitezza che viene promessa nel rito liturgico insieme alla professione pubblica dei tre consigli evangelici. Per quanto riguarda la castità non si ignorano nella proposta formativa gli elementi di castità coniugale, dal momento che alcuni coniugi sono simpatizzanti dell'istituto.

La descrizione teologico-spirituale dei consigli evangelici fatta da P. Cherubin Pikoń s'iscrive nella teologia spirituale attuale che attinge dal Concilio Vaticano II. Padre Pikoń omette di presentare i consigli evangelici principalmente come abnegazione e di dare la prevalenza a una loro accezione in chiave giuridico-morale. Propone invece un approccio positivo, mettendo l'accento sull'importanza di un vivere intensamente le virtù legate ai consigli evangelici e definendone sia lo scopo che le modalità di attuazione, tra cui quelle ascetiche. Un simile approccio ai consigli evangelici, lungi dal diminuirne i valori autenticamente umani, li affina e li accresce.

La traduzione dal polacco di Grzegorz Firszt OCD

MARLENA SĘDŁAK

HISTORIA KRAKOWSKIEGO DUSZPASTERSTWA AKADEMICKIEGO „KARMEL” W LATACH 1963–2003. WYBRANE ZAGADNIENIA¹

W drugiej połowie XX wieku powstało w Krakowie wiele ośrodków duszpasterstw akademickich. Wśród głównych zadań, jakie sobie stawiały, wymienić można formację religijną młodych ludzi, ale również formację intelektualną oraz budowanie poczucia wspólnoty i wzajemnej odpowiedzialności.

Czy Duszpasterstwo Akademickie „Karmel”, działające przy klasztorze Karmelitów Bosych w Krakowie, również spełniało te funkcje? Jakie były główne przejawy aktywności tego duszpasterstwa? Co wyróżniało je spośród innych duszpasterstw krakowskich? Udzielenie odpowiedzi na te pytania nie jest rzeczą łatwą ze względu na niewielką ilość zachowanych dokumentów dotyczących działalności DA „Karmel”. Niemniej jednak wydaje się uzasadnionym podjęcie próby nakreślenia przynajmniej wybranych elementów działalności tegoż duszpasterstwa, by w ten sposób przyczynić się do dalszych badań nad dziejami krakowskich duszpasterstw akademickich.

¹ Niniejszy artykuł jest rozwinięciem i modyfikacją referatu: M. SĘDŁAK, *Krakowskie Duszpasterstwo Akademickie „Karmel” w latach 1980–1982*, wygłoszonego na konferencji pt. *Spółczesność polskie w latach 1980–1989* organizowanego przez Biuro Edukacji Publicznej IPN w Warszawie w dniach 16–17 maja 2013 r.

1. KORZENIE DA „KARMEŁ”

Początki współpracy krakowskich karmelitów bosych ze studentami sięgają XVII wieku, kiedy to ks. Bartłomiej Grzybowski, kanonik kościoła św. Anny, poprosił zakonników o prowadzenie „ćwiczeń duchownych” dla akademików. Wobec tego w latach 1631–1647 przy kościele pw. św. Michała na ul. Poselskiej w Krakowie karmelici bosci prowadzili duszpasterstwo dla studentów i profesorów Krakowskiej Wszechnicy. Duszpasterstwo to nosiło wówczas nazwę „Oratorium Pietatis”. Dla niego karmelici bosci wydali również podręcznik o tematyce religijnej². Pierwszym duszpasterzem został mianowany o. Jakub od Trójcy Świętej³. Dalsze prowadzenie duszpasterstwa było utrudnione przez zniszczenia i szkody, jakich doznał klasztor i jego wspólnota zakonna w czasie wojen, a następnie rozbiorów i kasaty krakowskiego klasztoru⁴.

Wprawdzie środowisko związane z Wszechnicą Krakowską było objęte opieką duszpasterską od początku swej działalności, jednak warto nadmienić, iż pierwsze duszpasterstwo akademickie w nowożytnym tego słowa znaczeniu, powstało w Krakowie w roku 1927 przy kościele pw. św. Anny, za zgodą ówczesnego arcybiskupa księcia Adama Stefana Sapiehy (1867–1951)⁵. Okres

² Zob. *Exercitia spiritualia Studiosorum Oratorii pietatis Academici apud PP. Carmelitas Discalceatos Cracoviae...*, Cracoviae 1632. Więcej informacji w: B.J. WANAT, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce. Klasztory Karmelitów i Karmelitanek Bosych 1605–1975*, Kraków 1979, s. 192 n.; tenże, *400 lat fundacji Zakonu Karmelitów Bosych w Krakowie i jego rozwój w 1. połowie XVII wieku w Polsce*, w: *Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce 1605–2005. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum historyczno-teologicznego*. Aula Collegium Novum Uniwersytet Jagielloński Kraków 21–22 listopada 2005, red. A. Ruszała, Kraków 2005, s. 54; por. A. PRZYBECKI, *Urzeczywistnianie się Kościoła w środowisku akademickim. W poszukiwaniu koncepcji duszpasterstwa studentów w Polsce*, Poznań 1986, s. 52; S. PUCHAŁA, *Duszpasterstwo Akademickie w Diecezji Katowickiej w latach 1947–1992*, Katowice 2007, s. 52.

³ Jacobus Jeratius Srodanus – o. Jakub od Trójcy Świętej (1589–1649). Funkcję duszpasterza „Oratorium Pietatis” sprawował do 1639 r. (por. K. FURMANIK, *Księga zmarłych karmelitów bosych w Polsce, na Litwie i Rusi 1607–1998*, t. I, cz. 1–2: *Prowincja Polska pod wezwaniem Ducha Świętego 1607–1750*, [mps] Kraków 2002, s. 146, AKK, b. sygn.).

⁴ Prowadzenie duszpasterstwa było znacznie utrudnione przez działania wojenne oraz klęski i zniszczenia, które dotyczyły klasztor i jego wspólnotę m.in. podczas wojny ze Szwedami (1655–1660), pożaru Archiwum Prowincji (1763), zniszczeń klasztoru w czasie konfederacji barskiej (1768), zajęcia klasztoru przez wojska rosyjskie (1772) oraz przejścia klasztoru przez władze austriackie i zamienienie go na więzienie (1797) (zob. B.J. WANAT, *Zakon Karmelitów Bosych...*, s. 192–195, 199–200; *Catalogus. Religiosorum et monialium exalceatorum ordinis Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo Provinviae piritus Sancti per Poloniam necno Congregationis Tertii Ordinis Regularis Sorosum Carmelitem Infantis Iesu*, [mps] [b.m.] 1966, s. 11–19; AKP, sygn. AP40/30).

⁵ Pierwszym mianowanym przez metropolitę krakowskiego kapłanem młodzieży akademickiej był ks. Stanisław Sapiński (1889–1941) (por. S. PIĘCH, *W cieniu kościołów i synagog. Życie religijne międzywojennego Krakowa 1918–1939*, red. W. Bieńkowski, Kraków 1999, s. 127; J. KRACIK, *Początki duszpasterstwa akademickiego w Krakowie*, w: *Księga Sapieżyńska*, t. I: *Archidiecezja Krakowska za pasterzowania Adama Sapiehy*, red. J. Wolny, R. Zawadzki,

międzywojenny charakteryzował się dużą ilością prężnie rozwijających się młodzieżowych organizacji katolickich, wśród których można wymienić chociażby Sodaliję Mariańską Akademików, Caritas Academica, Juventus Christiana, Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej, Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” oraz wiele pomniejszych bractw religijnych⁶. Z pewnością do wielu z nich należała również młodzież akademicka pobierająca naukę na krakowskich uczelniach wyższych, jednakże temat ten wciąż czeka na bardziej szczegółowe badania i omówienia. Niniejszy artykuł jest jedynie zarysem i niewielkim przyczynkiem do zagadnienia dziejów szeroko rozumianego ruchu krakowskiego duszpasterstwa akademickiego w XX wieku.

Okres drugiej wojny światowej oraz pierwszych lat powojennych znacząco zahamował działalność katolickich organizacji, w tym również tych, które zajmowały się duszpasterstwem młodzieży akademickiej. Pomoc udzielana młodym ludziom nie zanikła jednak całkowicie, lecz musiała być prowadzona w większej konspiracji i ograniczonym zakresie.

Później okres komunizmu nie tylko nie sprzyjał, lecz utrudniał, a niekiedy wręcz eliminował działalność duszpasterstw akademickich. Szczególnie ciężkie były lata 1949–1953, kiedy hierarchowie Kościoła katolickiego oficjalnie zlikwidowali stowarzyszenia katolickie w obawie przed przejęciem ich przez władze komunistyczne. Wyjątek stanowił Kraków, gdzie metropolita kard. Adam Stefan Sapieha dołożył starań, aby katolickie organizacje współpracujące z młodzieżą nie zostały całkowicie zlikwidowane⁷.

Kraków 1982, s. 244–250). W książce S. PIECHA *W cieniu kościołów i synagog* podana została obszerniejsza bibliografia dotycząca tego zagadnienia.

⁶ Sodalicia Mariańska Akademików założona w 1891 r. Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej i Żeńskiej zorganizowano w 1934 r. (por. S. PIECH, *W cieniu kościołów...*, s. 189–202; K. JARKIEWICZ, *Program wychowawczy duszpasterstw akademickich w Krakowie w latach 1945–1989*, w: *Edukacja i jej historiografia. W poszukiwaniu płaszczyzny twórczego dialogu. V Zjazd Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, Sekcja 3–5: „Tęcza” w dialogu z edukacyjną przeszłością*, red. S. Sztobryn, J. Semkow, Kraków 2006, s. 149; też, *Duszpasterstwa Akademickie Krakowa po II wojnie światowej*, Kraków 2004, s. 37, 39–40; zbiory dokumentów: *Akcja Katolicka*, AKMKr., sygn. TS VIII/151–175; *Dodatki 1890–1951*, AKMKr., sygn. TS XXXVIII/88–109; K. TUROWSKI, „Odrodzenie”. *Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej*, Warszawa 1987, s. 149–151, 354; A. PRZYBECKI, *Urzeczywistnianie się Kościoła...*, s. 52–59; S. PUCHAŁA, *Duszpasterstwo Akademickie w Diecezji Katowickiej...*, s. 53–54; T. USZYŃSKI, *Obecny kształt Duszpasterstwa Akademickiego w Polsce, w: Jak przekazywać Ewangelię studentom? Możliwości apostołstwa świeckich w środowisku akademickim. Forum Duszpasterstwa Akademickiego. Ogólnopolskie spotkanie przedstawicieli Duszpasterstw Akademickich. Kraków 13–15 XI 1981*, Kraków 1981, s. 16).

⁷ Rozporządzenie Rady Ministrów z dn. 2.10.1947 (Dz.U. 1947, nr 065, poz. 395) nakładało obowiązek rejestracji organizacji i dostarczania spisu jej członków. Zgodnie z dekretem z 5.08.1949 (Dz.U. 1949, nr 45, poz. 335) dotyczącym stowarzyszeń – katolickie organizacje miały przestrzegać przepisów z 1932 r. Dekret miał na celu przejęcie administracyjnej kontroli nad organizacjami religijnymi. W odpowiedzi Episkopat Polski w listopadzie 1949 r. zawiesił

Zmianę przyniósł rok 1953, kiedy to powołana została Komisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Akademickiego⁸. Następnie utworzono w 1957 r. Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży. Niebawem przy kuriach zaczęto powoływać diecezjalnych duszpasterzy dla młodzieży uniwersyteckiej. W Krakowie został nim bp Jan Pietraszko (1911–1988)⁹.

Oprócz diecezjalnych duszpasterstw akademickich powstawały również podobne ośrodki przy parafiach i klasztorach. Dla przykładu można podać, iż w Krakowie od roku 1958 działało duszpasterstwo akademickie przy parafii Najświętszej Maryi Panny z Lourdes¹⁰, a od roku 1964 duszpasterstwo studentów przy klasztorze Dominikanów¹¹.

działalność katolickich stowarzyszeń i organizacji młodzieżowych. Wyjątkiem było Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, które działało w Krakowie oficjalnie do roku 1952 (por. K. PAWLINA, *Młodzież i jej duszpasterze w czasach zniewolenia*, Warszawa 1993, s. 41; K. JARKIEWICZ, *Program wychowawczy...*, s. 149; też, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 54 n.).

⁸ Do podstawowych metod pracy duszpasterskiej z młodzieżą należały: katechezy, konferencje, cieszące się dużą popularnością katechezy przedmażeńskie (od 1950 r.), rekolekcje (od lat 70. XX w. coraz częstsze były rekolekcje zamknięte), ruch pielgrzymkowy, adaptacja różnych form twórczości (festiwale piosenki religijnej, imprezy kulturalno-religijne, w tym od 1969 r. szczególnie sacrosong, kluby dyskusyjne), turystyka religijna (duchowni włączali się w akcje turystyczne lub sami je organizowali), grupy nieformalne (małe grupy skupiające się na pogłębieniu wiedzy religijnej, działalności charytatywnej, głównie w latach 70. XX w.) (por. K. PAWLINA, *Młodzież i jej duszpasterze...*, s. 48, 56–84, 110–133; A. PRZYBECKI, *Urzeczywistnianie się Kościoła...*, s. 61; S. PUCHAŁA, *Duszpasterstwo Akademickie...*, s. 56).

⁹ Rezydował on przy parafii św. Anny. Wraz z bpem J. Pietraszką współpracowali ściśle m.in. o. R. Abramek OSPPE, ks. A. Boniecki, ks. Cz. Drążek SJ, ks. J. Jachimczak, o. J.A. Kłoczowski OP, o. T. Pawłowski OP (por. L. GRYGIEL, z D. BDZIUCH, *Jak było na początku – czyli kilka wspomnień o duszpasterstwie ks. Adama Bonieckiego*, w: *Zaczął się u św. Anny. Księdzu Adamowi Bonieckiemu na 50-lecie kapłaństwa*, red. K. Urbańczyk, G. Malik, Kraków 2010, s. 61–65). Ważnym ośrodkiem duszpasterstwa akademickiego była również parafia św. Floriana, gdzie duszpasterstwo akademickie prowadził ks. Karol Wojtyła (por. D. WALUSIAK, *Kryptonim „Wierni”. Krakowskie duszpasterstwa akademickie*, w: *Kościół w godzinie próby 1945–1989. Nieznane dokumenty i świadectwa*, red. P. Chmielowiec, Kraków 2006, s. 153; K. JARKIEWICZ, *Program wychowawczy...*, s. 150; też, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 428–430).

¹⁰ Duszpasterstwo Akademickie przy parafii NMP z Lourdes w latach 60. prowadził ks. Albin Małyśiak. W niedziele odbywały się Msze św. akademickie, a we wtorkowe wieczory odbywały się konferencje, w których uczestniczyło średnio ok. 1300 studentów (por. A. MAŁYSIAK, *Z Chrystusem do młodzieży akademickiej*, w: *25 lat Duszpasterstwa Akademickiego przy parafii NMP z Lourdes w Krakowie*, [Kraków] 1983, s. 6–8).

¹¹ Duszpasterstwo Akademickie działające przy klasztorze Dominikanów prowadziło prężną i różnorodną formę współpracy z młodzieżą studencką. Niekiedy po Mszach św. akademickich odbywały się agapy. Organizowane były rekolekcje, nocne czuwania, wyjazdowe dni skupienia, religijne obozy wędrownie w góry, spływy kajakowe, wyjazdy autostopowe, wieczorne spotkania z konferencjami o tematyce religijnej i etycznej, spotkania dyskusyjne. Działały grupy charytatywne „Klika” i „Szpunt”. Studenci organizowali również grupy juvenaliowe i bale przebierańców (por. J.M. RUSZNAR, „Beczka” – *Duszpasterstwo Akademickie u OO. Dominikanów w Krakowie*, w: *25. rocznica śmierci Stanisława Pyjasa i 25-lecie powstania Studenckiego Komitetu Solidarności*, Kraków 2002, s. 43–46; J. KRZYSZTOFOWICZ, *Beczka Pana. Historia od początku do roku 1987*, w: *Beczka nasz dom. Dominikańskie Duszpasterstwo Akademickie Beczka 1964–2004*, red. B. Stanowska-Cichoń, Kraków 2004, s. 5–148).

Karmelici bosci wznowili działalność duszpasterstwa w Krakowie wraz z budową nowego klasztoru przy ul. Rakowickiej 18¹². Początkowo nie istniała odrębna grupa duszpasterstwa dla studentów, lecz powstawała ona stopniowo, w miarę ich potrzeb oraz możliwości i otwartości zakonników.

Przykładem współpracy karmelitów bosych z młodzieżą studiującą może być związek młodego Karola Wojtyły z klasztorem w latach 40. Pomoc, jaką otrzymał od krakowskich karmelitów, rzuca nieco więcej światła na formy duszpasterskie prowadzone przy ówczesnym klasztorze przy ul. Rakowickiej. Karol Wojtyła uczestniczył w roku 1942 w obchodach 400. rocznicy urodzin św. Jana od Krzyża, a następnie po spotkaniu i rozmowie z o. Pawłem Gutem wypożyczył z klasztornej biblioteki pisma Doktora Karmelu. W 1943 r. podczas pisania tekstów na temat nauczania św. Jana od Krzyża oraz w późniejszym okresie, gdy pisał pracę magisterską pt. *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża*, konsultował się z o. Bernardem Smyrakiem¹³.

