

SIOSTRY W PRAKTYKOWANIU WIERNOŚCI: DOROTHY DAY I ŚW. TERESA Z LISIEUX

Zastanawiałam się, co ta nowa święta ma do zaoferowania, żyjąca jak my, w czasie rewolucji obejmującej cały świat, kiedy (...) ludzie na świecie stawali na wysokości zadania uczynienia świata dla nich lepszym.

Dorothy Day

Dorothy Day zamknęła *Chleby i ryby*, swoje świadectwo z 1963 roku o ruchu apostołskim, który współzałożyła, obrazem ukazującym stan typowego domu gościnnego *Katolickiego Robotnika* pod koniec dnia: „Według mnie, to najcięższa godzina – godzina wieczorna. Pojawia się potrzeba dyskryminowania, potrzeba używania zdrowego rozsądku, problem ze staraniem się, by podążać za Ewangelią i «dać temu, który prosi». Co ze zdrowymi, którzy mają przewagę? Jak spotkać tych, którzy piją i mają wszystko, ale wyczerpali cierpliwość ludzi starających się wybaczyć siedemdziesiąt siedem razy? Najprościej jest, gdy rozdamy wszystko, co mieliśmy i możemy już tylko powiedzieć, że «nie mamy już pieniędzy».

(...) Gdy odmawiamy *Confiteor*, odnoszę wrażenie, że my także zawiniliśmy siedemdziesiąt siedem razy (...) Absolucja daje nam łatwość kontynuowania modlitwy Psalmami. Na dziś wieczór jest Psalm 15, który dotyka mojego serca:

Stawiam Pana zawsze przede mną;
z Nim po mojej prawicy nie będę niepokojony.
Dlatego moje serce się cieszy, a dusza raduje;
także moje ciało trwa w ufności;
bo nie opuścisz mojej duszy do dolnego świata,
ani Twój wierny dozna uszczerbku.

(...) Maria, która jest protestantką, wie, że praca jest także modlitwą. W ciągu dnia przemierzyła ulice miasta, wybierając gazety z narożnych koszów na śmieci, żeby przynieść je do nas – to jej wkład w pracę

z papierem. Teraz śpiew się zakończył. Maria bierze miotłę i zaczyna zmiatać. Przygotowanie pokoju na następny dzień to dziś jej ostatnie zajęcie. Zawsze jest ostatnia do wyjścia. Kiedy jej praca jest skończona, przystaje przy drzwiach i rozglądając się wokół z satysfakcją wychodzi”¹

Przywołałem ten fragment w takiej długości, ponieważ z wielkim realizmem ujmuje on trzy różne elementy duchowości Dorothy Day i misji Kościoła: posługę ubogim, czujną modlitwę i codzienną pracę. Żaden z nich nie unika próby. Dorothy może dać ubogim jedynie to, co sama otrzymała. Może się modlić do wszechmogącego Boga tylko jeśli doznała rozgrzeszenia w swym delikatnym sercu. Jej współpracownica, lakonicznie nazwana Marią, może czerpać z pracy satysfakcję, o ile wcześniej pokój został opróżniony, a podłoga zamieciona. Przemawia wyraźnie decyzja Doroty, by pozostawić ostatnie słowo *opus Dei* Marii. Kryje się tam również jakże delikatna sugestia, iż biblijna zasada, że kontemplacyjne życie Marii stoi wyżej od codziennego trudu Marty, może wymagać rewizji. Co ważniejsze, Dorothy rzuca światło na głębszy, duchowy wymiar rytuału Marii. Praca w samotności, w której autorstwo jej pracy pozostaje anonimowe; ci, którzy przyjdą nazajutrz, niekoniecznie będą wiedzieć, kto posprzątał pokój. Chociaż praca Marii nie wymaga specjalnego przygotowania, ma odpowiednią godność. Maria czuje dumę ze swojego wkładu w sprawy domu gościnnego, bo „wie, że praca jest także modlitwą” Wszystkie te trzy aktywności – prosta otwartość, by służyć tym, którzy najbardziej potrzebują, śpiewanie Psalmów i codzienna praca – są zawarte w tym, co św. Teresa z Lisieux nazywała Małą Drogą wypełniania osobistego powołania do świętości.

W niniejszym tekście zbadam oddanie Dorothy Day Małej Drodze. W codziennej pracy ludzi podobnych do Marii Dorothy widziała model świętości, która nie jest otaczana czcią, ale jest osiągalna absolutnie dla każdego. Dorothy uważała, że podążanie w ten cichy sposób za wezwaniem do świętości jest właściwą odpowiedzią na problemy społeczne i osobiste, z którymi się mierzyła na co dzień: „Widzę wokół mnie grzech, cierpienie i niewypowiedzianą nędzę. Z każdej strony jest niedola, materializm, degradacja, brzydota. Czasem jedynym, co widzę, jest grzech. Problem jest gigantyczny. Na całym świecie panują bezdomność, głód, strach, wojna i groźba wojny. Żyjemy w czasach gigantycznego zła. Myślenie o przeciwstawieniu się mu w inny sposób

¹ Dorothy Day, *Loaves and Fishes*, New York 1963, s. 214-215.

niż świętość jest beznadziejne. Myślenie o przewycięzeniu takiego zła wyłącznie przy pomocy materialnego wsparcia, uśmierzenia bólu, zmian porządku społecznego – wszystko to całkowicie beznadziejne”².

Dorothy chciała zedrzeć z popularnego wizerunku katolickich świętych maskę zasuszonej pobożności. Była ponadto przekonana, że umieszczona w centrum codziennego życia odpowiedź na powołanie do świętości jest jedyną drogą do stawienia rozplenionej na świecie niesprawiedliwości czoła bez nakręcania spirali przemocy i rozpacz, tak widocznej na świecie³

Według częstych wyznań Dorothy, ćwiczyła się ona w Małej Drodze czytając pisma św. Teresy z Lisieux. Żeby była jasność: „mała Teresa” nie była jedyną świętą postacią, która wpłynęła na Dorothy. Święty Franciszek z Asyżu, św. Teresa z Avila („Teresa wielka”), św. Katarzyna ze Sieny, Juliana z Norwich, Mahatma Gandhi, Thomas Verner Moore i – rzecz jasna – Peter Maurin – to tylko niektórzy spośród świętych kobiet i mężczyzn, którzy na nią oddziaływali. W oddaniu Dorothy Teresce wyjątkowa jest nie tylko szczególna pozycja tej świętej w życiu Dorothy, ale także to, że na pierwszym egzaminie z pism Tereski Dorothy określiła je jako „pierwszorzędną papkę” i znieważenie kobiecej inteligencji⁴. Powstaje zatem pytanie: Dlaczego Dorothy, na wskroś Amerykanka, dawna feministka, była komunistka, a przez całe życie aktywna pacyfistka, przyjmuje za ulubioną świętą osobę stanowiącą na pierwszy rzut oka wzór burżuazyjnej młodości ze schyłku XIX stulecia?⁵

Artykuł niniejszy jest podzielony na cztery części. Pierwsza się przygląda, jak Dorothy stopniowo przekonuje się do znaczenia Teresy jako świętej właściwiej dla współczesnego świata. Druga część odwołuje

² Przywołane bez cytowania w: William D. Miller, *Dorothy Day: A Biography*, San Francisco 1982, s. 431.

³ W doskonałym artykule, który ukazał się w hustońskim *Katolickim Robotniku*, Jim Allaire odkrył w niepublikowanych notatkach Dorothy Day podobne twierdzenie z listopada 1951 roku: „Sama tylko świętość może stawić czoła dzisiejszemu kryzysowi. Nic poza nią nie ma znaczenia. Można nakarmić ubogich, udzielić schronienia bezdomnym, pocieszyć strapionych, ale jeśli nie ma się miłosierdzia, Bożej miłości, świętości, to wszystko na nic”. J. Allaire, *Thérèse of Lisieux inspired Dorothy Day*, *Huston Catholic Worker*, May-June 1996, s. 6. Por. F. Chr. Bauerschmidt, *The Politics of the Little Way: Dorothy Day Reads Thérèse of Lisieux*, w: *American Catholic Traditions: Resources for Renewal*, red. Sandra Yocum Mize, Maryknoll, N.Y. 1997, s. 77-95.