Jednym z najjaśniejszych przykładów pracy duszpasterskiej krakowskich karmelitów bosych ze studentami był o. Rudolf Warzecha¹⁴, którego proces

¹² Budowa zasadniczej części klasztoru trwała do 1911 r. Kościół pw. Niepokalanego Poczęcia NMP wznoszony był w latach 1907–1910. Został konsekrowany w 1910 r. przez bpa A. Nowaka. Dalszą rozbudowę kościoła przerwały wydarzenia związane z wybuchem I wojny światowej oraz zajęciem gmachu przez wojska austriackie. Prace budowlane wznowiono dopiero w 1929 r., a konsekracji świątyni dokonał w roku 1932 abp A.S. Sapieha (por. *Ogród Boży pośród miasta 1909–2009. 100-lecie Klasztoru Karmelitów Bosych przy ul. Rakowickiej w Krakowie*, red. M. Zawada, Kraków 2009, s. 7–17; J.S. WROŃSKI, *Krakowski kościół Karmelitów Bosych pw. Niepokalanego Poczęcia NMP z początku XX wieku*, w: *Cztery wieki...*, s. 317 n.; B.J. WANAT, *Zakon Karmelitów Bosych...*, s. 109–111; por. zbiór akt *Karmelici Bosi. Fundacja 1916–1928*, AKMKr., b. sygn.).

¹³ Karol Wojtyła wówczas miał zamiar wstąpić do zakonu, lecz z powodu wojny nowicjat zakonny był zamknięty. Prosił on o przyjęcie do klasztoru również w roku 1945, lecz jako kleryk nie otrzymał na to pozwolenia od abpa A.S. Sapiehy. Następnie, już jako biskup krakowski, Karol Wojtyła odwiedzał klasztor z okazji różnych uroczystości religijnych (por. J. ZIELIŃSKI, *Serce szeroko otwarte. Życie Sługi Bożego Ojca Rudolfa Warzechy OCD*, Kraków 2011, s. 155–159; *Ogród Boży...*, s. 24; J. MACHNIAK, *Doświadczenie wiary w doktrynie mistycznej św. Jana od Krzyża w recepcji ks. Karola Wojtyły*, w: *Cztery wieki...*, s. 141 n.). Więcej o związkach Karola Wojtyły z krakowskim klasztorze karmelitów bosych w: A. WACH, *Jan Paweł II a duchowość karmelitańska*, www.karmel.pl/papiez/baza.php?id=01 [dostęp: 30.12.2012]; por. JAN PAWEŁ II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 26.

Władysław Gut – o. Paweł od św. Piotra (1911–1976), przeor klasztoru w Krakowie w latach 1942–1946.

Bernard Smyrak – o. Bernard od Matki Bożej (1910–1980).

(Por. K. FURMANIK, *Księga zmarłych Ojców i Braci Karmelitów Bosych Prowincji Polskiej i Prowincji Krakowskiej pw. Ducha Świętego 1881–1998*, [mps] Kraków 1998, s. 204–207, 222–223).

¹⁴ Stanisław Warzecha – o. Rudolf od Przebicia Serca św. Teresy (1919–1999). Więcej na temat o. Rudolfa Warzechy w: C.H. GIL, *Ojciec Rudolf: kapłan z otwartymi oczami*, Kraków 2000, tenże, *Jestem kapłanem dla was. O. Rudolf Warzecha w oczach świadków*, Kraków 2005; tenże, *Duszpasterz akademicki*, www.karmel.pl/hagiografia/warzecha/index.php [dostęp: 5.11.2012];

beatyfikacyjny rozpoczął się w Krakowie 11 stycznia 2011 r. Ojciec Rudolf Warzecha pomagał wielu studentom, szczególnie tym przyjeżdżającym spoza Krakowa, znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej. Był dla nich duszpasterzem, organizował dni skupienia w Czernej, wypożyczał książki religijne, zachęcał ich także do czynnej pomocy charytatywnej. Uwrażliwiał również na bieżące wydarzenia z życia Kościoła katolickiego i ojczyzny. Ponadto, przy współpracy z Bractwem Dzieciątka Jezus, starał się wspierać materialnie ubogich studentów, pomagał znaleźć dla nich tanie zakwaterowanie lub jadłodajnię. „O. Rudolf troszczył się nie tylko o życie duchowe swoich studentek, ale również interesował się ich zdrowiem, odżywianiem, spoczynkiem, ilością snu, zachęcał do odpoczynku na świeżym powietrzu”¹⁵. Jedną z ówczesnych studentek pisała o karmelitańskim duszpasterzu: „Ojciec podchodził do nas [studentek] w sposób bardzo indywidualny, według potrzeby każdej, zawsze był gotów przyjąć, z dobrocią wysłuchać trosk, porozmawiać, wypowiadać, a przecież był wtedy w Krakowie magistrem kleryków”¹⁶.

W latach 50. i 60. XX w. pracę duszpasterską wśród krakowskich akademików prowadził również o. Tadeusz Michał Machejek¹⁷. W tym też czasie w Czernej organizowane były rekolekcje dla maturzystów i studentów¹⁸. Już od października 1957 r. w każdą niedzielę po wieczornej Mszy św. odprowadzanej w kaplicy Matki Bożej Ostrobramskiej, w kościele pw. Niepokalanego Poczęcia NMP, odbywała się „Godzina duszpasterska”, czyli konferencje dla młodzieży pozaszkolnej dotyczące etyki chrześcijańskiej¹⁹. Przy karmelitańskim klasztorze działał ośrodek katechetyczny, gdzie prowadzono wykłady religijne również dla studentów²⁰.

J. ZIELIŃSKI, *Serce szeroko otwarte. Życie sługi Bożego ojca Rudolfa Warzechy* OCD, Kraków 2011; *Ogród Boży...*, s. 66; *Karmelici Bosi 1963–1975, Pismo o. K. Pateckiego do Kurii Metropolitalnej w Krakowie*, 7.01.1966, [k. 227]; AKMKr., b. sygn.

¹⁵ C.H. GIL, *Jestem kapłanem dla was...*, s. 63; por. tenże, *Duszpasterz akademicki*.

¹⁶ J. ZIELIŃSKI, *Serce szeroko otwarte...*, s. 113; por. C.H. GIL, *Jestem kapłanem dla was...*, s. 66; tenże, *Duszpasterz akademicki*.

¹⁷ Tadeusz Machejek – o. Michał od Jezusa, Maryi, Józefa (1881–1998, Kraków) (por. K. FURMANIK, *Księga zmarłych Ojców...*, s. 298–304).

¹⁸ Por. *Karmelici Bosi. Akta różne. Plan rekolekcji zamkniętych w Czernej 1954, [1954]*, [b.s.], AKMKr., b. sygn.; *Plan rekolekcji młodzieżowych m. Krakowa 1967. Zestawienie chronologiczne*, 1967, AKKW, sygn. EIXb-1/4.

¹⁹ Por. *Karmelici Bosi. Akta różne. Pismo z Kurii Metropolitalnej w Krakowie do oo. Karmelitów Bosych w Krakowie*, 26.09.1957, [b.s.], AKMKr., b. sygn. Trudno ustalić jednak, w jakim stopniu w tych konferencjach uczestniczyła młodzież akademicka.

²⁰ *Kronika [klasztoru]*, t. V: *Od roku 1969*, s. 111, AKK, b. sygn.

Warto w tym miejscu nadmienić, iż w latach 1960–1970 – według danych zapisanych w *Kronice* klasztoru karmelitańskiego – liczba katechizowanej młodzieży uczącej się wynosiła ok. 3600 osób. Zajmowali się tym wymieniony już o. Rudolf Warzecha oraz o. Alojzy Bazyk, o. Apoloniusz Hipolit Godyń, o. Sylwester Stąńczyk.

Stanisław Bazyk – o. Alojzy od Najśw. Serca Pana Jezusa (1922–1979), w latach 60. w Krakowie

2. POCZĄTKI DA „KARMEL” W LATACH 1963–1978

Obecnie trudno ustalić dokładną datę powstania Duszpasterstwa Akademickiego „Karmel”. Z pewnością było to po 1960 r., a przed 1963 r. W roku akademickim 1963/1964 funkcję duszpasterza pełnił o. Dominik Wider. Organizował on dla studentów raz w tygodniu konferencje, na które regularnie przychodziło ok. 20–30 osób. Wspólnotę DA tworzyli wówczas studenci z pobliskiej Akademii Ekonomicznej (obecnie Uniwersytet Ekonomiczny), a także uczniowie liceów i ministranci z kościoła Niepokalanego Poczęcia NMP²¹. W materiałach sprawy operacyjnej „Wierni” zachowała się następująca notatka dotycząca o. Dominika Widera: „Udziela im [studentom] nauk przy konfesjonale, względnie w indywidualnych rozmowach. Niektórym przychodzi z pomocą materialną. Skąd bierze na to fundusze, nie wiadomo. Z działalności (również tej pozakościelnej) wśród młodzieży o. «Dominik» składa sprawozdanie bezpośrednio prowincjałowi zakonu. Niektórzy studenci – nawet po ukończeniu studiów zachowują kontakty z o. «Dominikiem», działając w swoich miejscach pracy na zasadzie metod tzw. «Instytutów Świeckich». Skupia on wokół siebie około 10 takich osób”²².

Od roku akademickiego 1968/1969 duszpasterzem był o. Florian Knapik, o którym zapisano, iż „miał w sobie bardzo dużo radości, którą wszędzie ze sobą nosił”²³. Jego następcami w latach 70. byli o. Roman Pająk i o. Placyd Ogórek²⁴.

spełniał funkcję katechety i prowadził Bractwo Dzieciątka Jezus (por. K. FURMANIK, *Księga zmarłych Ojców...*, s. 220–221; *Kronika [klasztoru]...*, s. 741; por. *Catalogus...*, [b.m.] 1966, s. 26, AKP, sygn. AP40/30; *Catalogus*, Varsaviae 1968, [k. 7], AKP, sygn. AP40/4).

²¹ Ojciec Dominik Wider był duszpasterzem akademickim od roku 1963/1964, a prowadził DA „Karmel” przez cztery lata (wg rozmowy z o. Dominikiem Widerem OCD, 12.03.2013).

²² *Sprawa obiektowa „Wierni” – działalność duszpasterstwa akademickiego (Kraków), Informacja na temat duszpasterstwa akademickiego, 4.06.1965, k. 201, IPN Kr., sygn. 08/250/1. Nota bene w publikacji: K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...* podano błędnie, że DA „Karmel” powstało w 1968 r. (tamże, s. 218, 239).*

²³ Władysław Knapik – o. Florian od Jezusa Ukrzyżowanego (1932–1988). Pracował jako katecheta w Krakowie w latach 1967–1969 (por. *Karmelici Bosi 1971–1990. Pismo o. E.J. Morawskiego do Kurii Metropolitalnej w Krakowie*, 10.05.1990, [b. s.], AKMKr., b. sygn.; K. FURMANIK, *Księga zmarłych Ojców...*, s. 252–253). Ojciec Florian Knapik był w 1969 r. wymieniany w dokumentach SB wśród dziesięciu najbardziej aktywnych duszpasterzy akademickich w Krakowie, obok ks. A. Bonieckiego, bpa J. Pietraszko, ks. J. Rozwadowskiego, ks. L. Balczewskiego, o. Cz. Drażka SJ, ks. J. Dukały, o. T. Pawłowskiego OP, ks. T. Ryłko, ks. B. Sadusia (por. K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 241).

²⁴ Placyd Paweł Ogórek – o. Placyd od św. Jana (ur. 1938). Duszpasterzem akademickim przy klasztorze Karmelitów Bosych w Krakowie był w latach 1975–1980 (por. *Karmelici Bosi. Egzamininy kanoniczne. Jurysdykcje. Dyspensy 1963–1975. Pismo o. D. Widera do Kurii Metropolitalnej w Krakowie*, 17.11.1975, [k. 8], AKMKr. b. sygn.; *Kronika [klasztoru]...*, s. 178; K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 268–270; *Catalogus...*, Varsaviae 1977, s. 13, AKP, sygn. AP40/6; List o. Placyda Ogórka OCD, 11.01.2013, APA).

Roman Pająk – o. Roman od Ran Chrystusa (1922–1980) był duszpasterzem akademickim

W kościele przy ul. Rakowickiej po raz pierwszy zaczęto odprawiać Msze św. dla studentów od 19 lutego 1969 r., o godzinie 20.00²⁵. Najliczniejszą grupę członków DA stanowili nadal studenci Akademii Ekonomicznej, ale uczestniczyli w nich również młodzież akademicka z innych uczelni oraz uczniowie szkół średnich²⁶. Ojciec Placyd Ogórek zauważał, iż wiele spotkań, jak też różnorodnych form działalności DA, było inspirowanych przez samych studentów, „którzy z czasem tworzyli swoistą «brać» akademicką”²⁷.

Funkcjonowało wówczas w Krakowie osiemnaście ośrodków duszpasterstw akademickich, w których zaangażowanych było trzydziestu jeden kapłanów. Jednak zaledwie czterech z nich było stałymi duszpasterzami akademickimi, a pozostałym powierzano opiekę nad DA jako jeden z obowiązków duszpasterskich²⁸. Metropolita krakowski zwoływał dla nich osobne spotkania organizacyjne²⁹.

Pod koniec lat 60. XX wieku, krakowskie ośrodki duszpasterstwa akademickiego gromadziły ok. 1500 osób na ogólną liczbę 36 tys. studentów. Wśród najbardziej aktywnych krakowskich duszpasterstw akademickich działających w latach 70., funkcjonariusze Służb Bezpieczeństwa wymieniali ośrodki przy zgromadzeniach: księży misjonarzy na Stradomiu, dominikanów, jezuitów, paulinów, karmelitów bosych oraz diecezjalne przy kościele św. Anny. Według ustaleń podanych przez Katarzynę Jarkiewicz, w latach 70. XX wieku do krakowskich duszpasterstw akademickich przynależało 10% studentów, natomiast w różnych formach aktywności i prac DA okazjonalnie uczestniczyła jedna trzecia ogólnej liczby krakowskich studiujących. Połowa z nich wiedziała o najciekawszych działaniach organizowanych przez DA. W akademickich re-kolekcjach wielkopostnych brało udział ok. 70% krakowskich studentów³⁰.

w latach 1971–1974 (por. *Catalogus...*, Varsaviae 1971, s. 41, AKP, sygn. AP40/5; *Catalogus...*, Varsaviae 1974, s. 12, AKP, sygn. AP40/5a; List R. Pająka do K. Wojtyły, 21.06.1974, k. 159, AKMKr, sygn. AKKW EIXb-2/110; rozmowa z o. Jerzym Zielińskim, 6.02.2013).

²⁵ We wcześniejszych latach odprawiane były Msze św. dla dzieci i młodzieży (por. *Kronika [klasztoru]...*, s. 8. Według notatki służbowej, Msze św. akademickie w 1970 r. odbywały się w niedziele o godz. 8.15 (por. IPN Kr 08/250/2, *Notatka służbowa*, 28.10.1970).

Sama nazwa: Duszpasterstwo Akademickie „Karmel” funkcjonowała co najmniej od czerwca 1995, gdyż pod tą datą pojawiła się w kronice klasztornej, lecz najprawdopodobniej była już używana w latach 70. XX w. (por. *Kronika [klasztoru]...*, s. 684).

²⁶ W latach 80. w spotkaniach uczestniczyło ok. 30 osób (por. List o. Stefana Skórnoga OCD, 4.02.2013, List Renaty i Bogusława Kapuścińskich, 3.02.2012, APA).

²⁷ List o. Placyda Ogórka OCD.

²⁸ Por. *Duszpasterstwo Akademickie w Krakowie 1969/1970*, k. 9, AKMKr., sygn. AKKW EIX b2/7; K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 241.

²⁹ „Duszpasterze [akademicy] poszczególnych parafii i kościołów zakonnych, systematycznie (czasem co miesiąc) gromadzili się u kolejnego duszpasterza (który starał się dla współbraci kapłanów DA o „herbatkę)” (List o. Placyda Ogórka OCD).

³⁰ Dane te zmieniały się nieznacznie w poszczególnych latach, np. w 1976 r. w Krakowie systematycznie uczestniczyło w DA ok. 3 tys. studentów, tj. 8% ogólnej liczby studiujących (por. K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 28–219, 246, 434; też, *Program wychowawczy...*,

Dane Służb Bezpieczeństwa z 1972 r. zaliczały DA przy klasztorze Karmelitów Bosych w Krakowie do najaktywniejszych ośrodków duszpasterstw akademickich w Polsce³¹. W 1975 r. liczba ośrodków DA w Krakowie wzrosła do dwudziestu ośmiu. W latach 1970–1975 według danych przytoczonych przez Katarzynę Jarkiewicz, przez krakowskie ośrodki duszpasterskie dla studentów przewinęło się łącznie ok. 6700 osób³².

Ponadto wspólnoty duszpasterstw akademickich często wykazywały troskę o byt materialny studentów, stanowiły punkt informacji o tanich kwaterach, jadalniach, niekiedy oferowały również skromną pomoc stypendialną³³.

s. 156, 344; J. SZAREK, „Powstrzymać komunistyczną indoktrynację młodzieży”. *Doświadczenie duszpasterstw akademickich Krakowa lat 70. XX wieku*, referat wygłoszony w czasie konferencji *Duszpasterstwa środowiskowe archidiecezji krakowskiej w latach 1945–1989*, 15 listopada 2012 r. w Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej w Krakowie). Według danych wymienionych przez D. WALUSIAK, *Kryptonim „Wieni”*..., s. 154–156, w Krakowie w latach 70. kontakt z DA miał ok. 40% studentów (por. *Uwagi na temat Duszpasterstwa Akademickiego w Krakowie*, 1974, k. 85–88, AKMKr., sygn. AKKW EIXb2/47; *Informacja na temat duszpasterstwa akademickiego*, 4.06.1965, k. 201. IPN Kr., sygn. 08/250/1).

³¹ W całej Polsce było wówczas zarejestrowanych 177 ośrodków DA. Oprócz DA przy klasztorze Karmelitów Bosych w Krakowie wymieniane były placówki istniejące przy klasztorach: Jezuitów w Warszawie, Lublinie, Łodzi, Poznaniu; Dominikanów w Krakowie i Poznaniu; Salezjanów w Łodzi; Kapucynów w Lublinie oraz Karmelitów Bosych w Łodzi (por. K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie*..., s. 217; *Informacja dot[ycząca] działalności duszpasterstwa akademickiego na terenie m[ia]sta Krakowa*, 18.04.1973, k. 119, IPN Kr., sygn. 08/250/5).

³² W 1973 r. funkcjonowało w Krakowie dziewiętnaście ośrodków duszpasterstwa akademickiego: karmelici bosci (opiekun – o. Roman Pająk), parafia św. Anny (ks. A. Sapeta), dominikanie (o. T. Pawłowski), jezuici (o. Cz. Drązek), salezianie (ks. S. Kubera), paulini (o. R. Abramek), redemptoryści (ks. A. Rębacz), cystersi (o. I. Kołodziejczyk), parafia św. Floriana (ks. M. Toboła), franciszkanie (o. S. Chapiński), parafia Bieńczyce (ks. J. Wal), parafia św. Józefa (ks. J. Bednar), parafia Najśw. Salwatora (ks. K. Sojka), parafia Bożego Ciała (ks. R. Drożdżewicz), parafia św. Szczepana (ks. T. Janikowski), parafia św. Mikołaja (ks. A. Sołtysik), parafia Dobrego Pasterza (ks. F. Kosek), parafia św. Kazimierza (ks. J. Czyrek).

W roku 1976 w Krakowie działało dwadzieścia sześć ośrodków DA: karmelici bosci (opiekun – o. Placyd Ogórek), parafia św. Anny (ks. F. Płonka), misjonarze (ks. P. Rutkowski, ks. B. Hennel), parafia św. Mikołaja (ks. S. Kolarski), parafia św. Szczepana (ks. S. Podziorny), franciszkanie (o. E. Ciaciek), parafia św. Floriana (ks. M. Toboła), parafia św. Kazimierza (ks. J. Czyrek), parafia św. S. Kostki (ks. Cz. Jabłecki), parafia Najśw. Salwatora (ks. A. Cieślík), parafia św. Józefa (ks. A. Kuliga), redemptoryści (o. J. Mikrut), parafia Dobrego Pasterza (ks. G. Cekiera), parafia św. Bartłomieja (ks. W. Łukowicz), Bieńczyce (ks. E. Dziedzic), cystersi (o. P. Młynarz), zmartwychwstańcy (ks. L. Wycichowski), Prokocim (ks. F. Bobel), Borek Fałęcki (ks. Z. Gerle), Łągowniki (ks. Z. Książkiewicz), Mistrzejowice (ks. F. Janczy), Korowodrza pod Fortem (ks. J. Jończyk), Wzgórza Krzesławickie (ks. F. Motyka), Bieżanów (ks. A. Sołtysik), Piaski Wielkie (ks. A. Lenik), Skawina (ks. Z. Tomczyk).

Oba przypisy zostały opracowane na podstawie: *Informacja o ilości ośrodków Duszpasterstwa Akademickiego w Krakowie i ich obsadzie personalnej*, 25.01.1973, k. 28, AKMKr., sygn. AKKW EIXb-2/41; *Lista ośrodków Duszpasterstwa Akademickiego w Krakowie*, 1978/79, k. 181, AKMKr., sygn. AKKW EIXb-2/127; *Wydział Duszpasterstwa*, AKMKr., b. sygn.; *Lista ośrodków Duszpasterstwa Akademickiego w Krakowie 1976*, AKMKr., b. sygn. [druk ulotny]; K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie*..., s. 217, 258–259, 268–270).

³³ Por. A. BONIECKI, *Krakowskie duszpasterstwo akademickie w latach 1964–1972*, w: 25 lat...

Charakter oraz zakres działalności duszpasterstw akademickich wywołał wzmożone zainteresowanie władz komunistycznych tymże ruchem³⁴. Metody stosowane przez Służby Bezpieczeństwa były zwykle podobne: studentów wzywano na przesłuchania i stwarzano im trudności na uczelniach. Zarówno na studentów, jak i duszpasterzy nakładane były kary pieniężne, a niekiedy nawet czasowe aresztowania, pojawiały się w prasie szykanujące artykuły, utrudniano wyjazdy na rekolekcje oraz zakazywano wizyt kołędowych. Inwigilację prowadzono również poprzez kolegów studentów należących do duszpasterstwa. Homilie z Mszy św. akademickich oraz konferencje rekolekcyjne i pielgrzymkowe nagrywano na magnetofony w celu wykorzystania ich jako materiał do oskarżeń w czasie przesłuchań³⁵.

Warto również zaznaczyć jeszcze jeden aspekt działalności duszpasterstw akademickich. Chociaż z założenia nie miały być one w żaden sposób organizacjami opozycyjnymi, to jednak ich wpływ na kształtowanie świadomości nie tylko religijnej, ale i społeczno-patriotycznej był znaczący³⁶. „Stowarzyszenia młodzieży katolickiej stanowiły w Krakowie ostatnie enklawy względnej swobody dla tej młodzieży, która nie chciała należeć do organizacji politycznych, ale

s. 35; K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 305-319, 431; *Informacja. Działalność duszpasterstwa akademickiego i studenckiego aktywu klerikalnego*, 26.11.1965, k. 216, IPN Kr., sygn. 08/250/1).

³⁴ Por. J. MARECKI, *Zakony pod presją bezpieki. Aparat bezpieczeństwa wobec wspólnot zakonnych na terenie województwa krakowskiego 1944–1975*, Kraków 2009, s. 303, 309; D. ZAMIATAŁA, *Zakony męskie w polityce władz komunistycznych w Polsce w latach 1945–1989*, t. II: *Działalność duszpasterska i społeczna zakonów w latach 1945–1989*, Warszawa 2012, s. 153, 159–167 (w książce tej zamieszczono obszerniejszą bibliografię i przypisy dotyczące akt Urzędu ds. Wyznań przechowywanych w Archiwum Akt Nowych w Warszawie).

³⁵ Od początku lat 70. Służby Bezpieczeństwa rozpoczęły zorganizowaną akcję rozpracowywania środowisk duszpasterskich młodzieży akademickiej. Akcja ta nosiła w Krakowie kryptonim „Wierni”. Miała na celu pozyskiwanie tajnych współpracowników, zarówno spośród studentów jak i duszpasterzy, a przede wszystkim dezintegrację grup duszpasterskich. Została zakończona w 1989 r. W DA „Karmel” w r. 1976 działał TW ps. „Ryszard” (por. *Plan przedsięwzięć operacyjnych do sprawy obiekt[owej] krypt. „Wierni”*, 7.12.1976, k. 9, IPN Kr., sygn. 08/250/8; *Meldunek sygnałowy nr 353/89*, 20.10.1989, k. 52, IPN Kr., sygn. 08/250/8; D. WALUSIAK, *Kryptonim „Wierni”...*, s. 153, 161). W Toruniu „sprawa wstępno-operacyjna” mająca na celu inwigilację środowiska duszpasterstwa akademickiego miała kryptonim „Wiedza” (por. W. POLAK, *Działalność Służby Bezpieczeństwa wobec Toruńskich Duszpasterstw Akademickich*, w: *60-lecie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu*, red. Cz. Łapicz, W. WRÓBLEWSKI, Toruń 2006, s. 190–216; K. JARKIEWICZ, *Program wychowawczy...*, s. 153; P. MARDYŁA, *Duszpasterstwo młodzieży w ramach Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży na terenie archidiecezji krakowskiej po II wojnie światowej: 1945–1989*, referat wygłoszony w czasie konferencji: *Duszpasterstwa środowiskowe; Kierunki i zadania Służby Bezpieczeństwa po zagadnieniu duszpasterstwa akademickiego*, 29.03.1972, k. 103, IPN Kr., sygn. 08/250/5; J. SOSNOWSKI, *Pismo do Naczelnika Wydziału III Komendy Wojewódzkiej MO w Krakowie*, 30.06.1962, k. 41, IPN Kr., sygn. 08/250/1).

³⁶ Por. J. M. RUSZNAR, „Beczka” – *Duszpasterstwo Akademickie...*, s. 43.

pragnęła działać społecznie. Młodzież ta chciała realizować w swoim środowisku cele nie tylko religijne, ale i kulturalno-społeczne”³⁷.

Swoista walka o młodzież akademicką była walką o kształt przyszłej Polski, którą mieli tworzyć właśnie studenci. Dlatego też środowiska duszpasterstw akademickich były tak mocno inwigilowane i represjonowane przez władze komunistyczne³⁸.

Właśnie w związku z obawami przed inwigilacją oraz karami wobec członków, jak i duszpasterzy akademickich, nie dokumentowano dokładnie działalności duszpasterstw akademickich, stąd też brakuje niejednokrotnie dokładnych informacji na ich temat³⁹.

Jak podkreślał dr Jarosław Szarek, ważne było to, iż duszpasterstwa akademickie stwarzały niejako inną przestrzeń i jakość życia dla studentów. Szczególnie w latach 70., gdy społeczeństwo żyło w poczuciu inwigilacji i cenzury, duszpasterstwa stawiały sobie za cel tworzenie przestrzeni wolności, wzajemnego zaufania, solidarnej pomocy. Kościół katolicki, w tym szczególnie duszpasterstwa akademickie, dążyły do tworzenia poczucia jedności między ludźmi. Jednocześnie uczyły młodych ludzi krytycznego patrzenia na rzeczywistość i formułowania własnych ocen i sądów⁴⁰. Duszpasterstwa akademickie ukazywały studentom: „świat trwałych wartości”⁴¹. Renata i Bogusław Kapuścińscy mówiąc o swym członkostwie w DA „Karmel” w latach 80., zapisali: „Spotkania przenosiły nas do innego świata, byliśmy wolni”⁴².

3. KU WIERZE WE WSPÓLNOCIE

Formy współpracy z młodzieżą, prowadzone w karmelitańskim Duszpasterstwie Akademickim nie różniły się znacząco od działalności prowadzonej w innych krakowskich ośrodkach. Ksiądz Józef Jachimczak podkreślał, że duszpasterstwa akademickie miały niejako cztery główne funkcje, mające na celu formowanie życia wewnętrznego, poprzez liturgię, spotkania modlitewne, re-

³⁷ K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 426.

³⁸ Por. J. SZAREK, „Powstrzymać komunistyczną indoktrynację...”. Do młodzieżowych organizacji komunistycznych należały m.in.: Socjalistyczne Zrzeszenie Studentów Polskich (SZSP), Socjalistyczny Związek Młodzieży Wiejskiej (SZMW). Akademickie organizacje powiązane z polityczną ideologią: Związek Młodzieży Wiejskiej „Wici”, młodzieżówka PPR, Akademicki Związek Walki Młodych „Życie” (por. K. PAWLINA, *Młodzież i jej duszpasterze...*, s. 11–39; K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 36; K. BRODZKI, J. WOJNA, *Oazy. Ruch Światło – Życie*, Warszawa 1988, s. 9).

³⁹ Por. K. JARKIEWICZ, *Program wychowawczy...*, s. 149; też, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 15–16.

⁴⁰ Por. J. SZAREK, „Powstrzymać komunistyczną indoktrynację...”.

⁴¹ K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 431.

⁴² List Renaty i Bogusława Kapuścińskich.

kolekcje, dni skupienia. Kładziono nacisk na formację intelektualną poprzez wykłady, konferencje, koła dyskusyjne, podczas których poruszano tematy z zakresu teologii, filozofii, etyki, a także historii. Na wykłady nieraz zapraszano gościnnie specjalistów z danej dziedziny. Niekiedy organizowano również audycje radiowe, wystawy okolicznościowe, pokazy filmów i slajdów. Starano się wdrażać studentów do praktycznego zaangażowania apostolskiego poprzez uczestnictwo w scholach, grupach charytatywnych, grupach turystycznych. Ważnym elementem było również zachęcanie studentów do samokształcenia⁴³. Zajęcia były zróżnicowane, tak by każdy z uczestników mógł znaleźć najbardziej odpowiednie dla siebie formy.

Istotnym aspektem było wprowadzenie na przełomie lat 50. i 60. w duszpasterstwach akademickich bardziej indywidualnego podejścia do pracy z młodzieżą⁴⁴. Od początku lat 70., aż po 80. wpływ na kształt form duszpasterskich w DA miał ruch oazowy i reformy Soboru Watykańskiego II. Natomiast lata 80. charakteryzowały się ożywieniem spotkań religijnych o charakterze masowym, tzn. takich, które dawały poczucie wspólnoty i jednoczyły ludzi w dążeniu do wspólnego celu⁴⁵.

Rok akademicki we wspólnocie DA „Karmel” rozpoczynał się Mszą św. w kościele pw. Niepokalanego Poczęcia NMP. Po Mszy św. studenci spotykali się w sali św. Anny. Spotkanie to miało na celu odnowienie znajomości członków DA oraz ustalenie planu cotygodniowych spotkań na nowy rok akademicki⁴⁶.

Karmelitańskie DA organizowało osobne rekolekcje adwentowe i wielkopostne dla studentów już od lat 70.⁴⁷. W kwietniu 1979 r. nauki rekolekcyjne dla studentów głosił o. Edmund Wrześciński. W następnym roku, również w kwietniu, odbyły się czterodniowe rekolekcje: „liczba uczestników była rzędu kilkudziesięciu. Nad całością czuwał o. Placyd [Ogórek]”⁴⁸. W roku 1982 rekolekcje trzydniowe odbywały się na początku kwietnia, o godz. 20, nauki głosił

⁴³ Por. J. JACHIMCZAK, *Życie religijne młodzieży akademickiej i jej postawy*, w: 25 lat..., s. 18; *Słowo Duszpasterzy Akademickich do studentów Miasta Krakowa*, [1977/1978], k. 179, AKMKr, sygn. AKKW EIXb-2/126; K. WOJTYŁA, *Słowo na początek roku akademickiego*, 27.09.1978, k. 198–201, AKMKr, sygn. AKKW EIXb-2/134; T. USZYŃSKI, *Obecny kształt...*, s. 18–21; *O Duszpasterstwie, jakie znamy*, w: *Jak przekazywać Ewangelię...*, s. 28.

⁴⁴ Por. K. JARKIEWICZ, *Program wychowawczy...*, s. 154; S. PUCHAŁA, *Duszpasterstwo Akademickie...*, s. 64.

⁴⁵ Zob. A. PRZYBECKI, *Urzeczywistnianie się Kościoła...*, s. 63–67, 74; por. J.M. DYDUCH, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Konferencji Episkopatu Polski*, Kraków 2007, s. 57.

⁴⁶ Por. *Kronika Duszpasterstwa Akademickiego*, [rps, Kraków 1980–1982], s. nlb. [3, 26], AKK, b. sygn. Sala św. Anny została wybudowana w roku 1949 podczas prac przy przebudowie furty klasztornej (por. *Ogród Boży...*, s. 19).

⁴⁷ Pierwsza wzmianka w kronice klasztoru dotyczy rekolekcji w roku 1976 (por. *Kronika [klasztoru]...*, s. 178, 208, 214).

⁴⁸ Tamże, s. 267, por. s. 235, 264.

o. A. Dąbrowski, a w roku następnym kapucyn o. dr Salezy Kafel⁴⁹. Wielkopostne nauki rekolekcyjne głosił w roku 1992 o. Alojzy Olszewski, a w roku kolejnym, 1993, o. Stanisław Plewa⁵⁰. W roku 1994 o. Andrzej Ruszała⁵¹ zorganizował trzydniowe rekolekcje dla studentów na rozpoczęcie nowego roku akademickiego. Uczestniczyło w nich każdego dnia około stu osób. W ostatnim dniu, po zakończeniu rekolekcji, zaproszono studentów do sali św. Anny na spotkanie przy herbacie. W ten sposób zachęcano nowych studentów do uczestnictwa w spotkaniach duszpasterstwa akademickiego⁵².

W latach 90. rekolekcjom towarzyszyły również inne wydarzenia ewangelizacyjne i kulturalne. W kwietniu 1995 r., rekolekcje studenckie prowadziła, zaproszona przez duszpasterza akademickiego o. Andrzeja Ruszałę, francuska Wspólnota Błogosławieństw. Oprócz konferencji w kościele organizowane były wówczas również specjalne spotkania ze studentami Akademii Ekonomicznej. „Rekolekcje cieszyły się ogromnym zainteresowaniem. Przez wszystkie dni nasz kościół był pełen uczestników”⁵³. W roku 1996 rekolekcje prowadziła grupa ewangelizacyjna z Łodzi „Mocni w Duchu” pod przewodnictwem o. Józefa Kozłowskiego SJ. W ostatnim dniu rekolekcji odbył się koncert w wykonaniu członków grupy ewangelizacyjnej. Na wielkopostnych rekolekcjach dla studentów w 2000 r., prowadzonych przez o. Jarosława Kupczaka OP, została przedstawiona inscenizacja teatralna⁵⁴. W następnym roku rekolekcje wielkopostne głosił ks. Jean Roger Balou z Kongo Brazzaville: „Nauki cieszyły się dużą popularnością”⁵⁵.