⁴ Dorothy Day, *Thérèse*, Springfield, IL 1979, VIII.

⁵ Daniel Berrigan pisze w swoim wstępie do książki Dorothy *Długa samotność*, że Dorothy była „Amerykanką, pochodziła z amerykańskiej rodziny: była dotykem – nie więcej – Eugene O’Neilla albo Arthura Millera” Dorothy Day, *The Long Loneliness*, San Francisco 1981, s. VIII.

się do biografii *Thérèse* (1960), napisanej przez Dorothy, a szczególnie do zainteresowania, które Dorothy poświęciła rodzinnemu kontekstowi duchowej formacji Teresy. Część trzecia dociera do serca dokonanej przez Dorothy interpretacji duchowości Teresy, przy czym skupia się na tematach oblubieńczego zjednoczenia i dzieciństwa duchowego. Czwarta część docieka dokładnego znaczenia miłości, wyrażanego w powołaniu Teresy (i Dorothy) do świętości. Każda z tych części ma za zadanie naświetlić z innej perspektywy odpowiedź na pytanie: „Dlaczego Teresa?”, a także ukazać, co łączyło obie te kobiety w wymiarze ich duchowości i misji w społeczeństwie i Kościele.

I. Droga Dorothy Day do Małej Drogi

Duchowa nić, która łączy powołanie Dorothy Day ze św. Teresą z Lisieux, wysnuwa się już z przedzy samego zapisanego słowa. Obie te kobiety pasjonowały się pisarstwem. Poświęcały się pisaniu dla dobra poszukujących Boga, nie zmniejszając w żaden sposób swojego oddania Bogu w żywych słowach relacji osobowych. *Dzieje duszy* Teresy, jej listy i poezja, korespondują ze zgraniem po-konwersyjnej twórczości literackiej Dorothy Day z bezpośrednim doświadczeniem (Boga i bliźniego) i realizmem, w którym dostrzegalne są ludzkie słabości i sam grzech. Któregoś razu Dorothy opisała siebie jako „czystą i prostą żurnalistkę i pamiętnikarkę”⁶ Bezpośrednio przed swoją konwersją mówi o marzeniu, by napisać powieść poświęconą konfliktowi „między religią, świeckością i komunizmem, uzupełnioną jakimś bohaterem i bohaterką, i wieloma fascynującymi postaciami”⁷ W powieści tej oddałaby własne zmagania i marzenia o miłości, i byłaby bardzo szczęśliwa pisząc ją. W późniejszym okresie życia powiedziała o konflikcie pomiędzy pragnieniem pisania o własnych przeżyciach a „wstrząsająco bolesnym zadaniem” poświęcenia się chorym, głodnym i cierpiącym⁸ Dorothy była aż nadto świadoma pokusy narcyzmu, dotykającej współczesnych pisarzy.

Pisząc z własnego doświadczenia, obie te kobiety były świadome przyjmowania stylu konfesyjnego. Zauważały, że „pisanie książki jest

⁶ *The Long Loneliness*, dz. cyt., s. 160.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 11. Por. William D. Miller, *Dorothy Day*, dz. cyt., s. 431: „Kiedy, o kiedy jest czas na pisanie? Tę sztukę ludzkich kontaktów. Dyscyplinę pisania, pracy. To zostanie zrobione”

trudne, ponieważ «rozdajesz siebie samego»⁹ Ich pisma nie są tylko publicznym sprawozdaniem z transakcji przeprowadzonych z Bogiem, ale szczególnego rodzaju duchowym ćwiczeniem. O św. Teresie z Avila powiedziano, że została wciągnięta w pisanie o swoich przeżyciach mistycznych po części przez niepokojącą potrzebę przełożenia niewysłowionej mowy Boga na „niesforną rzeczywistość codziennego świata”¹⁰ Przekazywanie doświadczenia Bożej miłości i jej skutków dla czyjegoś życia nie zmniejsza ostrości przeżywanych doświadczeń¹¹ Pomimo intensywności manifestacji swego poświęcenia, Teresa z Avila była świadoma, jak marnie może opisać miłość Chrystusa do ludzkości. Potrzeba duchowego realisty, by pisać o tym doświadczeniu, pozostaje niezaspokojona, dokąd nie zmierzy się z prawdopodobieństwem, że wielu będzie twierdziło, iż opisana rzeczywistość „może być jedynie przejawem neurozy, wymyśloną iluzją o idealnym istnieniu, które z własnej winy stłamsiła albo straciła”¹². Dorothy i Teresa z Lisieux zmierzyły się również z tą pisarską przeszkodą. Nie przywoływały teologii lęku tak często, jak Teresa z Avila; obie postrzegały jednak zapisane przez siebie słowa jako bardzo słabe ale potrzebne odpowiedzi na obecność i mądrość Boga w ich życiu.

Dorothy Day czuła z początku odrazę do pism Teresy. Przywołuje historię związaną z otrzymaniem w 1928 roku kopii *Dziejów duszy* od augustiańskiego księdza, który przygotowywał ją do bierzmowania¹³ Opowiada, że zobowiązała się wówczas spowiednikowi do przeczytania tej książki: „...i znalazłam ją bezbarwną, monotonna, właściwie zbyt nieznaczną, bym zwróciła na nią uwagę. Co to za święta, która czuła, że praktykuje heroiczne miłosierdzie jedząc to, co postawiono przed nią, biorąc lekarstwa, znosząc zimno i gorąco, ograniczenia, znosząc społeczność miernych dusz, postępując ściśle według zasad zgromadzenia sióstr karmelitanek, do którego wstąpiła mając piętnaście lat? Chluśnięcie brudną wodą przez nieuważną siostrę będącą obok w pralni było wspomniane jako «umartwienie», a przecież rdzeń słowotwórczy oznacza tu śmierć, a ja czytałam w codziennym mszaliku o świętych

⁹ *The Long Loneliness*, dz. cyt., s. 10.

¹⁰ Terrance G. Walsh SI, *Writing Anxiety in Teresa's Interior Castle*, Theological Studies 56 (June 1955), 273 (251-275).

¹¹ Dorothy mówi o Teresce: „jako realistka dobrze wiedziała, że cierpienie ciała i duszy, ani dumne ani wyniosłe, ale nikczemne i okrutne, jest odbiciem ciemności piekła” (*Thérèse*, s. 161).

¹² Terrance G. Walsh, *Writing Anxiety...*, dz. cyt., s. 273.

¹³ *Thérèse*, dz. cyt., VIII.

lamanych kołem, przypalanych ogniem, głodzących się na pustyni i tak dalej”¹⁴.

W porównaniu z równoczesnym zaangażowaniem Dorothy w potężny, heroiczny dramat zmagania komunistycznych robotników, *Dzieje duszy* były banalne i bez rewelacji. „Zastanawiałam się, co ta nowa święta ma do zaoferowania, żyjąca jak my, w czasie rewolucji obejmującej cały świat, kiedy, jak czułam, ludzie na świecie stawali na wysokości zadania uczynienia świata dla nich lepszym”¹⁵. Dorothy niezyczliwie przyrównywała duchowość Teresy do radykalnego poświęcenia „braterstwu ludzi”, typowego dla jednej z postaci *Braci Karamazow* Dostojewskiego. Mała Droga Teresy wydawała się skupiać raczej na odizolowanym indywidualnym wysiłku niż na prawdziwej społecznej solidarności¹⁶. Pytała, czy prosta historia Teresy może rzeczywiście „wyrwać ludzkie dusze z ich samotności i zmobilizować je do pełnienia aktów braterskiej miłości”¹⁷.