⁴⁹ W roku akademickim 1981/1982 w Krakowie działały 34 ośrodki DA, jednak w czasie wielkopostnym tylko w 20 kościołach były prowadzone osobne rekolekcje dla studentów (por. *Wydział Duszpasterstwa. Wielkopostne Rekolekcje Akademickie w Krakowie w Roku Jubileuszowym 600-lecia Matki Bożej Jasnogórskiej 1982*, AKMKr., b. sygn. [druk ulotny]; *Wielkopostne Rekolekcje Akademickie w Krakowie 1983 w Roku Jubileuszowym 1950-lecia Odkupienia* [druk ulotny]; *Lista Ośrodków Duszpasterstwa Akademickiego w Krakowie 1981/82*, „W Kręgu. Pismo Duszpasterstwa Akademickiego”, 1982, nr 1, s. 43–46).

⁵⁰ Stanisław Plewa – o. Stanisław od św. Bernadetty (ur. 1957), święcenia kapłańskie przyjął w 1984 r. (por. *Karmelici Bosi 1971–1990. Pismo o. B.Z. Deca do Kurii Metropolitalnej w Krakowie*, 29.12.1989, [b.s.], AKMKr., b. sygn.; *Kronika [klasztoru]*..., s. 591, 609; *Katalog Polskiej Prowincji Karmelitów Bosych. Stan: 15 październik 1985*, Warszawa 1985, s. 37; AKP, sygn. 40/9).

⁵¹ Andrzej Ruszała był duszpasterzem akademickim w Krakowie w latach 1994–1995 (por. *Kronika [klasztoru]*..., s. 683; List o. Andrzeja Ruszały OCD, 28.08.2012, APA).

⁵² *Kronika [klasztoru]*..., s. 657.

⁵³ Tamże, s. 676.

⁵⁴ Sztuka teatralna na podstawie książki DANIELA ANGE'A pt. *Zraniony Pasterz*, w reżyserii Urszuli Soból, która napisała scenariusz wraz z Magdaleną Zagórską (por. *Kronika [klasztoru]*..., s. 700, 853, 874).

⁵⁵ Tamże, s. 881.

W latach 2003–2007 członkowie DA odwiedzali akademiki, by w ten sposób informować studentów o zbliżających się rekolekcjach i zapraszać do uczestnictwa w nich⁵⁶.

Dla formacji religijnej studentów należących do DA organizowano dni skupienia. Często urządzone były one w Czernej. W latach 70. były współorganizowane również z innymi duszpasterstwami akademickimi⁵⁷. W marcu 1981 r. po wielkopostnych dniach skupienia zapisano w *Kronice* DA: „W poważnej, spokojnej atmosferze przygotowywaliśmy się do zbliżających się świąt”⁵⁸. Studenci odprawili wówczas m.in. nabożeństwo drogi krzyżowej, której stacje znajdowały się w pobliżu klasztoru Karmelitów Bosych. Podobnie w marcu 1982 r. wielkopostne dni skupienia odbyły się także w Czernej⁵⁹.

Chlubną tradycją stał się udział studentów z DA w nocnych czuwaniach organizowanych w kościele pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w intencji Ojca Świętego i ojczyzny. Czuwania rozpoczynały się 7 grudnia o godzinie 17.30 i trwały do 5 rano dnia następnego. Studenci i młodzież pracująca miała zwykłe wyznaczoną godzinę adoracji. Kronikarz klasztoru Karmelitów Bosych zapisał pod datą 7/8 grudnia 1978 r.: „adoracja udała się pięknie; spowiedź trwała całą noc. O tym corocznym darze N[aszej] Prowincji został powiadomiony Ojciec Św[ięty]”⁶⁰. W 1984 r. zanotowano taką opinię: „Udział w adoracji był dość liczny. Organizacja niestety była niezbyt dobra”⁶¹. W 1992 r. zorganizowanie czuwania powierzono klerykom karmelitańskim, wspomaganym „przez studentów z duszpasterstwa akademickiego”⁶². W dniach 10–11 grudnia 1994 r. odbyło się nocne czuwanie modlitewne przygotowane również przez kleryków karmelitańskich i studentów z duszpasterstwa akademickiego. Tematem spotkania była „modlitwa osobista”. Konferencję wygłosił o. Andrzej Ruszała. W programie czuwania był czas na adorację, odśpiewanie akatysty, modlitwę spontaniczną uczestników, Eucharystię, agapę i jutrznię. „Uczestniczyli w niej przedstawiciele kilku zgromadzeń zakonnych i środowisk akademickich”⁶³.

Pomimo iż – zgodnie z ustawą rządową z 29 marca 1962 r. – tzw. „turystyka religijna” była silnie ograniczana w czasach komunistycznych, wiele duszpa-

⁵⁶ List o. Andrzeja Szewczyka OCD, 4.09.2012 r., APA.

⁵⁷ List o. Placyda Ogórka OCD.

⁵⁸ *Kronika Duszpasterstwa...*, s. nlb. [12].

⁵⁹ Por. tamże, s. nlb. [31].

⁶⁰ Godzina ta zmieniała się w ciągu lat w zależności od planu adoracji: w 1978 r. wyznaczona była od 20.30 do 21.30, a w 1984 r. była ustalona na od 21.30 do 22.30. Do stałych elementów planu czuwań nocnych należały: Apel Jasnogórski o 21.00, pół godziny po północy Msza św., adoracja, akatysta, celebrowanie słowa Bożego, różaniec, jutrznia (por. *Kronika [klasztoru]...*, s. 231, 416–417, 629).

⁶¹ Tamże, s. 417.

⁶² Tamże, s. 603.

⁶³ Tamże, s. 663; por. s. 725.

sterstw akademickich, w tym również krakowskie DA „Karmel”, organizowało wspólne wyjazdy o charakterze religijnym⁶⁴. W latach 70. i 80. organizowane były regularnie wyjazdy do Częstochowy w ramach Ogólnopolskich Pielgrzymek Młodzieży Akademickiej na Jasną Górę. Studenci nocowali wówczas zwykle w domach prywatnych⁶⁵.

Znaczącym wydarzeniem w życiu karmelitańskiego duszpasterstwa akademickiego był, zorganizowany w 1991 r. przez ówczesnego duszpasterza o. Jan Malickiego, wyjazd do Rzymu na kanonizację o. Rafała Kalinowskiego⁶⁶. W roku akademickim 1996/1997 planowany był również „Opłatek” w Krośnicy k. Krościenka⁶⁷.

Dla głębszej formacji religijnej organizowano konferencje tematyczne. W latach 1975–1980 zapraszani byli prelegenci z odczytami, m.in. biblista ks. Adam Śmigielski oraz historyk i znawca dziejów zakonu karmelitańskiego o. Benignus Wanat OCD⁶⁸. W drugiej połowie lat 70. studenci-członkowie DA sami przygotowywali prezentacje i omówienia tematów ważnych dla młodych ludzi, dotyczących m.in. etyki chrześcijańskiej, moralności oraz tematów z cyklu „miłość – małżeństwo – rodzina”⁶⁹.

Program cotygodniowych spotkań DA „Karmel” zmieniał się w przeciągu lat. W okresie, gdy duszpasterzem akademickim był o. Stefan Skórnoń, spotkania odbywały się raz w tygodniu. Po Mszy św. były konferencje, których tematyka dotyczyła liturgii i sakramentów. Po nich następowały luźne dyskusje na

⁶⁴ Por. Ustawa z dn. 29.03.1962 r. o zgromadzeniach, Dz.U. nr 20, poz. 89; zmiana: Dz.U. z 1971 r., nr 12, poz. 115; tekst ustawy w: *Konstytucja i podstawowe akty ustrojowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, oprac. F. Siemiński, W. Skrzydło, J. Ziemiński, według stanu prawnego na l.10.1978 r., Warszawa 1978, s. 455–460.

„Organizowanie zgromadzeń religijnych poza lokalami przeznaczonymi wyłącznie do celów kultu, a więc z reguły w miejscach publicznych, uzależnione było od uzyskania zezwolenia organów administracji lokalnej (naczelnik gminy lub miasta). Dotyczyło to przede wszystkim procesji i pielgrzymek. Jeżeli zgromadzenie sprzeciwiało się przepisom ustawy i ustaw karnych, było sprzeczne z interesem społecznym albo zagrażało bezpieczeństwu lub porządkowi publicznemu, organ administracyjny mógł wydać zakaz jego odbycia” (M. PIETRZAK, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 191). Duszpasterze i studenci uczestniczący w spotkaniach religijnych poza gmachem kościoła, byli wzywani przez funkcjonariuszy SB i często karani sankcjami za naruszanie porządku; zabronione było m.in. śpiewanie pieśni religijnych, odprawianie nabożeństw lub wygłaszanie konferencji religijnych w plenerze (por. K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 330–331).

⁶⁵ *Kronika Duszpasterstwa...*, s. nlb. [14]; List o. Placyda Ogórka OCD.

⁶⁶ Ojciec Jan Malicki był duszpasterzem akademickim w krakowskim klasztorze od 1 września 1990 r. (por. *Kronika [klasztoru]...*, s. 571, 576). Jego poprzednikiem do czerwca 1990 r. był o. Stefan Skórnoń (ur. 1952) (por. *Karmelici Bosi 1971–1990, Pismo o. S. Skórnoja do Kurii Metropolitalnej w Krakowie*, 20.07.1989, [b.s.], AKMKr, b. sygn.; *Kronika [klasztoru]...*, s. 551).

⁶⁷ *Program spotkań w D.A. „Karmel”*, [b.d., 1996], AKK, b. sygn. [druk ulotny].

⁶⁸ List o. Placyda Ogórka OCD.

⁶⁹ Tamże.

tematy wiary oraz aktualnych problemów społecznych⁷⁰. W 1992 r., we wtorki odbywały się w DA „Karmel” spotkania dyskusyjne, a czwartki były dniami spotkań modlitewnych, połączonych z wspólną Mszą św. W roku akademickim 1994/1995, jak stwierdził ówczesny duszpasterz o. Andrzej Ruszała, spotkania miały „charakter bardziej spotkań modlitewnych, katechezy dotyczyły duchowości karmelitańskiej”⁷¹. W roku akademickim 1996/1997 program spotkań DA Karmel przewidywał dwa spotkania cotygodniowe. W poniedziałki odbywała się medytacja w kaplicy Matki Bożej Ostrobramskiej w godz. 18.00–19.00. Spotkania wtorkowe zaczynały się zawsze o godz. 19.00, jednak ich program był rozpisany według powtarzalnego planu: pierwsze wtorki miesiąca – Eucharystia, drugie – spotkania modlitewne oraz grupy dzielenia, trzecie – adoracja Najśw. Sakramentu oraz grupy dzielenia, czwarte – spotkania modlitewne oraz grupy dzielenia⁷². W roku akademickim 1996/1997 w Krakowie działało osiemnaście ośrodków duszpasterstwa akademickiego. W DA „Karmel” spotkania prowadzili wówczas o. Piotr Nyk oraz br. Wojciech Ferduła⁷³. W kolejnych latach duszpasterzami akademickimi byli o. Jerzy Zieliński, o. Rafał Myszkowski, o. Maciej Jaworski⁷⁴, a następnie w latach 2003–2007 o. Andrzej Szewczyk⁷⁵.

Spotkania odbywały się wówczas we wtorki po wieczornej Mszy św.⁷⁶. Na spotkania najczęściej zapraszani byli goście wygłaszający konferencje lub dający świadectwa, po czym w grupie akademickiej następowała dyskusja – „rozmowa przechodząca w agapę trwającą często do 23 godz.”. Z czasem dodano spotkania w czwartki, podczas których czytano fragmenty czytań z najbliższej niedzieli

⁷⁰ List o. Stefana Skórnoga OCD.

⁷¹ List o. Andrzeja Ruszały OCD, 28.08.2012, APA.

⁷² *Program spotkań w D. A. „Karmel”*, b.d. [1996].

⁷³ Por. *Ośrodki Duszpasterstwa akademickiego w Krakowie 1996/97*, b.d. [1996], AKK, b. sygn. [druk ulotny]. W tym dokumencie wymienione zostały ośrodki: Kolegiata Akademicka św. Anny, parafia św. Judy Tadeusza – Czyżyny, parafia św. Brata Alberta, parafia Dobrego Pasterza, bazylika Dominikanów – DA „Beczka”, bazylika Franciszkanów – DA „Świętego Franciszka z Asyżu”, parafia św. Szczepana – DA „Arka”, bazylika Jezuitów – DA „WAJ”, parafia Matki Bożej z Lourdes – DA „Na Miasteczku”, kościół Karmelitów Bosych – DA „Karmel”, parafia św. Maksymiliana Mistrzejowice – DA „Maximilianum”, parafia Matki Bożej Królowej Polski, parafia Miłosierdzia Bożego – DA Akademii Medycznej, parafia św. Stanisława Kostki – DA „Spes”, kościół św. Marka, kościół Redemptorystów – DA „Na Górcie”, parafia Jana Chrzciciela, kościół Paulinów Na Skałce – DA „Skałka”. Piotr Nyk – o. Piotr od Matki Bożej Loretiańskiej (ur. 1970); (por. *Katalog...*, Kraków 1997, s. 15, AKP, sygn. AP40/12).

⁷⁴ Zob. *Katalog...*, s. 23–25; *Kronika [klasztoru]...*, s. 852, 873.

⁷⁵ Jego następcą był o. Jan Krawczyk. Braćmi zakonnymi pomagającymi w przeciągu tych lat byli: Łukasz Strzyż, Oleg Kondratiuk, Łukasz Piskulak, Marek Kozłowski, Piotr Ścibor, Łukasz Nowak, Krzysztof Żywczyński. Przez rok pomagały w duszpasterstwie również siostry karmelitanek misjonarek: s. Lidia Wrona i s. Jadwiga Woznicka (por. List o. Andrzeja Szewczyka OCD, 4.09.2012 r., APA; *Kronika [klasztoru]...*, s. 852, 873; *Katalog...*, s. 23–25).

⁷⁶ Od roku akademickiego 1999/2000 spotkania duszpasterstwa odbywały się we wtorki o godzinie 19 (por. *Kronika [klasztoru]...*, s. 811, *Duszpasterstwo akademickie „Karmel”. Program spotkań w I sem. 1999/2000*, [b.m., b.d.], AKK, b. sygn. [druk ulotny]).

w formie *lectio divina*. W tym też czasie niedzielna Msza św. o godz. 18.00 stała się Mszą akademicką. Do zwyczajów należał udział w inicjatywach podejmowanych wspólnie przez krakowskie duszpasterstwa akademickie, np. droga krzyżową ulicami miasta, Droga Światła z Wawelu na Skałkę. Tradycją było również błogosławienie przez duszpasterza w okresie bożonarodzeniowym mieszkań studentów, zarówno w akademikach, jak i w wynajętych kwaterach⁷⁷.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż Duszpasterstwo Akademickie „Karmel” nie wyróżniało się z mozaiki krakowskich ośrodków duszpasterskich dla studentów ani pod względem liczby uczestników, ani sposobu form pracy duszpasterskiej.

Co zatem wyróżniało DA „Karmel”? Wydaje się, iż najważniejszą cechą odróżniającą było zapoznavanie studentów z duchowością Karmelu Terezańskiego: ukazywanie studentom drogi modlitwy wewnętrznej i kontemplacyjnej, promowanie kultu maryjnego i nabożeństwa szkaplerznego, rozważania Pisma Świętego, a co za tym idzie, wdrażanie studentów do odpowiedzialnego i sumiennego wypełniania swych obowiązków nie tylko religijnych, ale i codziennych, związanych z życiem społecznym, naukowym, kulturalnym. Duszpasterstwo „Karmel” miało zatem wpływ nie tylko na formację religijną studentów, lecz także wpływało pośrednio na ich postawę społeczno-patriotyczną.

4. RADOŚĆ WE WSPÓLNOCIE

Jak już wspomniano wyżej, jednym z celów, jakie stawiały sobie duszpasterstwa akademickie, było tworzenie poczucia jedności, solidarności i wspólnoty⁷⁸. Stąd też w DA „Karmel” urządzone były spotkania o charakterze integracyjnym.

W 1980 r. właśnie podczas zabawy andrzejkowej studenci urządzili swoje otrzęsiny. Zaproszeni przez o. Wacława Lecha⁷⁹, studenci karmelitańskiego DA z Warszawy zorganizowali dla swych krakowskich kolegów „pasowanie” na

⁷⁷ Por. List o. Andrzeja Szewczyka OCD; *Kronika [klasztora]...*, s. 910, 920.

⁷⁸ Zob. J. SZAREK, „Powstrzymać komunistyczną indoktrynację...”.