Upłynął pewien czas, zanim Dorothy zmieniła zdanie o „Małym Kwiatku”. Wychowała swoją córkę Tamarę Teresę, a poza tym zaczęła lepiej rozumieć „zasadnicze różnice między katolicyzmem a marksyzmem”¹⁸. Peter Maurin, którego Dorothy poznała w 1932 roku, odegrał, być może, pewną rolę w tej przemianie, ponieważ ogromnie podziwiał Teresę¹⁹.

W pismach Dorothy z lat 1936–1945 jest kilka rozproszonych wzmianek o Teresie, które wskazują, że jej pogląd zaczął już się zmieniać²⁰. W roku 1936 wezwała tę świętą, by modliła się za 50.000 członków Międzynarodowego Stowarzyszenia Semena, którzy kontynuowali strajk. W wydanej w 1939 roku książce *Dom gościnny* Dorothy przywołuje Małą Drogę jako przykład dla „tych ludzi, którzy wspaniałomyślnie odważali się czynić dla Boga to, czego pragnęli”. Brigid O’Shea Merriman OSF podkreśla znaczące spostrzeżenie poczynione podczas jej roku szabatowego 1943–1944, zanotowane w *Katolickim Robotniku*: porównując Małą Teresę ze św. Teresą z Avila, Dorothy dochodzi do wniosku, że „św. Teresa z Lisieux miała wyższe

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zestawienie Dostojewskiego z Teresą opiera się na nieopublikowanym fragmencie rękopisu napisanego przez Dorothy w czasie, gdy pracowała nad książką *Teresa*. Zob. Brigid O’Shea Merriman OSF, *Searching for Christ: The Spirituality of Dorothy Day*, Notre Dame 1994, s. 44-45.

¹⁷ *Thérèse*, dz. cyt., VIII.

¹⁸ Tamże, X.

¹⁹ *Searching for Christ...*, dz. cyt., s. 292, nr 43.

²⁰ Por. tamże, s. 191-197.

powołanie, cięższe i intensywniejsze życie. Nie robiła «nic» poza miłością (...) Od tamtego «roku», który spędziłam z dala od obowiązków, zaczęłam rozumieć wielkość «Małego Kwiatka». Nie robiąc nic robiła wszystko. Otworzyła szeroko strumień mocy i pocieszenia, wiary, nadziei i miłości, który nigdy nie przestanie płynąć»²¹

Spostrzeżenia te wskazują, że Dorothy wypracowała przychylniejszą ocenę tej świętej ponad dekadę wcześniej zanim zaczęła pisać biografię *Teresa*.

Niewątpliwie, w późnych latach czterdziestych i na początku lat pięćdziesiątych Dorothy starała się pogłębić swoje rozumienie Małej Drogi i swe zaangażowanie w nią. Jej przemiana serca nie była jednak owocem samej lektury pism Teresy. Jak zauważył Jim Allaire, Dorothy „odkryła Małą Drogę w swoim doświadczeniu życia *Katolickiego Robotnika*. Gdy rok po roku wydawała posiłki, słała łóżka, sprzątała, rozmawiała z nędzarami, ludzie odrzuceni dostarczali jej «zaprawę» w Małej Drodze»²². Do października 1948 roku wydawcy *Katolickiego Robotnika* (w tym Dorothy) zainicjowali praktykę, która miała być kontynuowana przez kilka lat. Rocznik *Poddać się Urokowi* został napisany w święto „Małego Kwiatka” i zawierał jej cytat o nie oczekiwaniu miłości bez cierpienia: „Cierpmy, gdy trzeba, bez goryczy i bez odwagi. Jezus prawdziwie cierpiał ze smutkiem. Czy dusza cierpiałaby bez smutku? A my cierpielibyśmy wielce i wspaniałomyślnie; co za iluzja»²³. W *Na pielgrzymce*, swoim dziele *Katolickiego Robotnika* z października 1949, Dorothy przywołała słowa obu Teres. Oczyszcza tu wizerunek Małej Teresy z rodzaju nieporozumienia, przy którym wcześniej obstawała. Dorothy napisała: „«Mały Kwiatek» powiedział: «Nie powinnam radować się w niebie, jeśli nie potrafiłam na ziemi dostarczyć małych przyjemności tym, których kochałam (...) Przeżyję niebo pełniąc dobro na ziemi». Lubię ten cytat. «Mały Kwiatek» jest kojarzony albo z sentymentalnością (być może z powodu jej przydomku), albo, gdy lepiej się ją pozna, z grozą. Na wątlym polu bitwy swojego ciała ścierała się z dzisiejszymi wojnami (...) Bóg był dla niej pochłaniającym płomieniem (...) Bogu niech będą dzięki za świętych, których święta wracają co roku i przypominają nam, że my także jesteśmy powołani do świętości»²⁴

²¹ „Wszystko jest łaską”, fragment A datowany „pomiędzy kwietniem 1951 a 10 lipca 1953 roku”. *Searching for Christ...*, dz. cyt., s. 292, nr 45, s. 302n.

²² Jim Allaire, *Thérèse of Lisieux inspired Dorothy Day*, dz. cyt., s. 6.

²³ *Our Fall Appear*, *The Catholic Worker*, October 1948, s. 2.

²⁴ *On Pilgrimage*, *The Catholic Worker*, October 1949, s. 1.

Mimo że Dorothy uznała początkowo wrażliwość i małość w działaniu „Małego Kwiatka” za błąd, teraz wychwala „wątle pole bitwy jej ciała” W roku 1928 Dorothy optowała za naśladowaniem „heroicznych” świętych, Joanny d’Arc i innych świętych „łamanych kołem, przypalanych ogniem, głodzących się na pustyni” Do 1949 roku Dorothy rozumiała należąca do Małej Drogi Teresy jasną ideę głębokiego poświęcenia siebie. Ponieważ Teresa przyjmuje boską ranę Miłości w zwykłej codziennej służbie innym i Bogu, okazuje się paradygmatem duchowości *Katolickiego Robotnika*.

Bardzo trudno na podstawie analizy jej opublikowanych pism orzec, kiedy Dorothy zaczęła poważnie pracować nad *Teresą*, z grubsza jednak można ustalić wczesne lata pięćdziesiąte jako okres, w którym projekt ten nabrał kształtu. Przerywa wprowadzenie do *Na pielgrzymce* z lutego 1953 roku żartem: „Kiedyż będę zdolna ukończyć książkę o Teresce?”²⁵ Jim Allaire opowiada, że „były wokół niej osoby, które uważały, że kolejna książka o Teresie nie jest potrzebna; potem rękopis, nad którym pracowała ponad pięć lat, został odrzucony przez wydawcę”²⁶ Inna rzucająca światło anegdota opowiedziana została w biografii Williama Millera. Według niego, wydanie w 1952 roku *Długiej samotności* Dorothy spotkało się z bardzo entuzjastycznymi recenzjami najważniejszych dzienników i domów wydawniczych, proponowano nawet poważniejsze honoraria. Otrzymałszy dowody jej sukcesu, Eugene Exman z domu wydawniczego Harper gorąco pragnął, by Dorothy podjęła kolejne zadanie. Dorothy postanowiła się zabawić i przedłożyć rękopis o Peterze Maurin, nad którym pracowała w latach czterdziestych, tylko po to, by wydawca go odrzucił. Jej uwaga była skupiona na *Teresie*. W roku 1956 Exman zaoferował „uczynienie finansowo realnym” wyjazdu Dorothy na dłuższy okres czasu do Francji w celu „zebrania materiału” Argumentował, że Dorothy będzie pisała najlepiej wtedy, gdy jej codzienne doświadczenie wyrośnie „na francuskiej ziemi”

Dorothy odrzuciła propozycję podróznego grantu. Można jedynie domniemać powodów jej odmowy. Choć praktykowała jako reporter śledczy, to szczególnie przeszukiwanie francuskich źródeł prawdopo-

²⁵ The Catholic Worker, February 1953, s. 7.

²⁶ *Thérèse of Lisieux inspired Dorothy Day*, 1. Potwierdzają to jej słowa we wstępie: „niektórzy z moich przyjaciół próbowali odwieść mnie od pisania kolejnej książki o Teresce. «Już napisano najlepszą książkę». Ale oczywiście nigdy nie zostanie wypowiedziane ostatnie słowo o świętości, o przykładach świętości naszych czasów” (*Thérèse*, X).

dobnie nie odpowiadało jej osobowości. W rzeczywistości jej książki wydają się opierać jedynie na przetłumaczonych materiałach. Co istotniejsze, Dorothy była zapewne niezdolna wyplątać się ze swoich zobowiązań w Stanach Zjednoczonych, jako że córka Tamara obdarzyła ją do 1951 roku sześciorgiem wnucząt. Ponadto Dorothy odparła wymierzone w *Katolickiego Robotnika* podejrzania o komunistyczne sympatie, decydując się wrócić do aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego i została uwięziona, przede wszystkim za niepodporządkowanie się alarmowi nalotowemu w Nowym Jorku. Jak pisze Miller, „rany Dorothy długo krwawiły i po zamknięciu wieczorem jej dziennika było wiele takich sytuacji, że strony były poplamione krwią z powodu lekceważenia i zniewag, których doświadczyła w danym dniu albo w dniach poprzednich”²⁷ Incydenty te potwierdzają determinację Dorothy, by napisać o Teresie zdecydowanie z własnego punktu widzenia, podkreślając te aspekty życia Teresy i jej rodziny, które szczególnie ją interesowały²⁸

Dorothy wzięła pod uwagę aktualnie dostępne opracowania teologiczne o Teresie, łącznie z napisanymi przez Hansa U. von Balthazara, A. Combesa, R. P. Liagre’a i H. Ghèona. Była świadoma publikacji w 1956 roku faksymilnego wydania tak zwanych *manuscripts autobiographiques*, które reprodukowały oryginalne pisma Teresy, nie skrepowane poprawkami jej dwóch sióstr. Nie było zamiarem Dorothy dołożenie się do obszernej wiedzy o duchowości karmelitańskiej. Pragnęła jedynie ukazać portret świętej, który współgrałby z jej własnym doświadczeniem Małej Drogi i zaspokoiłby pragnienie Teresy, by Miłość uczynić kochaną.

Dorothy pisze raczej jak adwokat niż bezstronny obserwator. Pierwszym celem jest rozwianie cukierkowego obrazu świętej, zgodnie z którym jest ona „Małym Kwiatkiem” i który ujmuje ją jako nieśmiertelną²⁹ Dorothy wyjaśniła, że Teresa używała często terminu „mały”, ale bynajmniej nie dlatego, że popierała praktykowanie małych dobrych uczynków w przeciwieństwie do jakiejś większej skali. Według Teresy, Mała Droga nie ma wcale na celu osiągnięcia cnoty. „Ukazuje raczej fakt, że Bóg składa skarby cnót w ręce swoich małych dzieci, by móc się nimi posłużyć, gdy nadejdzie taka potrzeba”³⁰

²⁷ Dorothy Day, 433n.

²⁸ *Thérèse*, dz. cyt., X.

²⁹ Zob. Fr. Bauerschmidt, *The Politics of the Little Way*, s. 83.

³⁰ *Thérèse*, dz. cyt., s. 167.

Zgodnie z bonawenturiańską mądrościową interpretacją ekspresyjnego teologicznie stygmatyka św. Franciszka, *Teresę* można by odczytać jako rekonstrukcję prawdziwego kształtu świętej dzięki nadaniu mu bardziej realistycznej, ukrzyżowanej fizjonomii. Dorothy, podobnie jak Bonawentura, dostrzega wewnętrzny obraz Bożej chwały, „piękno mądrości Bożej”, wyryty na ciele „Małego Kwiatka”³¹ Teresa, jak zauważyła Dorothy, była bardzo wysoka, a nie mała³². Poprawione bowiem zostały nie tylko pisma Teresy, ale nawet jej zdjęcia wykonane cztery miesiące przed śmiercią. A przecież Teresa „była zawsze pyzaty, radosnym dzieckiem, a na jej portrecie namalowanym przez jej siostrę, tak zwanym «portrecie zmodyfikowanym», widać wysiłek podjęty, by ją «ulepszyć», zrobić zapadnięte policzki, nadać jej ascetyczniejszy wygląd, postać lepiej odpowiadającą zakonnicy”³³

Dorothy sprzeciwiała się zatajaniu przez zakonnice fizycznego cierpienia: „Pod koniec zostały z niej skóra i kości. Ojciec Petitom powiedział, że stała się tak chuda, że jej kości sterczały przez skórę. Gruźlica wnętrzości przeszła w gangrenę, a kiedy podnoszono ją na łóżku, by zaczerpnęła oddech, ciężko dyszała, tak że myślano, że siedzi na kolcach”³⁴.

Odmalowanie tych graficznych szczegółów nie zostało pomyślane w celu wywołania odruchu wymiotnego. W innym miejscu Dorothy zauważa, że biografowie Teresy stonowali także prawdziwą radość życia, którą odzwierciedliła w swoich pismach³⁵. W powyższym fragmencie Dorothy chciała przeto, by czytelnik uchwycił hylemorficzną unię duchowej i cielesnej kruchości w cierpieniu Teresy³⁶. Oddanie „wątlemu polu bitwy” ciała „Małego Kwiatka” nie było dla Dorothy płytką metaforą³⁷.

Teresa podnosi także kwestię bezpośredniej relacji „Małego Kwiatka” do aktywności społecznej. Dorothy, wychowana w dziewiętnastowiecznym socjalizmie Kropoktina i Proudhona (który orzekł, że „własność jest złodziejstwem”), ustala społeczny kontekst średnio-klasowego wychowania Teresy. Nie dopuszczony do religijnej posługi

³¹ Por. H. U. von Balthasar, *The Glory of the Lord*, II, Studies in Theological Style. Clerical Styles, San Francisco 1984, s. 270n.

³² *Thérèse*, dz. cyt., VIII.

³³ Tamże, s. 163.

³⁴ Tamże, s. 164.

³⁵ Tamże, s. 109.

³⁶ „Jedną ze znakomitych cech Teresy, tej małej współczesnej świętej, była fizyczna ekspresja jej radości, cierpienia i pragnień” (*Thérèse*, s. 118).

³⁷ Por. Patricia O'Connor, *In Serach of Thérèse*, Willmington, DE 1987, s. 30.

z powodu słabego zdrowia i niewystarczającego wykształcenia ojciec Teresy, Louis Martin, pracował jako zegarmistrz. Zamiast atakować go za brak zakorzenienia w klasie robotniczej, Dorothy widzi godność jego pracy. Zarabiał przecież na swoje utrzymanie „bardziej w pocie swego czoła niż cudzym wysiłkiem – można bowiem równie dobrze pocić się nad małymi rzeczami, jak nad dużymi”³⁸ Louis Martin przeżył we Francji niespokojny okres, kiedy marksiści i anarchiści współzawodniczyli ze sobą o kontrolę nad klasą robotniczą i państwem. Dorothy odnotowuje zetknięcie pana Martin z „duchem Voltaire’owskim” w Paryżu w 1848 roku i z nadzieją sugeruje, iż miał on kontakt z radykalnymi ugrupowaniami³⁹ Tymczasem wyjąwszy morderczą kampanię wojskową w sąsiednich miastach podczas wojny francusko-pruskiej z lat 1870–1871, rodzina Martin omijała generalnie konflikty społeczne, rozgrywające się na wielką skalę. Nie znaczy to, że rodzice Teresy byli nieświadomi tego, co się działo wokół nich, czy obojętni na autentyczne społeczne nieszczęścia. Dorothy czyni wzmiankę o pionierskiej współpracy Louisa Martin z Francuskimi Kółkami Robotniczymi, założonymi przez hrabiego Alberta de Mun i Renè de la Tour du Pin w 1871 roku⁴⁰. Dzieci dorastały poświęcając jeden dzień w tygodniu służbie ubogim⁴¹ Zatem Dorothy ocenia, że świadomość nędzy ubogich, którą miała Teresa, była całkiem naturalna i pojawiła się już w młodym wieku⁴². Jakkolwiek Dorothy pozostawała pod wpływem krytyków strukturalnych porządku społecznego i została ich zwolenniczką, to nadal zauważa, że społeczna świadomość Teresy, podobnie jak reszta jej duchowości, stanowią jedno z jej Małą Drogą.⁴³

Dorothy nie chciała ubrać Teresy w kostium katolickiego radykalizmu połowy XX wieku: „Nie próbuję powiedzieć, że «Mały Kwiatek»

³⁸ *Thérèse*, dz. cyt., s. 6.