⁷⁹ Wacław Lech – o. Wacław od św. Stanisława bpa Męczennika (ur. 1948). W latach 1974–1984 pełnił funkcje katechety młodzieży szkół średnich oraz był duszpasterzem akademickim we Wrocławiu, Warszawie, Krakowie, Łodzi. Od października 1980 r. do 1982 był duszpasterzem akademickim w DA „Karmel” w Krakowie (por. *Karmelici Bosi 1971–1990. Pismo o. B.J. Wanata do Kurii Metropolitalnej w Krakowie*, 25.06.1984, [b.s.], AKMKr., b. sygn.; *Kronika Duszpasterstwa...*, s. nlb. [3]; *Katalog*, Warszawa 1985, s. 36, AKP, sygn. AP40/9; K. KUPIŚ, *O. Wacław Lech nagrodzony*, „Niedziela w Chicago” 49/2006, www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc=ed200649&nr=8 [dostęp: 28.12.2012]; *Polski Karmelita w Chicago. Z o. Wacławem Lechem rozmawiała Anna Dąbrowska*, „Niedziela w Chicago” 13/2005, www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc=ed200513&nr=20 [dostęp: 28.12.2012]). Jego następcą był o. Arkadiusz od św. Pawła – Paweł Gierut (por. *Katalog...*, Warszawa 1982, s. 16, 46, AKP, sygn. AP40/8; rozmowa z o. Jerzym Zielińskim OCD, 6.02.2013).

członków duszpasterstwa akademickiego⁸⁰. W czasie tej zabawy „wszyscy bawili się wspaniale przy dźwiękach muzyki” – jak zanotowała ówczesna kronikarka i członkini DA⁸¹. Podobnie w 1999 r. odbyły się „huczne Andrzejki”, a w marcu 2000 r. zorganizowano zabawę ostatekową, na której uczestnicy „bawili się do samej północy”⁸². Organizowano też zabawy mikołajkowe⁸³.

Na część spotkań zapraszani byli goście. Ponadto, w 1982 r. na wieczór o charakterze integracyjno-rozrywkowym został zaproszony Andrzej Rosiewicz. Goście obdarowywani byli upominkami od wspólnoty DA⁸⁴. W 1994 r. duszpasterstwo gościło członków Wspólnoty Błogosławieństw z francuskiej miejscowości Mortain, z którymi 13 grudnia zorganizowano wspólny wieczór modlitewny⁸⁵.

Elementem integracji i wspólnej zabawy były również wyjazdy w czasie weekendów majowych. Członkini DA napisała krótką relację z jednego z takich wyjazdów:

„W maju [1981 r.] zaplanowaliśmy wycieczkę poza Kraków. Postanowiliśmy pojechać w kierunku Tyńca. Lecz kiedy wyruszyliśmy z klasztoru, rozszalała się taka burza, że zanim doszliśmy do przystanku tramwajowego, wszyscy byliśmy przemoczeni do przysłowiowej «suchej nitki». Właściwie pozostało nam tylko zawrócić, porzucając nadzieję na miłe spędzenie wieczoru. Ale nie, postanowiliśmy pojechać. W świetnych humorach dojechaliśmy do «skałek» koło Tyńca. I nagle – rozpogodziło się, było ciepło, prawdziwie wiosennie. Rozpaliliśmy ognisko i przy dźwiękach gitary, zjadaliśmy «pieczone». Gdy zrobiło się późno, postanowiliśmy wracać, ale okazało się, że ostatni autobus... nie przyjechał. Cóż więc nam pozostało? Pomaszzerowaliśmy na nogach, ale z uśmiechem na ustach. Około 2 w nocy byliśmy znów na Rynku Dębnickim, a stamtąd przyjechaliśmy już tramwajem na miejsce. Byliśmy bardzo zadowoleni z naszej majówki, a może tym bardziej, że spotkało nas tyle przygód”⁸⁶.

W weekend majowy 1982 r. studenci pojechali wynajętym autokarem na kilkudniowy wyjazd w Góry Świętokrzyskie, zwiedzając m.in. jaskinię Raj, zamek w Chęcinach i pielgrzymując leśnym szlakiem do sanktuarium Świętego Krzyża. W kronikarskim wspomnieniu zanotowano: „We wspaniałych humorach,

⁸⁰ Por. *Kronika Duszpasterstwa...*, s. nlb. [4].

⁸¹ Por. tamże, s. nlb. [5].

⁸² *Kronika [klasztoru]...*, s. 851, por. tamże, s. 837, 888, 897, 910.

⁸³ Por. tamże, s. 111; *Kronika Duszpasterstwa...*, s. nlb. [6].

⁸⁴ Por. *Kronika Duszpasterstwa...*, s. nlb. [32].

⁸⁵ Por. *Kronika [klasztoru]...*, s. 663.

⁸⁶ *Kronika Duszpasterstwa...*, s. nlb. [15–17].

bardzo zadowoleni, powróciliśmy do domów”⁸⁷. Odbywały się również „spontaniczne” wyjazdy do Czernej i w góry w okolice Zakopanego⁸⁸.

W dniach 10–12 maja 1996 r. studenci wyjechali wraz z duszpasterzem do Gronia, k. Bukowiny Tatrzańskiej: „Dla studentów jest to ostatnia możliwość wyjazdu wspólnego tuż przed sesją egzaminacyjną”⁸⁹. W liczne wyjazdy duszpasterstwa obfitował zwłaszcza rok 1999. We wrześniu odbył się wyjazd w Beskid Żywiecki, na październik planowany był wyjazd do Bukowiny Tatrzańskiej, na grudzień trzydniowy wyjazd do Kościeliska. Również Sylwester zamierzano spędzić wspólnie w górach⁹⁰. W *Kronice* klasztornej czytamy, iż informując o wyjeździe duszpasterstwa na Bukowinę, „podkreślano, że głównym celem tej imprezy będzie szukanie śladów obecności Pana Boga w życiu człowieka i w naturze. Wyjazd ten ma się również przyczynić do większej integracji wspólnoty Duszpasterstwa Akademickiego”⁹¹.

Na zakończenie roku akademickiego organizowane były spotkania o charakterze zabawy. W 1993 r. zapisano, iż na zamknięciu roku akademickiego w czerwcu „na skromnej, ale wesołej agapie przygotowanej przez studentów z «Duszpasterstwa akademickiego» w sali św. Anny zebrało się ok. 25 osób”⁹². Natomiast na spotkaniu kończącym rok akademicki w czerwcu 1995 r. „Wspólnotę akademicką ubogacił swoją obecnością br. Zachariasz z Rwandy, który dzielił się sytuacją Kościoła w Afryce”⁹³.

Warto tu podkreślić, iż krakowskie wspólnoty DA pomagały materialnie zagranicznym misjom katolickim. Utrzymywano kontakty z polskimi misjonarzami: „Do najbardziej zaangażowanych w tę akcję duszpasterstw należało DA «Karmel» przy ul. Rakowickiej oraz DA «Na Piasku» przy ul. Karmelickiej. Studenci uczestniczyli w pakowaniu lekarstw, podtrzymywaniu korespondencji z misjonarzami, jeździli na parafie wiejskie z pogadankami o misjach”⁹⁴. Ponadto studenci DA „Karmel”, praktykując miłość bliźniego, odwiedzali swego duszpasterza w szpitalu, gdy ten złamał nogę w trakcie przejażdżki rowerem po klasztornym dziedzińcu⁹⁵.

⁸⁷ Tamże, s. nlb. [34–35].

⁸⁸ Por. List o. Stefana Skórno OCD; *Informacja. Działalność duszpasterstwa akademickiego i studenckiego aktywu klerikalnego*, 26.11.1965, k. 216, IPN Kr., sygn. 08/250/1.

⁸⁹ Duszpasterzem akademickim w l. 1995/1996 był o. Sławomir Chudzik (zob. *Kronika [klasztoru]*..., s. 705, 712).

⁹⁰ Por. tamże, s. 811; *Duszpasterstwo Akademickie „Karmel”. Program spotkań w I semestrze 1999/2000...*

⁹¹ *Kronika [klasztoru]*..., s. 819, por. tamże, s. 852; List o. Andrzeja Szewczyka OCD.

⁹² *Kronika [klasztoru]*..., s. 618, por. tamże, s. 599.

⁹³ Tamże, s. 687.

⁹⁴ K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwo Akademickie*..., s. 319.

⁹⁵ „Nasz wesoły Ojciec [o. Waław Lech] złamał bowiem nogę, czy to z powodu niesfornej sutanny, czy też braku znajomości zasad jazdy na rowerze – tego się chyba nigdy nie dowiemy. Dość na tym, że musiał długi czas pobyc w szpitalu” (*Kronika Duszpasterstwa*..., s. nlb. [25]).

Opisane w tej części przejawy aktywności DA „Karmel” miały na celu przed wszystkim integrację wspólnoty członków-studentów, budowanie wspólnoty, ale również stworzenie możliwości wspólnego odpoczynku od nauki, poprzez aktywne spędzenie wolnego czasu. Jednocześnie aktywizowały jej członków, zachęcały do poczucia odpowiedzialności za wspólnotę, nie tylko DA, ale i całego Kościoła.

5. INNE PRZEJAWY AKTYWNOŚCI DA „KARMEL”

Wydaje się, że niezwykle ważny aspekt stanowiło wspólnie przeżywanie wydarzeń, które były bardzo znaczące zarówno dla ówczesnej Polski, jak i świata: zamach na Ojca Świętego Jana Pawła II (13 maja 1981 r.), śmierć prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego (28 maja 1981 r.) czy wprowadzenie stanu wojennego (13 grudnia 1981 r.), fala strajków i demonstracji antykomunistycznych. Po zamachu na Papieża zanotowano w *Kronice* DA: „Cała Polska, cały świat łączył się w tych dniach z Janem Pawłem II [...] Ból i nadzieja były w Kościołach, ból i nadzieja były w domach. Była też wiara w moc człowieka, moc jego godności i miłości do innych”⁹⁶. Zapis ten świadczył w pewien sposób o postawie społecznej i świadomości obywatelskiej młodych członków krakowskiego DA.

Prawdopodobnie przynajmniej część studentów-członków DA „Karmel” należała w latach 80. do Niezależnego Zrzeszenia Studentów, o czym może świadczyć przepisanie do kroniki DA listu członków Studenckiego Społecznego Komitetu Juwenaliowego NZS w sprawie odwołania juwenaliów w 1981 r. na znak sprzeciwu wobec zamachu na Ojca Świętego oraz ogłaszającego Biały Marsz Pokoju. Członkowie DA brali również udział w strajkach studenckich⁹⁷.

Ze względu na lokalizację klasztoru Karmelitów Bosych w Krakowie i głównego gmachu obecnego Uniwersytetu Ekonomicznego, to właśnie studenci tej uczelni mogli być objęci w pierwszej kolejności karmelitańską opieką duszpasterską. Wraz z przemianami ustrojowymi na przełomie lat 80. i 90. XX w. zmieniał się charakter współpracy pomiędzy Akademią Ekonomiczną i klasztorem, co wpływało pośrednio na studentów z DA. Pod datą 22 stycznia 1991 r. kronikarz zapisał w kronice klasztornej: „Zmienia się powoli rzeczywistość w naszej ojczyźnie. Akademia Ekonomiczna zaprosiła oficjalnie o. Przeora na uroczysty wieczór kolęd w Auli Akademii”⁹⁸. Ze swej strony Akademia wysy-

⁹⁶ *Kronika Duszpasterstwa...*, s. nlb. [19], por. tamże, s. [18–24, 28].

⁹⁷ Por. tamże, s. nlb. [20, 27–30]; List o. Wacława Lecha OCD, 3.01.2013, APA. Dr Jarosław Szarek stwierdził, iż na terenie Krakowa wielu członków NZS było wychowankami duszpasterstw akademickich (por. J. SZAREK, „Powstrzymać komunistyczną indoktrynację...”; *Duszpasterstwo Akademickie dzisiaj*, red. M. Skwarnicki, w: *Jak przekazywać Ewangelię...*, s. 35; por. D. ZAMIATAŁA, *Zakony męskie...*, t. II, s. 158).

⁹⁸ *Kronika [klasztoru]...*, s. 555.

łała imienne zaproszenia do przeora klasztoru, a chór akademicki uczestniczył w uroczystościach odbywających się w kościele Karmelitów Bosych. W kościele odbywały się Msze św. inaugurujące rok akademicki na Akademii Ekonomicznej⁹⁹. We Mszy św. uczestniczyli zarówno studenci uczelni, jak i grono profesorskie. Na rekolekcjach wielkopostnych w 2001 r., oprócz studentów byli obecni także „przedstawiciele władz Akademii Ekonomicznej z Rektorem na czele”¹⁰⁰. Niezwykle ważnym wydarzeniem była krótka wizyta Ojca Świętego Jana Pawła II na Akademii Ekonomicznej (17 czerwca 1999 r.) i rozmowa z grupą karmelitów bosych, w której Papież powiedział żartobliwe słowa: „Zawsze zastanawiałem się nad tym, skąd ta koniunkcja – z jednej strony karmelici bosci, z drugiej akademii. Ekonomia na bosaka...”¹⁰¹.

Członkowie Duszpasterstw Akademickich niejednokrotnie nawet po zakończeniu edukacji uniwersyteckiej nadal utrzymywali kontakty ze swoimi duszpasterstwami. Absolwenci „Beczki” zawiązali w 1978 r. Sekcję Kultury KIK, a w swym statucie napisali: „Duszpasterstwo jest domeną studentów, a czas nieubłagane odsuwa nas z pewnych etapów życia. Te zaś niosą nowe problemy, a potencjalna energia młodości w parze z dorosłością domagają się samodzielnego sprawdzenia swoich możliwości. [...] Jest w nas tęsknota do życia wypełnionego, choć w części wartościami, które wykraczały poza ludzką codzienność, pragnienie wyrwania się ku swobodzie myśli, etc., zapomnienia o tym wszystkim, co nas wiecznie dręczy i wciąga w bezustanną konsumpcję”¹⁰².

Świadectwem znaczenia, jakie miało Duszpasterstwo Akademickie „Karmel” w życiu jego członków, jest fakt, iż wielu z nich po zakończeniu studiów akademickich nadal utrzymywało kontakt z duszpasterstwem: „Związani z DA «Karmel» spotykali się co roku w wakacje w Czernej na spotkaniu poszczególnych roczników”¹⁰³. W *Kronice* klasztoru zapisano, iż na pierwsze powakacyjne spotkanie duszpasterstwa 1 września 1999 r. przybyli „starzy weterani” – Ci, którzy ukończyli już studia. Zastanawiali się nad tym, co dalej czynić ze swoją formacją chrześcijańską”¹⁰⁴. 9 listopada 1999 roku Duszpasterstwo Akademickie zorganizowało spotkanie dla wszystkich dotychczasowych jej uczestników i duszpasterzy¹⁰⁵.

⁹⁹ Tamże, s. 557, 599, 633, 636; por. *Kronika Duszpasterstwa...*, s. nlb. [26].

¹⁰⁰ Tamże, s. 881.

¹⁰¹ *Kronika [klasztoru]...*, s. 691; por. Czwartek, 17 czerwca 1999, *Ostatni dzień pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Ojczyzny*, <http://mateusz.pl/jp99/pd/0617/> [dostęp: 16.09.2013].

¹⁰² K. JARKIEWICZ, *Duszpasterstwa Akademickie...*, s. 421.

¹⁰³ Podobnie absolwenci związani z WAJ-em, spotykali się na rekolekcjach, Mszach św., wyjazdach (por. tamże).

¹⁰⁴ *Kronika [klasztoru]...*, s. 794.

¹⁰⁵ Wzięło w nim udział około siedemdziesięciu byłych studentów. Spośród byłych duszpasterzy akademickich przyjechali między innymi o. Sławomir Chudzik, o. Anastazy Gęgotek, o. Stanisław Plewa. Program spotkania obejmował wspólną Mszę św., adorację Najświętszego Sakramentu, wysłuchanie referatu o. Karola Kraja oraz agapę (por. tamże, s. 829).

Renata i Bogusław Kapuścińscy, przynależący do DA „Karmel” w latach 80., zapisali w swych wspomnieniach z czasów akademickich: „Co było najważniejsze? Na pewno to, że mogliśmy zaczerpnąć coś z ducha Karmelu, ale też wspólnota, którą tworzyliśmy”¹⁰⁶.

PODSUMOWANIE

Duszpasterstwo Akademickie „Karmel” – podobnie jak inne krakowskie duszpasterstwa akademickie – stawiało sobie za zadanie prowadzenie całościowej formacji studentów. Głównym celem miało być pogłębianie życia religijnego studentów poprzez działalność duszpasterską polegającą na organizowaniu Mszy św. akademickich, nabożeństw okolicznościowych, wyjazdów pielgrzymkowych, rekolekcji, dni skupienia, przez rozmowy indywidualne ze studentami oraz cotygodniowe spotkania formacyjne.

Jednakże celem była także formacja intelektualna, kulturalna oraz społeczno-patriotyczna. Służyć temu miało organizowanie konferencji tematycznych, prowadzenie dyskusji i rozmów kształtujących krytyczne spojrzenie i wyrabiających własne opinie, osądy.

Wspólne przechodzenie etapów formacji religijnej i intelektualnej oraz wspólne przeżywanie wydarzeń o charakterze ogólnokościelnym i narodowym, które miały miejsce na początku lat 80. XX w., wpływały na zacieśnienie relacji między członkami Duszpasterstwa Akademickiego „Karmel”. Świadectwem tego były też spotkania absolwentów DA „Karmel”, organizowane nawet wiele lat po zakończeniu przez nich studiów.

Pomimo trwania w represyjnym systemie komunistycznym, Duszpasterstwo Akademickie starało się tworzyć przestrzeń wolności i wzajemnego zaufania. Tu studenci mogli wypowiadać swoje zdania, mogli kształtować swój system wartości oparty na wierze katolickiej, mogli uczyć się braterstwa, współpracy i zaufania. DA „Karmel” wyróżniało się spośród mozaiki krakowskich duszpasterstw akademickich przede wszystkim proponowanym studentom typem duchowości Karmelu Terezańskiego.

Niniejszy artykuł miał jedynie stanowić przyczynek i zachętę do dalszych bardziej szczegółowych badań nad znaczeniem i wpływem duszpasterstw akademickich w kształtowaniu postawy religijnej, jak również społecznej i patriotycznej wśród studentów.

¹⁰⁶ List Renaty i Bogusława Kapuścińskich.

Pragnę złożyć najserdeczniejsze podziękowania na ręce wszystkich duszpasterzy akademickich oraz osób tworzących wspólnotę Duszpasterstwa Akademickiego „Karmel” oraz z nim związanych. Szczególne podziękowania za podzielenie się swymi wspomnieniami, kieruję do o. Placyda Ogórka, o. Wacława Lecha, o. Andrzeja Ruszały, o. Andrzeja Szewczyka. Za cierpliwą pomoc w kompletowaniu materiałów dziękuję o. Jerzemu Zielińskiemu, o. Józefowi Kucharczykowi, o. Damianowi Sochackiemu, o. Andrzejowi Cekierze, o. Grzegorzowi Tymie, p. Ewelinie Miękus, a także wszystkim pracownikom archiwów. Za pomoc oraz cenne wskazówki i uwagi dziękuję opiekunowi naukowemu ks. prof. dr. hab. Jackowi Urbanowi.

RIASSUNTO

MARLENA SĘDLAK

*La storia della pastorale universitaria “Carmelo”
di Cracovia negli anni 1963–2003. Questioni scelte*

L'articolo intraprende le questioni più importanti riguardanti la pastorale universitaria “Carmelo” fondata nel 1963 presso il convento dei Carmelitani Scalzi di Cracovia, via Rakowicka 18. Inizialmente, l'impegno dei Religiosi a favore degli universitari non ebbe un carattere troppo formale. Si basava principalmente sulla cura pastorale, colloqui individuali, conferenze occasionali e un modesto supporto materiale degli studenti. Già negli anni cinquanta del secolo ventesimo P. Rudolf Warzecha OCD, oggi Servo di Dio, si dedicava molto ad aiutare gli universitari.

Lo scopo principale della pastorale universitaria “Carmelo” era l'approfondimento della formazione cristiana dei giovani studenti nello spirito carmelitano-teresiano, nonché il favorire la fratellanza e l'amicizia tra di loro. Ciò durante il tempo del regime comunista non era di poco conto. La pastorale abbracciava in modo particolare le riunioni ordinarie del gruppo, la celebrazione della S. Messa domenicale, l'organizzazione di ritiri spirituali della durata di alcuni giorni.

Le riunioni ordinarie del gruppo avvenivano regolarmente ogni settimana ed erano dedicate alla formazione permanente degli universitari. Dopo la preghiera comune e l'ascolto di una conferenza sul deposito della fede o sull'etica cristiana, si passava alla condivisione dei contenuti presentati e alla discussione. A volte, per l'esposizione di un tema veniva invitato un conferenziere particolare, specialista in una materia o una persona appartenente a un movimento religioso.

Gli universitari organizzavano durante l'anno anche alcune feste ricreative, danze popolari comprese, come pure alcuni viaggi in comune, specialmente in montagna.

Tutto questo contribuiva a fare sì che il più delle volte questi universitari mantenessero tra di loro vincoli d'amicizia. Vincoli di amicizia, incluso l'elemento religioso, che si conservavano anche dopo la fine degli studi.

Ks. ANDRZEJ KRASOWSKI

JOZUE – POMOCNIK MOJŻESZA I POSŁUSZNY WOJOWNIK PANA

„Dzielny na wojnie Jozue, syn Nuna,
Następca Mojżesza na urzędzie prorockim,
Stał się, stosownie do swego imienia,
Wielki przez to, że ocalił Jego wybranych,
Że wywarł pomstę na opornych wrogach,
By wprowadzić Izraela w jego dziedzictwo” (Syr 46, 1)¹.

Księga Jozuego², nazwana tak ze względu na głównego jej bohatera, ukazuje kolejne etapy podboju i zdobywania Ziemi Obiecanej, czyli wysłanie zwiadowców, przeprawę przez Jordan, zdobycie Jerycha, zajęcie Aj, podboje; podział kraju. W tych wszystkich wydarzeniach uczestniczy Jozue. Historia życia Jozuego niesie ze sobą ważne przesłanie. Autor natchniony, podobnie jak w historii innych wielkich postaci biblijnych, pokazuje poprzez ukazanie konkretnych wydarzeń, jak się kształtowała i jaka była postawa Jozuego wobec Boga. Biblia podaje, że Jozue był synem Nuna i na początku nazywał się Ozeasz. To Mojżesz nadał mu imię Jozue (por. Lb 13, 16). Historia Jozuego spleta się z historią Mojżesza i jest to bardzo ważny czas dla tego, kto będzie walczył i zdobywał Ziemię Obiecaną. Zanim jednak to się stanie, Jozue będzie pomocnikiem Mojżesza.

¹ Wszystkie cytaty tekstów biblijnych wzięte zostały z pierwszego w języku polskim wydania Biblii Jerozolimskiej (Poznań 2006).

² Najważniejsze tematy Księgi Jozuego takie, jak struktura, szczegółowa egzegeza oraz również wiele zagadnień literackich, historycznych i teologicznych zostały omówione w *Międzynarodowym komentarzu do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 433–453; *Encyklopedia biblijna*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 597–598.

Ciekawe, że właśnie tego tytułu używa Biblia najczęściej w stosunku do Jozuego (por. Wj 24, 13; 33, 11; Lb 11, 28). Jozue wchodzi na scenę historii jako człowiek młody, ale duchowo uformowany. On nie przeżywał poważnych kryzysów. Sposób, w jaki Bóg prowadził do siebie swoich wybranych, jest w przypadku Jozuego mniej widoczny³. Pojawiają się tutaj nowe elementy⁴. Pytać więc należy o to, co pozwala wyrazić przesłanie tej postaci. Zamiarem niniejszego opracowania jest spojrzenie na najważniejsze wydarzenia historii Jozuego, by to przesłanie ukazać w pełni.

1. NASTĘPCA MOJŻESZA

Jak rozpoczyna się historia Jozuego? Natchniony autor Księgi Wyjścia napisał:

„Amalekici przybyli, aby walczyć z Izraelitami w Refidim. Mojżesz powiedział wtedy do Jozuego: Wybierz sobie mężów i wyrusz z nimi do walki z Amalekitami. Ja jutro stanę na szczycie góry z łaską Bożą w ręku. Jozue spełnił polecenie Mojżesza i wyruszył do walki z Amalekitami. Mojżesz, Aaron i Chur wyszli na szczyt góry. Jak długo Mojżesz trzymał ręce podniesione do góry, Izrael miał przewagę. Gdy zaś ręce opuszczał, miał przewagę Amalekita. Gdy zdretniały Mojżeszowi ręce, wzięli kamień i położyli pod niego, i usiadł na nim. Aaron zaś i Chur podparli jego ręce, jeden z tej, a drugi z tamtej strony. W ten sposób aż do zachodu słońca były ręce jego stale wzniesione wysoko. I tak pokonał Jozue Amaleka i jego lud ostrzem miecza. Pan powiedział wtedy do Mojżesza: «Zapisz to na pamiątkę w księdze i przekaz to Jozuemu, że zgładzę zupełnie pamięć o Amalekicie pod niebem». Potem Mojżesz zbudował ołtarz, który nazwał «Jahwe-Nissi», gdyż mówił: «Ponieważ podniósł rękę na tron Pana, dlatego trwa wojna Pana z Amalekitą z pokolenia w pokolenie»” (Wj 17, 8–15).

Aby zrozumieć „czas Jozuego”, trzeba zobaczyć „czas Mojżesza”⁵. Mojżesz przyczynia się do fizycznego wyzwolenia z niewoli, ale okazuje się, że jest jesz-

³ Ukazują to wyraźnie dzieje życia wielkich postaci biblijnych takich, jak: Abraham, Jakub, Józef egipski czy Mojżesz. Śledząc poszczególne wydarzenia, które odnoszą się do każdej z tych osób, widać, w jaki sposób Bóg prowadził swoich wybranych do siebie, tzn. czynił z nich – poprzez konkretne wydarzenia – ludzi dojrzałych w wierze, opierających swoje życie wyłącznie na Bogu. Ten proces przebiegał latami, co również staje się wymownym dowodem na to, że wiara dojrzała jest łaską od Boga i że tylko On zna czas.

⁴ Por. S. WYPYCH, *Jozue*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” LXXV (2001), nr 3, s. 791.

⁵ Najważniejsze momenty historii Mojżesza oraz to, co można by określić mianem „czasu Mojżesza”: por. S. WYPYCH, *Mojżesz*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” LXXV (2001), nr 1, s. 239–255.

cze „niewola ducha”. Bo oto Izraelici chcą wracać do Egiptu, nie ufają Bogu, a przecież ludzie wewnętrznie zniewoleni nie mogą wejść do Ziemi Obiecanej. Właśnie dlatego Bóg pragnie ich uwolnić. Uwalnia ich fizycznie z niewoli egipskiej i robi wszystko, by wyzwolić ich ze zniewoleń ducha. Niestety zabiegi Boga są bezskuteczne i nic nie pomagają. Muszą więc umrzeć wszyscy ci, których Bóg wyprowadził z Egiptu. Musi umrzeć stary człowiek! Wypych pisze: „Życie duchowe nie polega na kosmetycznych zabiegach, które starego człowieka uczynią zdatnym do chwały Królestwa Bożego. Musi umrzeć stary człowiek, a dopiero z jego śmierci rodzi się nowe życie”⁶. To umieranie starego człowieka nie jest czymś przyjemnym i łatwym. Podobnie jak umieranie fizyczne, tak i umieranie człowieka duchowego – to swoiste przejście, jakże często połączone z wyrzeczeniem, trudem, walką i zmaganiem. Po ludzku – za trudne. Tu potrzebna jest pomoc i doświadczanie obecności Boga! Mojżesz należy do starego świata i dlatego on i inni umierają! Do Ziemi Obiecanej wejdą ludzie nowi, urodzeni na pustyni. Są to ludzie wolni, odważni, posłuszni i ufający Bogu. Taki właśnie jest Jozue – ufny i posłuszny Bogu! Jozue fizycznie należy do starego świata. Jednak może wypełnić misję, którą zleca mu Bóg, gdyż ma to, co do takiej misji jest najważniejsze – on ma nowego ducha!

Co albo „Kto” sprawia, że jest w nim ten „nowy duch”? Kraj, który dla Izraela jest Ziemią Obecną, zamieszkują potężne narody. Zwiadowcy izraelscy idą więc wy badać ten kraj. Wracając, przynoszą owoce z tych ziem, które świadczą o bogactwie i żyzności, lecz przynoszą także doświadczenie spotkania z silnym narodem. Zatem niektórzy zwiadowcy są pełni obaw i odradzają zdobywanie tych ziem. Jakże inną postawę mają Jozue i Kaleb:

„A Jozue, syn Nuna i Kaleb, syn Jefunnego, którzy należeli do badających kraj, rozdarli szaty i mówili do całej społeczności Izraelitów: «Kraj, który przeszliśmy celem zbadania go, jest wspaniałym krajem. Jeśli nam Pan sprzyja, to nas wprowadzi do tego kraju i da nam ten kraj, który prawdziwie opływa w mleko i miód. Tylko nie buntujcie się przeciwko Panu. Nie bójcie się też ludu tego kraju, gdyż ich pochłoniemy. Obrona od niego odstąpi, a z nami jest przecież Pan. Zatem nie bójcie się ich!»” (Lb 14, 6–9).

O czym więc mówi ten tekst? Oto Jozue wyraża niezachwiane przekonanie: „Pan nam sprzyja” (w. 8); „Pan jest z nami” (w. 9). Ten raport Jozuego i Kaleba wyraża ufność w potęgę Jahwe⁷. Jozue jest przekonany o potędze Boga, nie wątpi ani przez chwilę w Jego obecność i skuteczną pomoc. Do takiej postawy Bóg jednak przygotowywał Jozuego. Ten, który miał wprowadzić lud izraelski

⁶ S. WYPYCH, *Jozue*, s. 793.

⁷ Por. A. TRONINA, *Jozue-Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, „Verbum Vitae” 1 (2002), s. 43.

do Ziemi Obiecanej, nie mógł wątpić zwłaszcza w chwilach trudnych, w sytuacjach po ludzku beznadziejnych. Jozue miał być człowiekiem bez reszty ufającym Bogu i Jemu posłusznym: „Pan powiedział wtedy do Mojżesza: «Zapisz to na pamiątkę w księdze i przekaz to Jozuemu»” (Wj 17, 14). Co takiego ma przekazać Mojżesz Jozuemu? Najpierw, że z takim przeciwnikiem, jak Amalekita, nie wchodzi się w układy. Jozue zapisał także w sercu obraz Mojżesza i jego wzniezione ku niebu ręce. Do końca swoich dni Jozue pamiętał, od kogo zależy zwycięstwo i kto kieruje poczynaniami ludzi. Dlatego też zawsze żył on w bezpośredniej bliskości Boga: „A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem. Potem wracał Mojżesz do obozu, sługa zaś jego, Jozue, syn Nuna, młodzieniec, nie oddalał się z wnętrza namiotu” (Wj 33, 11). To jest źródło sił i ufności, które miał Jozue. On nie oddalał się od namiotu. On żył w ciągłej obecności Boga. Dlatego staje się zrozumiałe to, że w życiu Jozuego jest niezmiennie obecna postawa: Pan rzekł, a Jozue posłusznie wszystko wykonał (por. Joz 3, 7; 4, 2.15; 5, 2.15; 6, 2; 7, 10.16; 8, 1.18; 10, 8; 11, 6).

2. CAŁKOWICIE POŚLUSZNY

Ta postawa bezgranicznego posłuszeństwa Bogu rodziła się i dojrzewała. Jozue, ucząc się Boga, nie oddalał się od namiotu, którego wnętrze wypełnione było Bożą chwałą. I dlatego jego posłuszeństwo Bogu było pełne⁸. Gdy Jozue przygotowuje się do przeprawy przez Jordan, Bóg mówi: „Ty zaś dasz następujące polecenie kapłanom niosącym Arkę Przymierza: «Skoro dojdziecie do brzegu wód Jordanu, w Jordanie się zatrzymacie»” (Joz 3, 8). I Jozue czyni dokładnie to, co rozkazuje Bóg (por. Joz 3, 9–13). Gdy przeprawa przez Jordan dobiega końca, Bóg wydaje kolejne polecenie, które Jozue wypełnia posłusznie: „I rzekł Pan Jozuemu: «Rozkaż kapłanom niosącym Arkę Świadectwa, by wyszli z Jordanu». Wtedy Jozue polecił kapłanom: «Wyjdźcie z Jordanu»” (Joz 4, 15–17)⁹. Jozue okazuje Bogu pełne posłuszeństwo także wówczas, gdy przychodzi czas obrzezania Izraelitów. Oto Bóg mówi Jozuemu, by ten przygotował noże z krzemienia i dokonał ponownego obrzezania Izraelitów na pagórku Aralot. Jozue nie zmienia nic z nakazu Pana: noże są z krzemienia, a ponowne obrzezanie dokonuje na wskazanym pagórku. Spełnia więc dokładnie polecenia Boga (por.

⁸ Szeroki komentarz do tego tematu zawarty jest w *Międzynarodowym komentarzu...*, s. 440–442.

⁹ Jozue w tym wydarzeniu odgrywa taką samą rolę, jak Mojżesz podczas wyjścia z niewoli egipskiej. Przejście przez Jordan ma swoje paralele w obrazie przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone. W Biblii Jerozolimskiej w przypisie do wiersza 16 znajdujemy wyjaśnienie tego zdarzenia (por. BJ, s. 243).

Joz 5, 2–3)¹⁰. Gdy Bóg wysłał do Jozuego swojego Anioła, Jozue posłusznie wykonuje to, co jest mu polecone: „Na to rzekł wódz zastępów Pańskich do Jozuego: «Zdejmij obuwie z nóg twoich, albowiem miejsce, na którym stoisz, jest święte». I Jozue tak uczynił” (Joz 5, 15). Bóg wydaje polecenia Jozuemu także wtedy, gdy zbliża się czas zdobycia Jerycha¹¹. Jozue wykonuje posłusznie wszystko (por. Joz 6, 2–7). Kiedy Jozue jest zniechęcony i smutny po klęsce wojennej¹², pokornie wypełnia to, co mówi do niego Bóg: „I rzekł Pan do Jozuego: «Wstań! Dlaczego tak leżysz twarzą do ziemi? Izrael zgrzeszył: złamali przymierze, jakie z nimi zawarłem [...]». Jozue wstał [...]” (Joz 7, 10–11. 16). Gdy Bóg wydaje rozkaz, by Jozue wziął wszystkich swoich wojowników i ponownie uderzył na Aj, Jozue podnosi się wraz ze wszystkimi wojownikami i wyrusza przeciw Aj (por. Joz 8, 3). Tak samo Jozue w niczym nie zmienia słowa Bożego, gdy dochodzi do decydującej rozgrywki w bitwie: „Wtedy rzekł Pan do Jozuego: «Podnieś zakrzywiony nóż, który trzymasz w ręce, przeciw Aj, gdyż daję je w twoje ręce». I podniósł Jozue zakrzywiony nóż, który trzymał w ręce, przeciw miastu” (Joz 8, 18). Tak też będzie w dalszych bitwach (por. Joz 10, 8–9; 11, 6–8). Jakże klarowna postawa. Jozue zawsze tak czynił. Okazywał Bogu pełne posłuszeństwo¹³. Nie dopytywał, nie dialogował, nie przedstawiał swoich racji, nie interpretował po swojemu słów Boga, nie realizował swoich pomysłów. Pan rzekł – Jozue wykonał! Posłuszeństwo! Jozue nabył tej postawy, gdyż jako sługa Mojżesza nie oddalał się z wnętrza namiotu!