³⁹ Tamże, 6-7.

⁴⁰ Tamże, s. 26, 30. W związku z tym ruchem Dorothy zapoznała się z bardzo pouczającą pracą s. Miriam Lynch, *The Organized Social Apostolate of Albert de Mun*, Washington D.C. 1952.

⁴¹ *Thérèse*, dz. cyt., s. 30.

⁴² Tamże, 74; por. s. 115. Podczas swojej pielgrzymki do Rzymu Louis Martin i jego córki mieli na co dzień kontakt ze szlachtą i arystokracją. „Ale nie byliśmy pod wrażeniem” – ocenia sucho Teresa.

⁴³ Por. Fr. Bauerschmidt, dz. cyt. Bauerschmidt przekonująco dowodzi, że ostra dychotomia między Realpolitik technicznej manipulacji a unikającą przemocy religijną/mistyczną etyką idealnego zakończenia u Maxa Webera została radykalnie przekształcona przez niekonwencjonalnie burżuazyjną politykę Małej Drogi Teresy. Bauerschmidt słusznie zauważa, że Mała Droga Teresy nie jest ani politycznym programem ani ucieczką od odpowiedzialności za przekształcanie świata, ani nawet czymś pośrednim między polityką a mistycyzmem.

wyszedłby na linię pikietową i przemówił do komunistów na platformach albo wziął w objęcia swoich protestanckich sąsiadów, o ile byli tacy w Alenon. Była ona wytworem swojego środowiska, burżuazji, klasy średniej, córką wykwalifikowanych robotników, spokojnych, oszczędnych ludzi, którzy żyli z dala od świata ze wzrokiem zwróconym na Boga”⁴⁴

Pisząc o doświadczeniu małej Tereski, gdy ojciec zabrał ją, by odwiedzała z nim krewnych na wsi, Dorothy znów umieszcza je w odpowiednim kontekście burżuazyjnym: „Przypominają się książki Jane Austen oraz oglądanie zaplecza i frontu wiejskich domów, jak w takiej powieści, jak *Mansfield Park* i *Emma*”⁴⁵

Po swoim nawróceniu na Małą Drogę Dorothy nadal nie widzi sprzeczności między średnio-klasową duchowością Teresy a własnym słynnym oddaniem się radykalnej polityce. Po prostu Dorothy podobnie jak starała się odczytywać duchowe znaczenie w fizycznej wyrazistości Teresy, a nie z pominięciem jej, tak też postępuje w sferze polityki.

Teresa nie miała dla cierpiących i ubogich płytkiego sentymentalnego współczucia. Nie była nawet w stanie oddzielić swojej misji od czujnej modlitwy za każdego cierpiącego członka ciała Chrystusa⁴⁶ Ukierunkowała całą swoją osobę na uczenie dusz miłowania Boga przez poddawanie pod rozwagę nakreślonego w Ewangelii powołania do świętości. Wypełniła mandat P. Marina do „ukształtowania społeczeństwa, w którym ludziom łatwiej być dobrymi”⁴⁷ Dorothy wiedziała, że zasady społeczne, którym poświęciła swoje życie, wywodziły się z prostego przesłania osobistego (ale nie indywidualnego) nawrócenia: „Nawet te straszne słowa, pacyfizm i anarchizm, gdy zniżysz się do nich, mówią, że zawsze staramy się kochać zamiast zmuszać, «by byli nasi bliźni tym, kim chcemy, by byli», być najmniejszym, nie mieć władzy nad innymi, by na pierwszym miejscu znalazł się człowiek-mikrokosmos, albo raczej my sami”⁴⁸

Słowem, radykalna duchowość Małej Drogi Teresy nie była jedynie, jak mówiła O’Shea Merriman, „uzupełnieniem” społecznej działal-

⁴⁴ Catholic Worker, April 1952, reprint: *Dorothy Day: Selected Writings*, red. R. Ellsberg, Maryknoll, N.Y. 1992, s. 274.

⁴⁵ *Thérèse*, dz. cyt., s. 78; por. s. 5: „Słyszałam, że potępiano Małą Drogę, ponieważ wyrosła w burżuazyjnej atmosferze, bo (Teresa) żyła zawsze w wygodnym otoczeniu”

⁴⁶ Odnosi się to szczególnie do słynnego incydentu, gdy modliła się skutecznie, by oszczędzono życie skazanego mordercy. Wspominała później o tym mężczyźnie jako o swoim pierwszym dziecku, Pranzinim (*Thérèse*, dz. cyt., s. 110n).

⁴⁷ *Appeal*, The Catholic Worker, October 1949, s. 2.

⁴⁸ *Fall Appeal*, The Catholic Worker, November 1957, s. 2.

ności Dorothy⁴⁹ Życie Teresy ucieleśniło *in toto* zasady *Katolickiego Robotnika*, tak że wzór Teresy stał się praktyczną i dostępną drogą do udziału w obcowaniu świętych.

II. Religia w domu

We wstępie do *Teresy* Dorothy wyjaśnia, że zamierza podkreślić znaczenie rodziny Tereski. Ta decyzja redaktorska została potwierdzona kościelnym ogłoszeniem w 1994 roku Zlie i Louisa Martin (rodziców Teresy) „czcigodnymi”. Dorothy wyraża szczególną wdzięczność francuskiemu franciszkaninowi S.-J. Piatowi za jego *Historię rodziny*: wzruszającą obronę roli odegranej przez rodzinę Martin w formacji Teresy⁵⁰

Piat napisał swoją książkę w 1944 roku, otoczony dosłownie gruzami, które II wojna światowa zostawiła po sobie. Opisuje, jak nalot bombowy na Lisieux zrujnował praktycznie wszystko z wyjątkiem klasztoru karmelitanek. Nie zaskakuje też fakt, że jego praca zawiera silną antykomunistyczną apologię instytucji rodziny jako kamienia węgielnego moralnej i duchowej odbudowy Europy⁵¹.

Pokrewieństwo między zainteresowaniem Dorothy rodziną Teresy a wzmacnianiem tradycyjnych wartości zostało potwierdzone przez Amerykanina Jima Allaire'a, który ledwie dwa lata temu powiedział: „W erze, która tęskni za zdrowymi «wartościami rodzinnymi», warto odnotować, że rodzina Teresy uderzyła Dorothy jako bardzo znamienna”⁵². Uwydatnienie przez Dorothy rodziny Martin idzie dalej niż odtworzenie „starej dobrej tradycji moralnej” (określenie Piata) afirmowania społecznej wartości rodziny⁵³. Jej zainteresowanie rodziną Teresy nie było ani banalną apologią wartości rodzinnych ani wytartym literackim substytutem nieobecnego naturalnego ojca-mentora w wychowaniu religijnym jej córki Tamary. (Ojciec Tamary, partner Dorothy, Forster Batterham był ateistą.)⁵⁴ Dorothy, mając doświadczenie w komunistycznym planowaniu społecznym, poparłaby cierpki atak Piata na marksistowską nadzieję, że wraz z nadejściem ustroju

⁴⁹ Zob. *Searching of Christ*, dz. cyt., s. 193: „Doświadczenie większej samotności umocniło wspólnotę i aktywną posługę jako zasadnicze elementy osobistego powołania Dorothy. Zweryfikowało także powołanie Tereski jako niezbędne dopełnienie”

⁵⁰ S.-J. Piat, *The Story of a Family*, New York 1947.