Lecz oto na Jozuego przychodzi próba posłuszeństwa. Zwiadowcy na rozkaz Boga badają Kanaan (por. Lb 13, 1–24). Jaki jest efekt? Kraj podobał się

¹⁰ Wydarzenie to, ze względu na charakter niniejszego artykułu jest tylko tutaj wspomniane. Szeroki opis tego epizodu biblijnego z ukazaniem przesłania perykopy Joz 5, 2–9 i omówieniem jej kontekstu zob. G. SZAMOCKI, *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5, 2–9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77 (2007), nr 3, s. 5–26.

¹¹ Historia zdobywania Jerycha jest połączona z postacią nierządniczy Rachab. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że Rachab ma ważne miejsce w historii zbawienia. Warto odnotować tylko trzy kwestie: przez to, że przyjmuje ona zwiadowców i ratuje im życie – stała się według Ojców Kościoła obrazem Kościoła, to znaczy, że została zbawiona dzięki wierze (por. Hbr 11, 31), a usprawiedliwiona przez swe uczynki (por. Jk 2, 25); dalej: w purpurowym sznurze, który uwiązała u okna, by tą drogą zwiadowcy mogli uciec, niektórzy Ojcowie Kościoła widzieli symbol krwi Chrystusa; wreszcie – co bardzo znamienne – Rachab-nierządnica jest także wśród czterech kobiet, które Jezus umieszcza w swym rodowodzie (por. Mt 1, 5). Na ten temat więcej zob. *Międzynarodowy komentarz...*, s. 437–438.

¹² W tym trudnym momencie Jozue modli się. Tę modlitwę Jozuego (Joz 7, 6–9) należy rozważać w zestawieniu z modlitwą Mojżesza. Widać tu wyraźnie różnicę. O ile Mojżesz wstawiał się za Izraelem, którego Bóg chciał odrzucić, by stworzyć nowy lud, to Jozue jest zniechęcony porażką, więc Bóg musi go pokrzepiać i podnosić na duchu. Podobną postawę Boga bardzo wyraźnie widać również w historii Eliasza (por. 1 Krl 19, 1–8) i historii Jeremiasza (por. Jr 15, 10–21; 20, 7–18).

¹³ To pełne posłuszeństwo łączy Jozue z postawą wierności Bogu (por. D. DZIADOSZ, *Boża i ludzka wierność. Teologiczny obraz zdobycia Kanaanu*, „Verbum Vitae” 11 (2007), s. 43–66).

wszystkim, którzy zostali wysłani, lecz oto prawie wszyscy zwątpili, że można go zdobyć. Lud, który stanął na ich drodze, wydawał się im silniejszy, dlatego zaczęli rozgłaszać złe wiadomości. Przekonywali, że to kraj olbrzymów, przy których oni wydawali się tak mali, jak szarańcza (por. Lb 13, 31–33). Postawa taka niesie za sobą poważne konsekwencje. Bóg, widząc ciągłe wahanie i niedowierzanie, a nawet szemranie swojego ludu, który tak szybko zapomniał o wielkich dziełach w historii wyjścia z niewoli egipskiej, postanowił, że ci, którzy z Egiptu wyszli, nie wejdą do kraju, który poprzysiągł dać Abrahamowi i jego potomstwu (por. Lb 32, 10–12). I tak się stanie. Jednak będzie wyjątek! Kaleb i Jozue, którzy wychodzili wraz z innymi z niewoli, wejdą do Ziemi Wolności. Oto, co znaczy posłuszeństwo wobec Boga – pełne posłuszeństwo! Jozue wiele się nauczył, widząc dramat zachwiania Mojżesza. Słuchał więc Boga we wszystkim i starał się taką samą postawę wpoić całemu ludowi¹⁴.

Jozue jest więc człowiekiem żyjącym w bliskości z Bogiem¹⁵. Okazuje się jednak, że to za mało, by stanąć na czele ludu Bożego i podjąć zadanie zdobycia Ziemi Obiecanej. Do takiej misji potrzebne jest powołanie! Potrzebne jest wezwanie Boga, Jego inicjatywa, z którą wychodzi On sam, by kruche naczynie ludzkiego życia napęłnić potrzebnymi łaskami. Dobry Bóg wyświadcza tę łaskę. Powołuje Jozuego do misji zdobycia i wprowadzenia Izraelitów do Ziemi Obiecanej. Opisy tego powołania można odnaleźć zarówno w Księdze Jozuego (1, 1–9), jak i Księdze Liczb (27, 18–23) i Księdze Powtórzonego Prawa (31, 7–8. 23). Gdy umiera Mojżesz, Bóg wypowiada słowo do Jozuego. To słowo Boga jest powołaniem. Tak jest zawsze. Na początku każdego powołania jest Bóg i Jego słowo. Bóg obwieszcza Jozuemu nie tylko to, co ma robić, lecz składa mu obietnicę. Jozue dowiaduje się, że ziemia, na której postawi swoją stopę, będzie jego własnością. Bóg składa też przyrzeczenie, że podobnie jak był z Mojżeszem, tak również nie opuści Jozuego. Zachęca wreszcie Jozuego, żeby był mężny i mocny. Jednak to wszystko mogło się urzeczywistnić musi być spełniony jeden warunek:

„[...] przestrzegając wypełniania całego Prawa, które nakazał ci Mojżesz, sługa mój. Nie odstępуй od niego ani w prawo, ani w lewo, aby się okazała twoja roztropność we wszystkich przedsięwzięciach. Niech ta księga Prawa

¹⁴ Jakie były konsekwencje niesłuchania głosu Boga, najlepiej widać w wydarzeniu z Gibeonitami. Dowiedziawszy się, co Bóg rozkazał Mojżeszowi, Gibeonici uciekają się do podstępu, by ratować swoje miasta. Dlaczego więc Izraelici uwierzyli, że przybysze są z daleka, choć to przecież byli ich sąsiedzi? Otóż dlatego, że nie rozoznawali tej sytuacji, pytając Boga: „Mężowie spróbowali ich zapasów podróжных, lecz wyroczni Pana nie pytali” (Joz 9, 14). Jednak to wydarzenie to piękny obraz ukazujący, że Bóg jest pełen łaskowości, jest ciągle otwarty, by przyjmować na swoje łono także tych, którzy są daleko (por. *Międzynarodowy komentarz...*, s. 443–444). W nawiązaniu do sceny drugiego rozmnożenia chleba por. J. KUDASIEWICZ, *Evangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 165.

¹⁵ Por. *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, red. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011, s. 323.

będzie zawsze na twych ustach; rozważaj ją w dzień i w nocy, abyś ściśle spełniał wszystko, co w niej jest napisane, bo tylko wtedy powiedzie ci się i okaże się twoja roztropność” (Joz 1, 7–8).

Na polecenie Boga Mojżesz¹⁶ udziela więc na Jozuemu własnego charyzmatu (por. Pwt 3, 28). Mojżesz już wie, że do Ziemi Obiecanej nie wejdzie, dlatego ma nie tylko namaścić Jozuego na wodza, lecz także dodać mu odwagi, która będzie mu potrzebna w walce (por. Pwt 1, 38). Wybór padł na człowieka pełnego „ducha mądrości” (Pwt 34, 9). Nie wchodząc w szczegółową analizę tych tekstów, trzeba podkreślić rzecz najważniejszą. W każdym powołaniu pierwszym i najważniejszym jego elementem jest: „Pan rzekł”. Tak będzie w przypadku powołania Abrahama i tak będzie z Mojżeszem. Ta inicjatywa Boga wołającego znajduje potwierdzenie także podczas Zwiastowania, gdy Bóg powołał Maryję do szczególnej misji bycia Matką Boga, a także wówczas, gdy Jezus powoływał swych uczniów. W powołaniu najpierw jest Bóg i Jego wołanie, Jego inicjatywa. Nie ma powołania, które człowiek wymyśliłby sobie sam lub mógł je zaplanować. To Bóg powołuje! Z powyższych tekstów wypływa jeszcze jedna bardzo ważna w powołaniu prawda. Bóg, który powołuje, również obdarowuje! Daje swym wybranym wszystko, co jest im potrzebne, by mogli wypełnić powierzona im misję i zadania.

3. WOJOWNIK

Kiedy patrzymy na postać Jozuego-wojownika, nasuwa się od razu pytanie, jak rozumieć to, co Biblia określa mianem „świętej wojny” (por. Syr 46, 3)¹⁷. Trzeba od razu podkreślić, że w tej wojennej kampanii nie Jozue odgrywa rolę najważniejszą, lecz Bóg. Dlaczego? Ponieważ to właśnie Bóg najpierw zdobywa tę ziemię, a potem daje ją w posiadanie swemu ludowi¹⁸. Znamienny jest

¹⁶ W opisie znajdującym się w Księdze Liczb to właśnie przez Mojżesza Bóg dokonuje powołania Jozuego: „Pan odpowiedział Mojżeszowi: „Weź Jozuego, syna Nuna, męża, w którym prawdziwie mieszka Duch, i włoż na niego swoje ręce. Następnie przywiedź go przed kapłana Eleazara i przed całą społeczność i ustanów go w ich obecności wodzem. Przenieś na niego część twojej godności, by cała społeczność Izraelitów była mu posłuszna. Winien się jednak stawić przed kapłanem Eleazarem, a ten będzie za niego pytał Pana przez losy urim. Tylko na jego rozkaz winni wyruszać i na jego rozkaz wracać, zarówno on, jak i wszyscy Izraelici i cała społeczność. Mojżesz wykonał wszystko, co mu nakazał Pan. Wezwał Jozuego i stawiał go przed kapłanem Eleazarem i przed całym zgromadzeniem. Następnie włożył na niego ręce i ustanowił go wodzem – stosownie do woli Pana oznajmionej przez Mojżesza” (Lb 27, 18–23).

¹⁷ Ponieważ ziemia, która ma być zdobytą, jest święta, zatem i wojna będzie święta (por. A. TRONINA, *Jozue-Jezus*, s. 44).

¹⁸ To zagadnienie szeroko omawia w swym artykule D. DZIADOSZ (por. tenże, *Boża i ludzka wierność*, s. 43–66).

tu obraz zdobywania Jerycha, a następnie miasta Aj. Jerycho jest miastem bardzo potężnym i nie do zdobycia. Jednak Izraelici zdobywają to miasto posłuszni nakazom Boga i stosując się do Jego słów. Natomiast nie są w stanie zdobyć miasta, które jest jak ruina i rumowisko. Tak bowiem tłumaczy się nazwę miasta Aj. Widać więc wyraźnie, kto naprawdę walczy i zdobywa posiadłości wrogów. Jak należy rozumieć zdobywanie przez Jozuego Ziemi Obiecanej? Z pomocą przychodzi św. Paweł Apostoł, który do gminy w Koryncie pisze: „Wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pocuczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10, 11). Z tego tekstu wynika, że zdobycie Ziemi Obiecanej i wyniszczenie wszystkich wrogów stanowi figurę i zapowiedź ostatecznego zwycięstwa nad szatanem. Historia walk Jozuego rzuca zatem światło na walkę i zmaganie z demonem i kształtowanie życia duchowego. Jakie są elementy tej walki? Miejsce Mojżesza, prawodawcy i charyzmatyka, zajmuje Jozue – wojownik. Oznacza to, że w walce ze złem trzeba być wojownikiem. Stawia to pod znakiem zapytania duchowość: módl się i zachowuj przykazania, a wszystko będzie dobrze. A więc łatwo i słodko – czy tak? Otóż dążenie do zbawienia i świętości jest czasem walki ze śmiertelnym wrogiem: „Bądźcie trzeźwi, czuwajcie, przeciwnik wasz diabeł jak lew ryczący krąży, szukając kogo pożreć. Mocni w wierze przeciwstawcie się jemu” (1 P 5, 8). Walki Jozuego są wojnami Pana! To Bóg decyduje, z jakim przeciwnikiem, w jaki sposób i kiedy walczyć. Ludzie jednak również walczą, co oznacza, że Bóg chce udziału człowieka. Z przesłania księgi Jozuego wynika, że w walce z demonem trzeba być solidarnym z innymi! Natchniony autor zapisał: „Wy jednak musicie wyruszyć uzbrojeni na czele swych braci, wszyscy zdolni do boju mężczyźni, i musicie im pomóc, aż Pan użyczy pokoju braciom waszym, jak i wam, i aż oni również posiadą ziemię, którą da im Pan, Bóg wasz. Wtedy możecie wrócić do kraju, który do was należy, i który dał wam Mojżesz, sługa Pana, po drugiej stronie Jordanu, ku wschodowi słońca” (Joz 1, 14b–15). Oto z woli Boga zwycięstwo nad narodami żyjącymi w Ziemi Obiecanej ma być dziełem całego ludu!

W „świętej wojnie”, którą prowadzi Jozue, ważny jest jeszcze jeden szczegół. Jozue zawsze niszczy wroga doszczętnie. Jozue jest posłuszny Bogu i nie wchodzi w kompromisy: „W ten sposób Jozue pobił cały kraj: wzgórza i Negeb, Szefelę i stoki górskie, i wszystkich ich królów. Nie pozostawił nikogo przy życiu i obłożył klątwą wszystko, co żyło, jak nakazał Pan, Bóg Izraela” (Joz 10, 40). W tych słowach zapowiedź tego, który mimo kuszenia przez diabła pokonał go, nie wchodząc z nim w żadne układy. Tak właśnie uczynił Jezus. Izrael jest ludem świętym. Bóg dąży więc do tego, by kraj, który ten naród ma posiadać, został całkowicie oczyszczony z obecności pogan. Lud święty bowiem jest ludem odizolowanym, jest szczególną własnością Boga (por. Pwt 7, 6). Taki naród ma się wystrzegać jakiegokolwiek kompromisu. Każdy kompromis może bowiem doprowadzić do niewierności Bogu. Takie były zamysły Boga, lecz lud był nie-

wierny. Raz jeszcze okazało się, że człowiek jest grzesznikiem. To wszystko nie działo się bez wiedzy i dopustu Bożego. Bóg jednak – wobec niewierności ludu i jego kompromisów – nie tylko nie wypędził narodów obcych z Ziemi Obiecanej, ale dozwolił, by w takich właśnie warunkach żył naród wybrany. Na taką próbę Bóg wystawił swój lud (por. Sdz 2, 20–23; 3, 2).

Wreszcie w swoim ostatnim przemówieniu Jozue raz jeszcze mówi o Bogu, który działał przez jego życie. Fragment ten opisuje wielkie zgromadzenie w Sychem, podczas którego Jozue odnawia przymierze z Bogiem (por. Joz 24, 1–15). Wzywa też lud do wierności Bogu: „Bójcie się więc Pana i służcie Mu ze szczerością i wiernością! Usuniecie bóstwa, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie Rzeki i w Egipcie, a służcie Panu!” (Joz 24, 14). Lud jednogłośnie odpowiada: „My również chcemy służyć Panu, bo On jest naszym Bogiem” (Joz 24, 18)¹⁹.

4. WNIOSKI

Z powyższych rozważań wynika jasno, że dopiero spojrzenie na całą historię Jozuego ukazaną w Biblii pozwala bardziej ją rozumieć i dostrzec najważniejsze przesłania.

1. Niewątpliwie Jozue jest figurą i zapowiedzią nadejścia Mesjasza w osobie Jezusa Chrystusa. Przedłużony dzień w czasach Jozuego – zatrzymanie słońca (por. Joz 10, 12–13) – zapowiada „Dzień”, który będzie trwał wiecznie, gdyż światłem tego „Dnia” będzie właśnie sam Jezus²⁰. Jednak najważniejszym przesłaniem, które Bóg przekazuje w osobie i historii Jozuego, jest wprowadzenie narodu wybranego do Ziemi Obiecanej. Jest więc Jozue figurą Jezusa, który wprowadza nowy Lud Boży do nieba²¹. Bóg, który prowadzi do nieba. Tej drogi do nieba człowiek nie pokonuje na wycucie. Światłem jest zawsze słowo Boże. Jozue prowadził Izraelitów do Ziemi Obiecanej. Czynił to mocą „nowego ducha”, powołania otrzymanego od Boga. Był w służbie Mojżesza od młodości jako jego pomocnik (por. Lb 11, 28). Staje się znakiem Jezusa Chrystusa prowadzącego swój lud do nieba. Tak zapisał św. Łukasz Ewangelista: „Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię, nadano Mu imię Jozue – Jezus – Zbawiciel, którym Je nazwał Anioł, zanim się poczęło w łonie [Matki]” (Łk 2, 21).

¹⁹ Przypomnijmy, że ten lud to nie tylko ci, którym Jozue przewodzi, ale także ci, którzy nie byli w Egipcie i nie doświadczyli osobiście cudu Wyjścia ani wydarzeń na Synaju. Przez przysięgę, którą składają Bogu na ręce Jozuego, stają się oni częścią ludu Boga (por. BJ, s. 266).