⁵¹ Tamże, s. 443-453.

⁵² *Thérèse of Lisieux inspired Dorothy Day*, dz. cyt., s. 6.

⁵³ *Story of a Family*, dz. cyt., s. 447. Por. Fr. Bauerschmidt, dz. cyt., s. 82.

⁵⁴ *The Long Loneliness*, dz. cyt., s. 147-148.

socjalistycznego burżuazyjna instytucja węzła małżeńskiego zostanie wyrugowana. Zatem obrona wartości rodzinnych przez Dorothy nie była restauracyjna. Personalizm katolicki zaowocował w jej studiach nad Świętą Rodziną poszukiwaniem nowej syntezy. Dorothy zachwycała się rodziną jako niezbywalną w osobowym rozwoju duchowym i wzmiankowała w *Katolickim Robotniku* o wspieraniu robotników nie tylko jako jednostek pracujących dla dobra państwa, ale jako członków rodzin przyczyniających się do wspólnego dobra⁵⁵

Cicha teologia rodziny w *Teresie* nie odpowiada jej „kontrowersyjnym” poglądom na rodzinę. Współczesny komentator relacji moralnej koncepcji Dorothy ze współczesnym jej feminizmem zauważył na przykład: „Pomimo faktu, że chętnie zachowywałyby swoje dziecko poza legalnie usankcjonowanym małżeństwem i przypominała anarchistkę, sporadyczne odniesienia do małżeństwa Day jako katoliczki odzwierciedlają konwencjonalne spojrzenie”⁵⁶

Jeśli nawet autor prawidłowo postrzega jako *sui generis* stanowisko Dorothy w kwestii kobiet, to przytoczone zdanie może nadal prowadzić do mylącego wniosku, jakoby anarchiczny pogląd Doroty na ustrój kapitalistyczny był zorientowany na jakiś inny cel niż odnowienie komórki rodzinnej. Dorothy nie przyjęła personalizmu właśnie w celu promowania integralnego spojrzenia na rodzinę „pomimo” swoich wyraźnie kontrowersyjnych poglądów na rodzinę. Gdyby nawet stanęła w obronie roli kobiety, która by była nowa i odważna, to tradycyjna komórka rodzinna, której brak wywarł oplakane skutki na życie jej córki, była kluczową częścią jej koncepcji społecznej.

Dorothy przeplata zainteresowanie rodziną Teresy własnymi przeżyciami. We wstępie do *Teresy* wiąże narodziny swojej córki Tamary Teresy ze swoim pierwszym zetknięciem się z francuską karmelitanką⁵⁷ Dorothy leżała na oddziale położniczym szpitala Bellevue w Nowym Jorku, trzymana kurczowo „drobnymi ślicznymi rączkami” swojej córeczki. Matka leżąca w sąsiednim łóżku spytała, czy to drugie imię

⁵⁵ J. Michael McCloskey podsumowuje kwestię *credo* robotnika, jak następuje: „Personalizm wymaga przemiany każdej osoby jako warunku wstępnego do przemiany społeczeństwa jako całości (...) Każda osoba, która może wziąć moralną odpowiedzialność za porzucenie przemysłowych miast i powrót na wieś, na której rzeczy są raczej zielone niż szare i pełne sadzy, i gdzie rodzina jest znowu społeczną komórką w Bogu” *The Catholic Worker Movement*, *The Catholic Worker* 23/10 (May 1957), 4. Por. Dorothy Day, *The Long Loneliness*, dz. cyt., s. 179.

⁵⁶ June E. O'Connor, *The Moral Vision of Dorothy Day: A Feminist Perspective*, New York 1991, s. 37.

⁵⁷ Thérèse, dz. cyt., VI-VII. Por. *The Long Loneliness*, dz. cyt., s. 140n.

dziecka ma związek z „Małym Kwiatkiem” Dorothy, która jeszcze nie została katoliczką i była instynktownie podejrzliwa względem religii, wyznała, że słyszała jedynie o świętej z Avila. Jej rozmówczyni, która była katoliczką, podarowała dziecku Dorothy medalik z „Małym Kwiatkiem”. Kiedy Dorothy się wykręcała, kobieta ta zaprotestowała: „Przecież gdy kogoś kochasz, chcesz mieć przy sobie coś, co będzie ci o nim przypominało” Dorothy pisze: „Wzięłam medalik, a usłyszawszy o św. Teresce, młodej nowicjuszcze w odległym klasztorze w Lisieux w Normandii, która zmarła w roku, w którym ja się urodziłam, a której siostry jeszcze żyją, zdecydowałam, że jakkolwiek nazwę moje dziecko po starszej świętej, to ta młodsza będzie moją własną mistrzynią nowicjatu Teresy, by ćwiczyć ją w życiu duchowym. Wiedziałam, że chcę ochrzcić dziecko na katoliczkę i chciałam, by obie święte czuwały nad nią”⁵⁸

Dorothy napisała *Terese* w całości na kanwie swojego doświadczenia jako matki, córki i siostry⁵⁹ Utożsamiała się z rodziną Teresy, bo pragnęła zrozumieć integralne znaczenie religii w ognisku domowym. Rodzina nie była – według Dorothy – narzędziem społecznego postępu. Była raczej pierwszym miejscem odkrycia naturalnego skierowania człowieka ku Bogu: „Serce wypełnione miłością szuka kogoś, kogo może nią obdarzyć”⁶⁰

W jakiej rodzinie wyrosła Teresa? Rozmiar zwykłej pobożności rodziny Martin robi wrażenie. Oboje rodzice Teresy poważnie przemyśleli swoje religijne powołanie. Jej wszystkie cztery siostry wstąpiły ostatecznie do karmelu w Lisieux. Ojciec Teresy był szczególnie zaangażowany, uczestniczył codziennie we Mszy świętej, zabierał Tereskę na pielgrzymki i ciągle czytał jej swoich ulubionych autorów duchowych. Jej odseparowana pobożność nie interesowała Dorothy w rodzinie Martin. Komentując anegdotę, w której Teresa relacjonuje swoją radość z bycia usypianą przez ojca, Dorothy pisze: „To prawdziwa radość czytać o tej wolnej od wstydu, silnej miłości rodzinnej, tak trudno wyrażanej przez Anglosasów. Pomędzy jansenizmem a powierzchowną psychologią, którą podchwyciła cała ludzkość, pod adresem miłości rodzinnej zostały skierowane ciężkie i nieprzyjemne oskarżenia: miłości między bratem i siostrą, między ojcem i córką, matką i dzieckiem”⁶¹

⁵⁸ *Thérèse*, dz. cyt., VI-VII.

⁵⁹ *Tamże*, s. 55.

⁶⁰ *Tamże*, s. 56.

⁶¹ *Tamże*, s. 89.

„Wolna od wstydu, silna miłość rodzinna” Martinów ucieleśniła personalistyczne ideały, które Dorothy i Peter Maurin wychwalali w *Katolickim Robotniku*. Według Dorothy, rodzina Teresy jest w swej istocie komunią osób, których miłość do drugiego jest wyrażana bez zahamowań czy pretensji. Doroty kontynuuje: „Perwersją tego, co najlepsze, jest w rzeczy samej zgnilizna, a współcześni ludzie zajrzeli w otchłanie, w czarne otchłanie perwersyjnej miłości, i urzeczywistniając jej okropność uciekli od miłości wyrażającej się w czułości. Pragnienie miłości jest jednak tak silne, pragnienie czułości tkwi tak głęboko, że pojawia się szczerze i wolne od wstydu poszukiwanie seksu jako okazji do przeżycia tej aż nazbyt ludzkiej potrzeby czułości”⁶²

U korzeni intensywnej miłości rodzinnej Doroty dostrzega te same potrzeby, które popchnęły ją w młodości w objęcia libertynizmu; jednakże szczerze uznanie, że całe pragnienie jest zasadniczo erotyczne, nie potrzebuje cnotliwego zacięcia integralności rodzinnych więzi. Wprost przeciwnie, Dorothy pochwała rodzinę Teresy (łącznie z jej siostrami) za zaspokojenie nieskrępowanego głodu intymności i wiedzy małego dziecka nawet podczas wpajania pragnienia Boga ponad wszystko⁶³. Martinowie „uczylili swoje dzieci, że posługa nieszczęśliwym własnymi rękami jest przywilejem pełnienia samych dzieł miłosierdzia zamiast udzielania rad i pobożnych przestróg”⁶⁴

Aby nie odnieść wrażenia, że Dorothy uromantyczniła swój obraz rodziny Martin, należy sobie uświadomić wiele tragicznych wymiarów ich egzystencji. Dorothy poświęca cały rozdział śmierci matki Teresy, która nastąpiła, gdy Tereska miała zaledwie cztery latka. Opowiada o udziale Tereski w ceremonii ostatniego pożegnania, o smutku i uczuciu straty, które trwały, dokąd nie ukończyła czternastu lat. Troska o Tereskę została przejęta przez jej drugą starszą siostrę, Paulinę. Kiedy Tereska miała dziewięć lat, Paulina opuściła dom, by wstąpić do karmelu w Lisieux. Niespodziewany brak „małej matki” wywołał u Tereski emocjonalny wstrząs. Więcej niż smutna, Tereska była przez prawie dwa lata nękana ostrymi bólami głowy. W pewnym momencie rodzina myślała, że Tereska umrze, a ojciec wysłał ofiarę do kościoła w Paryżu prosząc, by odprawiono mszalną nowennę. Dorothy dostrzega w cierpieniu Tereski także inny wymiar, który – jak utrzymywała – nie został właściwie zrozumiany przez teologów, w tym przez

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 80-81, 86-87, 89-90.

⁶⁴ Tamże, s. 30.

samego von Balthasara⁶⁵ Zanim bowiem ukończyła czternaście lat, Tereska cierpiała także z powodu „nadwrażliwości i skrupułów” Teresa opisuje na przykład swój męczący wewnętrzny przymus, by poświęcać swojej siostrze „każdą myśl, każde działanie, nawet najprostsze” jako „męczeństwo”⁶⁶ Jako karmelitańska neo-profeska między szesnastym a dziewiętnastym rokiem życia musiała przeżyć chorobę ojca, która zaprowadziła go do szpitala dla psychicznie chorych. Reasumując, dzieci Martin nie były odizolowane od śmierci ani cierpienia: „Sam fakt, że dzieci te zetknęły się twarzą w twarz ze śmiercią i cierpieniem, naprowadza ku paradoksowi «radowania się w utraپieniu», o którym mówi Nowy Testament”⁶⁷

W wymiarze duchowym rodzina nie jest absolutem. Dorothy odkryła to, gdy po wstąpieniu do Kościoła katolickiego religijne powołanie zmusiło ją do zostawienia za sobą mężczyzny, którego kochała, i domu, który stworzyła dla siebie i swojej córki⁶⁸ Decyzja Teresy o wstąpieniu do karmelu nie różniła się zanadto. Choć zakładanie domów gościnnych w Nowym Jorku może się wydawać bardzo odległe od klasztornej życia w Lisieux, w obu tych przypadkach naturalna więź miłości musiała zostać rozerwana w celu przygotowania do zintensyfikowania decyzji przeżywania swojego życia dla Boga. Teresa wie o tym, choć miała dołączyć w klasztorze do swoich siostr Pauliny i Marii: „Nie wstąpiłam do błogosławionego karmelu, żeby żyć z moimi siostrami. Przeciwnie, przewidziałam, że musi to być źródło wielkiego cierpienia, gdy ktoś decyduje się nie pozwalać naturze na nic”⁶⁹ Tym, co odróżnia powołanie Teresy od Dorothy (bardziej nawet niż radykalność życia w klasztorze), jest intensywne wsparcie, które duchowa misja Teresy otrzymała od jej naturalnej rodziny. Dorothy przywołuje historię prośby Tereski, wypowiedzianej do papieża Leona XIII podczas jej pielgrzymki do Rzymu, by zezwolił jej wstąpić do karmelu przed ukończeniem wymaganego wieku. Jej prośba została wyartykułowana pomimo jasnego polecenia księdza przewodzącego pielgrzymce, by podczas prywatnej audiencji niczego nie mówić do Ojca świętego. Zauważając, że to nieposłuszeństwo uzyskało aprobatę ojca Teresy i jej siostry Celiny, Dorothy pisze: „To był przypadek posłuszeństwa raczej Bogu niż ludziom, tak jak polecał

⁶⁵ Tamże, s. 76.

⁶⁶ Tamże, s. 98.

⁶⁷ Tamże, s. 72.

⁶⁸ *The Long Loneliness*, dz. cyt., s. 140.

⁶⁹ *Autobiography*, rozdz. 9. Por. *The Story of a Family*, dz. cyt., s. 450.

św. Piotr. Powiedział także: «Niewolnicy, bądźcie posłuszni panom». Była jakby bardziej posłuszna swoim bezpośrednim przełożonym, swojemu ojcu i siostram [sic], a także własnemu sumieniu»⁷⁰

Innymi słowy, Teresa musiała poświęcić ciepłą, bezpieczną sferę miłości rodzinnej, by Miłość uczynić kochaną w zimnej samotności klasztoru; jednak ofiara Tereski została dobrze przygotowana przez wcześniejsze ofiary złożone przez jej ojca i siostry.

Rodzina Martin była domowym Kościołem, albo może „przedsionkiem klasztoru”⁷¹ Był to zwyczajny dom, w którym dzieci grały w różne gry i pojawiała się nawet małostkowa zazdrość. Jego prawdziwy religijny charakter leży nie tyle w zachwycającej intensywności rodzinnej pobożności, co raczej w stopniowej *de-prywatyzacji siebie*, która wychowała małą Tereskę. Dom odznaczał się tragiczną niestabilnością, a zarazem społecznym apostołstwem. Dom państwa Martin ułatwił dzieciom skryształowanie myśli radykalniejszych od tych, które by mogła kiedykolwiek zaproponować komórka komunistyczna⁷². Podsumowując, ośrodkiem domowych relacji było podstawowe i nieuniknione przygotowanie gruntu dla doniosłej decyzji Tereski o poświęceniu swojego życia „praktykowaniu Bożej obecności”⁷³

III. Duchowe życie Teresy: zaślubiny i duchowe dzieciństwo

Od momentu, gdy w wieku piętnastu lat wstąpiła do karmelu, Teresa była w stanie spełnić swoje pragnienie, by skierować swoje życie całkowicie ku Bogu. Język, którym opisuje swój duchowy wzrost w klasztorze, jest dobierany spontanicznie i bardzo zróżnicowany, wielobarwny jak obrazy w Piśmie świętym i u pisarzy duchowych, zwłaszcza u jej duchowego brata, karmelity św. Jana od Krzyża⁷⁴ Prawie jak dziennikarka, Teresa spisuje dzieje swojej duszy stylem epizodycznym i impresjonistycznym, ale nie całkowicie przypadkowym⁷⁵ Przeważają pewne grupy obrazów i jeden temat. Obrazem ogniskującym jest oblubieńcza miłość, tzn. nie tylko wyraźne przywo-

⁷⁰ *Thérèse*, dz. cyt., s. 120, wyróżnienie dodano.

⁷¹ H. U. von Balthasar, *Two Sisters in the Spirit: Thérèse of Lisieux & Elizabeth of the Trinity*, San Francisco 1992, s. 145.

⁷² Por. Jan Paweł II, Enc. *Centesimus annus*, 39.

⁷³ *Thérèse*, dz. cyt., s. 69. Por. *The Story of a Family*, dz. cyt., s. 453.

⁷⁴ Odnośnie do podejścia Teresy do Pisma św. zob. H. U. von Balthasar, *Two Sisters in the Spirit...*, dz. cyt., s. 81-96.