²⁰ Por. J. SALIJ, *O Jozuem, który słońce zatrzymał*, „W Drodze” 313 (1999), s. 108–109; S. GACEK, *Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Joz 10, 12–15*, „Studia Theologica Varsoviensia” 24 (1986), nr 2, s. 117–144.

²¹ Por. A. TRONINA, *Jozue-Jezus*, s. 41–56. Autor artykułu, ukazując Jozuego w tradycjach literackich Starego Testamentu i w literaturze „międzytestamentalnej”, szeroko interpretuje Jozuego jako figurę Zbawiciela.

Chrześcijanin prowadzony w wierze przez Boga poprzez wydarzenia życia ma również prowadzić do Boga innych!

2. Pan rzekł, a Jozue wszystko posłusznie wykonał. Taka postawa była możliwa, gdyż Jozue „nie oddalał się z wnętrza namiotu” (Wj 33, 11). Posłuszeństwo u Jozuego było pełne! On we wszystkim był posłuszny Bogu, bez najmniejszych kompromisów. Izraelici wchodzili w kompromisy z narodami pogańskimi, ale Jozue nigdy. To obraz przypominający, że nie ma i nigdy być nie może kompromisu ze złem i grzechem. Pełne posłuszeństwo Bogu, postawa możliwa w życiu ochrzczonych. Warunek jest zawsze jeden. To pokazuje historia Jozuego: nigdy nie opuszczać wnętrza namiotu. Być zawsze blisko Boga. Dziś ta bliskość wyraża się w obecności na Mszy świętej, lekturze słowa Bożego, adoracji Najświętszego Sakramentu, regularnej i szczerej spowiedzi oraz modlitwie – tej brewiarzowej, różańcowej, litanijnej, myślniej.

3. Jozue został również ukazany jako wojownik. Widział bowiem, czym skończyło się życie Mojżesza. Jozue bez reszty posłuszny Bogu prowadził święte wojny Pana. Mężnie i bez lęku. Biblia, ukazując tę postawę Jozuego, przypomina, że w walce ze złem trzeba być wojownikiem. Chrześcijaństwo należy do odważnych. Dziś słyszy się o duchowości, w której zachęca się do tego, by się modlić i zachowywać przykazania, a wszystko będzie dobrze i spokojnie. Wydaje się, że trudno byłoby znaleźć potwierdzenie takiej postawy w Biblii. Trzeba się modlić i trzeba zachowywać przykazania. Trzeba być jednak w tym wszystkim wojownikiem. Modlitwa bowiem to wojowanie. Zachowywanie przykazań to wojowanie. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie stawić czoła temu potężnemu wrogowi, który „krąży, szukając kogo pożreć”. Na tę bitwę potrzebny jest oręż. Aby stanąć w szranki z takim przeciwnikiem, trzeba być potężnym dzięki mocy Bogiem.

4. Wreszcie przesłanie, które jak najpiękniejsza perła zostało umieszczone w historii Jozuego: „Niech ta księga Prawa będzie zawsze na twych ustach; rozważaj ją w dzień i w nocy, abyś ściśle spełniał wszystko, co w niej jest napisane, bo tylko wtedy powiedzie ci się i okaże się twoja roztropność” (Joz 1, 7–8). Pismo Święte – słowa Boga, święta Księga – ma być obecna w życiu wierzącego tak intensywnie, by można było powiedzieć: Biblio, ojczyzno moja...

RIASSUNTO

ANDRZEJ KRASOWSKI

Giosuè – assistente di Mosè e guerriero obbediente del Signore

La storia di Giosuè s'inserisce nel processo della conquista della Terra Promessa da parte del Popolo eletto d'Israele. La sua figura offre un messaggio eloquente nei confronti dei credenti di ogni epoca. L'articolo qui segnalato passa in rassegna le più importanti vicende della vita di Giosuè con l'intento di coglierne il messaggio spirituale valido anche per i cristiani d'oggi. L'autore presenta Giosuè nel suo ruolo prima di assistente e poi di successore di Mosè con l'incarico di guidare il Popolo d'Israele attraverso il deserto sottolineandone la totale obbedienza a Dio e l'incrollabile forza d'animo. Rileva inoltre che è proprio la totale obbedienza a Dio ad assicurargli le molteplici vittorie contro i nemici, in quanto questo genere di obbedienza a Dio da parte dell'uomo fa sì che nell'opera umana s'inserisca Dio stesso in veste di Dio Onnipotente. La figura di Giosuè diventa così anche figura profetica e tipo del Messia, servo obbediente di Dio, che libererà il Popolo di Dio dal dominio del demonio e lo introdurrà nella patria celeste. Da parte loro, i cristiani sono invitati, nel loro agire, a incamminarsi sulla strada di un'obbedienza radicale e senza compromessi. Vale a dire, a riempirsi di Dio e della sua potenza, nonché a intraprendere coraggiosamente la lotta spirituale contro il male presente nella propria vita.

Grzegorz Firszt OCD

NOTY O AUTORACH

SECUNDINO CASTRO SÁNCHEZ

Karmelita bosy; emerytowany wykładowca egzegezy Pisma Świętego i teologii duchowości na Papieskim Uniwersytecie Comillas w Madrycie oraz wieloletni były redaktor naczelny czasopisma „Revista de Espiritualidad”; wykładowca Międzynarodowego Centrum Terezańsko-Sanjuanistycznego w Awili. Poczynając od pracy doktorskiej poświęconej chrystologii terezańskiej i studiów specjalistycznych w Instytucie Biblijnym w Rzymie, jego badania naukowe skoncentrowały się wokół Osoby Jezusa w ujęciu mistyki św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża, a także Ewangelii odczytywanej w kontekście procesów egzegetycznych, jednak bez pomijania wymiaru egzystencjalnego. Owocem tych prac, oprócz licznych artykułów, są książki: *Cristología teresiana*; *Ser cristiano según Santa Teresa*; *Hacia Dios con San Juan de la Cruz* (wersja polska pod tytułem: *Naśladowanie Chrystusa. Droga do zjednoczenia z Bogiem w nauczaniu św. Jana od Krzyża*, Kraków 2013); *Cristo, vida del hombre*; *Evangelio de Juan, comprensión exegético-existencial*, *El sorprendente Jesús de Marcos, el evangelio de Marcos por dentro*; *El fulgor de la palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*; *El camino de lo inefable* oraz, we współpracy z Manuelem Diego Sánchezem, *Cuentas de consciencia. La otra autobiografía. Santa Teresa de Jesús. Texto crítico e comentario*.

LUIS JAVIER FERNÁNDEZ FRONTELA

Karmelita bosy; licencjusz teologii Papieskiego Uniwersytetu w Salamance, a także historii na Uniwersytecie w Valladolid; przez 15 lat wykładowca średniowiecznej historii Kościoła w Instytucie Teologicznym św. Szczepana w Salamance, a przez 21 lat redaktor naczelny czasopisma „Teresa de Jesús” popularyzującego doktrynę Mistyczki z Awili. Aktualnie jest dyrektorem półrocznika „Estudios Josefinos” wydawanego w Valladolid i członkiem Rady Redakcji „Revista de Espiritualidad”. W dorobku ma liczne artykuły zakresu historii duchowości i pobożności ludowej.

ANDRZEJ KRASOWSKI

Kapłan diecezjalny; doktor teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (2002), wikariusz biskupi ds. instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego Archidiecezji Lubelskiej, proboszcz parafii Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła, w Świdniku. Jest autorem dwuczęściowej książki zatytułowanej *Biblio, ojczyzno moja...*; część 1: *Abraham, Jakub, Rachela, Józef Egipski* (Warszawa 2012), część 2: *Mojżesz, Jozue, Gedeon, Samson* (Warszawa 2013), a także licznych homilii opublikowanych na łamach „Współczesnej Ambony”.

VARGHESE MALIAKKAL

Karmelita bosy; doktor filozofii Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie (2003); sekretarz i wykładowca Papieskiego Uniwersytetu św. Urbana w Rzymie; wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego „Teresianum” w tymże mieście; autor książki *Edith Stein. Self and Beyond. Self-transcendence Through Relation* (2010), a także wielu artykułów z dziedziny filozofii oraz filozoficznej analizy duchowości.

EMILIO JOSÉ MARTÍNEZ GONZÁLEZ

Karmelita bosy; doktor teologii Papieskiego Uniwersytetu Comillas w Madrycie (2006); wicegenerał Zakonu Karmelitów Bosych, przewodniczący Centralnej Komisji Zakonu Karmelitów Bosych ds. Jubileuszu 500-lecia Narodzin Świętej Teresy od Jezusa (2015); autor książek: *La Ternura es el rostro de Dios: Teresa de Lisieux* (Madrid 1997), *Gandhi: experiencia de Dios y exigencia ética. Una apelación a la moral cristiana* (Bilbao 1999), *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía* (Madrid 2006), a także wielu artykułów z zakresu duchowości, teologii moralnej i dialogu międzyreligijnego.

MARLENA SĘDŁAK

Historyk i archiwista, doktorantka na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (2007–2012: studia magisterskie na kierunku historia, specjalności historia Kościoła; 2010–2011: Studium Archiwistyczno-Bibliotekoznawcze; 2011–2012: Studium Pedagogiczne na UPJP2). Członek Koła Naukowego Doktorantów Wydziału Historii i Dziedzictwa Kulturowego UPJP2, Koła Naukowego Historyków Studentów UPJP2, Koła Naukowego Archeologów Chrześcijańskich im. św. Cesarzowej

Heleny. Zainteresowania badawcze skupiają się wokół zagadnień historii Kościoła w XIX wieku na ziemiach polskich oraz metodologii badań historycznych.

ARKADIUSZ SMAGACZ

Karmelita bosy; doktor teologii w zakresie historii Kościoła Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (2008); wykładowca historii duchowości na Papieskim Wydziale Teologicznym Teresianum w Rzymie, wicebibliotekarz Teresianum, członek komitetu redakcyjnego wydawanego przez Instytut Teologii Duchowości KUL czasopisma naukowego „Spiritualitas”; autor książki *Karmelici bosi w Lublinie w latach 1610–1864* (Lublin 2012), współredaktor trzech pozycji książkowych oraz autor artykułów i haseł encyklopedycznych z zakresu historii, historiografii, biografistyki i duchowości.

LESZEK WIANOWSKI

Żonaty; doktor w zakresie technologii chemicznej Politechniki Krakowskiej (1998), licencjusz teologii duchowości Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (2012); adiunkt w Uniwersytecie Technologiczno-Humanistycznym im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu, wiceprezes Klubu Inteligencji Katolickiej im. Kard. S. Wyszyńskiego w Radomiu, wiceprzewodniczący Działu Biblijnego Diecezji Radomskiej im. Jana Pawła II, wiceprzewodniczący Komisji ds. Świeckich Synodu Diecezji Radomskiej.

SŁAWOMIR ZALEWSKI

Kapłan diecezjalny; doktor teologii duchowości Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1997), wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku, odpowiedzialny za formację księży Diecezji Płockiej; autor książki *Walka z osobowym złem. Studium o posłudze egzorcyzmowania w Kościele Katolickim* (Płock 2013) oraz artykułów z zakresu teologii duchowości, a także współautor książki *Elementy destrukcyjne w „Biblii Szatana” Antona Szandora LaVeya* (Płock 2014).

MARIAN ZAWADA

Karmelita bosy; magister ekonomii Akademii Ekonomicznej w Katowicach (1981), doktor habilitowany teologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II (2011); przeor klasztoru Karmelitów Bosych w Krakowie-Śródmieściu, wykładowca Karmelitańskiego Instytutu Duchowości oraz dyrektor Centrum Kultury

Duchowej „Communio Crucis” im. św. Edyty Stein w Krakowie; redaktor serii wydawniczej „Źródła karmelitańskie” związanej z Karmelitańskim Instytutem Duchowości w Krakowie, autor ponad dwustu pięćdziesięciu artykułów oraz blisko czterdziestu książek, z których ostatnio opublikował: *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym* (Kraków 2011), *Pragnienie. Wysokość architektury duchowej* (Kraków 2012), *Rodzina a Trójca Święta. Powrót do Boskiego źródła* (Poznań 2012), *Duchowość waleczna* (Kraków 2014), *Duchowość Piękna* (Poznań 2014) oraz, we współpracy z innymi autorami, *Powiew Boga. Medytacja chrześcijańska w tradycji benedyktyńskiej, karmelitańskiej i ignacjańskiej* (Tyniec 2014).

ZAWARTOŚĆ

Od Redakcji

Wykaz skrótów

Emilio J. Martínez González OCD, Luis J. Fernández Frontela OCD

Duchowa wartość terezańskiego pięćsetlecia

Secundino Castro Sánchez OCD, *Wymiar apostołski mistyki terezańskiej*

Marian Zawada OCD, *Próba osadzenia pragnienia Boga w kontekście nadziei nadprzyrodzonej*

Varghese Maliakkal OCD, *Duchowość karmelitańska we współczesnym świecie*

Arkadiusz Smagacz OCD, *Nieustający dialog oblubieńczy pomiędzy Bogiem a człowiekiem jako element konstytutywny duchowości chrześcijańskiej w świetle konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym Dei Verbum Soboru Watykańskiego II*

Ks. Sławomir Zalewski, *Istnienie i natura osobowego zła w doktrynie św. Jana od Krzyża*

Leszek Wianowski, *Teologia i duchowość rad ewangelicznych w ujęciu o. Cherubina Pikonia OCD*

Marlena Sędlak, *Historia krakowskiego Duszpasterstwa Akademickiego „Karmel” w latach 1963-2003. Wybrane zagadnienia*

Ks. Andrzej Krasowski, *Jozue – pomocnik Mojżesza i posłuszny wojownik Pana*

Noty o autorach

CONTENTS

From the Editor

Abbreviations

Emilio J. Martínez González OCD, Luis J. Fernández Frontela OCD,
The spiritual values of the V Teresian Centenary

Secundino Castro Sánchez OCD, *The apostolic dimension of Teresian mysticism*

Marian Zawada OCD, *An attempt to locate the theme of the desire for God
in the context of supernatural hope*

Varghese Maliakkal OCD, *Carmelite Spirituality in the contemporary world*

Arkadiusz Smagacz OCD, *The ongoing spousal dialogue between God and man
as a constituent element of Christian spirituality, in the light of the Constitution
“Dei Verbum” of the Second Vatican Council*

Sławomir Zalewski, *The existence and the nature of personal evil in the teaching
of St John of the Cross*

Leszek Wianowski, *The theology and the spirituality of the evangelical counsels
according to P. Cherubin Pikoń OCD*

Marlena Sędlak, *The history of the university pastoral initiative “Carmel”
in Cracow in the years 1963–2003. Select questions*

Andrzej Krasowski, *Joshua: Moses’ helper and the Lord’s obedient warrior*

About the authors

CONTENUTO

Dalla Redazione

Sigle

Emilio J. Martínez González OCD, Luis J. Fernández Frontela OCD, *Valore spirituale del V centenario teresiano*

Secundino Castro Sánchez OCD, *Dimensione apostolica della mistica teresiana*

Marian Zawada OCD, *Tentativo di inserire il tema riguardante il desiderio di Dio nel contesto della speranza soprannaturale*

Varghese Maliakkal OCD, *La spiritualità carmelitana di fronte al mondo contemporaneo*

Arkadiusz Smagacz OCD, *L'incessante dialogo sponsale tra Dio e l'uomo come elemento costituente della spiritualità cristiana alla luce della costituzione "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II*

Sławomir Zalewski, *L'esistenza e la natura del male personale nella dottrina di san Giovanni della Croce*

Leszek Wianowski, *Teologia e spiritualità dei consigli evangelici in termini di P. Cherubin Pikoń OCD*

Marlena Sędlak, *La storia della pastorale universitaria "Carmelo" di Cracovia negli anni 1963-2003. Questioni scelte*

Andrzej Krasowski, *Giosuè – assistente di Mosè e guerriero obbediente del Signore*

Note sugli autori



KARMELITAŃSKI INSTYTUT DUCHOWOŚCI

Instytut mieści się w Krakowie przy ul. Rakowickiej 18a. Jest stowarzyszony z Papieskim Wydziałem Teologicznym Teresianum w Rzymie i współpracuje z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

STUDIUM DUCHOWOŚCI

Oferuje dwuletni cykl wykładów z teologii duchowości. Mogą w nich uczestniczyć zarówno osoby świeckie, zakonne, jak i duchowne. Udział w zajęciach jest bezpłatny.

OŚRODEK KONSULTACYJNO-FORMACYJNY

Ośrodek służy pomocą praktyczną, udzielając indywidualnych konsultacji psychologicznych oraz pomagając w formacji do głębszego życia wiarą. Wsparcie mogą tu znaleźć młodzi zainteresowani życiem konsekrowanym, osoby konsekrowane, osoby duchowne, a także osoby świeckie zaangażowane w życie Kościoła.

FORMACJA DO ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Cykl ten obejmuje wykłady o tematyce formacyjnej dla wszystkich zainteresowanych, a szczególnie dla osób konsekrowanych. Program jest zmienny, ustalany na bieżąco. Zajęcia odbywają się w drugim semestrze roku akademickiego. Udział jest bezpłatny.

Studenci Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mogą uczęszczać na wybrane przez siebie wykłady w Karmelitańskim Instytucie Duchowości z możliwością zaliczenia ich jako monograficzne.

Więcej informacji na temat Karmelitańskiego Instytutu Duchowości można znaleźć na stronie internetowej: www.kid.edu.pl