⁷⁵ Dorothy przyrównuje Tereskę do reportera pracującego nad wyznaczonym zadaniem: *Thérèse*, dz. cyt., s. 125.

łania obrazu oblubienicy czy oblubieńca, ale także odniesienia do miłosnych uniesień, nagiej wiary i miłości, oraz czynienia Boga miłowanym. Inna grupa obrazów dotyczy małości: „Mała Droga, Mały Kwiatek, zabawka Jezusa”, tj. duchowe dzieciństwo. Centralnym tematem, który łączy te i inne obrazy, jest jej wiara w swą zależność od Boga jako Ojca.

Dorothy była zafascynowana używaniem przez Teresę oblubieńczej terminologii. Przytacza obszernie przykład zaczerpnięty z jej opisu uroczystości Pierwszej Komunii⁷⁶ Trzeba mieć tu na uwadze, że omawiany ustęp ukazuje doświadczenie jedenastoletniej dziewczynki. Podobne pasáže skłoniły von Balthasara do scharakteryzowania używanego przez Teresę obrazu oblubienicy jako „pustego” i „płytkiego”⁷⁷ Dorothy gra jednak swoją zwykłą rolę obrońcy, wyjaśniając symbolikę tego fragmentu. Tereska pisze: „Jakaż przyjemność przyniósł mi pocałunek, który nasz Pan złożył na mojej duszy! Pocałunek ukochanego; poznałam, że jestem kochana, a ze swojej strony powiedziałam Mu, że Go kocham i oddaję Mu całą siebie na wieczność (...) Tereska po prostu zniknęła, jak kropla ginie w oceanie; został tylko Jezus, mój Pan, mój Król. Czyż nie błagałam Go, by odebrał mi wolność, gdyż lękałam się użytku, który mogłabym z niej zrobić; czyż nie pragnęłam, słaba i bezradna, raz na zawsze zostać złączona z boską Mocą?”⁷⁸

Pomimo jej młodości intensywność, z którą opisuje swoje oczarowanie Oblubieńcem, jest charakterystyczna dla stylu Teresy. Dorothy zauważa, że inni „używają takiego języka do opisywania zainteresowania elementem seksualnym”⁷⁹ Tu i w całej *Teresie* Dorothy jest zdecydowana sprzeciwić się tym, którzy pozbywają się języka erotycznego, posługując się przy tym czysto redukcyjnymi i psychologicznymi terminami⁸⁰

⁷⁶ Użyteczne streszczenie znaczenia oblubieńczości w tradycji chrześcijańskiej: Y de Andia, *Erôs i Agapè: boski żar miłości*, *Communio* 15 (1995) nr 5, s. 36-58.

⁷⁷ H. U. von Balthasar, *Two Sisters in the Spirit...*, dz. cyt., s. 125.

⁷⁸ *Thérèse*, dz. cyt., s. 84-85. Inne odniesienia do oblubieńczości: tamże, s. 105, 149n, 155. Ustęp ten można znaleźć w nowo wydanej książce: *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, Histoire d'une âme*, manuscripts autobiographiques, Paris 1996, s. 81. Analogiczny tekst polski w: Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Pisma*, t. I, Kraków 1971, s. 135-136 (drobne różnice w przekładzie).

⁷⁹ *Thérèse*, dz. cyt., s. 85.

⁸⁰ Tamże, s. 7, 17. R. Coles przytacza następujące twierdzenie wygłoszone przez Dorothy Day o Zygmuncie Freudzie: „Gdy byłam młoda, ciągle słyszałam o jego pomysłach, ale gdy stanęłam przed wyborem między nim a narracją, zawsze wybieram narrację jako sposób poznania psychologii” R. Cole, *Dorothy Day. A Radical Devotion* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1987), 170, nr 13.

Czy można dać wiarę takiemu otwieraniu serca przez tak młodą dziewczynę, zwłaszcza że – jak protestował von Balthasar – nie miała nigdy zalotnika-mężczyzny? Dorothy, matka i prawniczka, odpowiada: „Nie trzeba tego przeżyć, by wiedzieć, co to znaczy”⁸¹ Oblubieńczy język „wypływał z najczulszej i najintensywniejszej miłości między mężczyzną i kobietą”, która jednakże „nie była związana ze stosunkiem płciowym” Nawiązując do obrazów oblubieńczych Starego Testamentu, zwłaszcza *Pieśni nad Pieśniami*, Dorothy jest przekonana o autentyczności „uniesień” i „zachwyków” Teresy⁸². Świadczą one o immanentności daru Bożego. Dorothy zdaje sobie sprawę z tego, że nawet pisząc o swoich najwcześniejszych doświadczeniach duchowych Teresa usiłowała we wszystkim dojść prawdy, oczyścić pragnienia swojego serca ze złudnego odczytywania dziecięcych fantazji. „Zostało to (...) wypowiedziane w prawdzie” – podsumowuje Dorothy.

Dorothy wiedziała także, że u Teresy oświecony sceptycyzm spotyka się często z językiem duchowego dzieciństwa. Na dodatek Teresa odnosi do siebie wspomnianą powyżej małość jako do małej piłki, którą bawi się, lub odrzuca ją na bok, Dzieciątko Jezus: „Jezus przeszywa mnie ukłuciami szpilek. (...) Biedna mała piłka nie znieś więcej; cała jest pokryta małymi dziurkami, które sprawiają, że cierpi bardziej niż gdyby miała jedną głęboką ranę (...). A gdy sam nie przebija swojej małej piłki, to naprowadza rękę, która ją przebija”⁸³

W świetle dzisiejszych standardów używanie języka tak rozmyślnie deprecjonującego własną osobę zostałoby szybko zakwalifikowane jako niezdrowe. Dorothy odparowuje możliwą krytykę wyjaśnieniem samej Teresy: „To droga duchowego dzieciństwa – odpowiedziała na pytanie o swoją Małą Drogę – to droga całkowitego zaniechania i zawierzenia”⁸⁴ Teresa zawierzyła, że nic nie jest w tym życiu tak ważne jak przyjmowanie Bożej miłości do nas. Według Dorothy, była wstrząsająco dojrzała jak na swój wiek⁸⁵ Jej Mała Droga nie jest narzuconą karą ani samobiczowaniem, ani refleksją nad zasługiwaniem przez siebie na wyniszczenie. Płomiennie i świadomie pragnie ona utworzyć w swojej duszy i swoim życiu przestrzeń dla żarliwej Bożej miłości. Dobrowolne samo-poniżenie Teresy ma swoją przyczynę

⁸¹ *Thérèse*, dz. cyt., s. 85 odnośnie do tego miejsca i następnych.

⁸² Tamże, s. 109.

⁸³ Tamże, s. 130.

⁸⁴ Tamże, s. 166.

⁸⁵ Tamże, s. 150.

raczej w umniejszeniu się samego Słowa niż w poddaniu rygorowi arbitralnego mistrza. Teresa twierdzi, że podstawę jej całej duchowości stanowią następujące słowa z *Księgi Izajasza* (53, 2-3), w kontekście których interpretowała oblicze Jezusa na chuście Weroniki: „Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał. Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa, wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic”⁸⁶

Teresa wyjaśnia swoje zainteresowanie cierpiącym Obliczem: „Ja także pragnę nie mieć wdzięku ani blasku, samotnie wydeptywać wino w tłoczni, niepodobna do ludzi”⁸⁷ Inaczej mówiąc, Teresa umyślnie ukrywa się w swojej Małej Drodze. By wyrazić gorliwość swojej miłości dla Oblubieńca, wybiera język najmniej podobny do wyabstrahowanego w przyjęty z góry system, język dziecięcej zabawy.

Język duchowego dziecięstwa jest – paradoksalnie – językiem bardzo szczególnego rodzaju⁸⁸ Kierkegaard dostrzegł paradoksalny język zakorzeniony w antytezie między Bogiem a człowiekiem⁸⁹ Teresa przyjmuje tę recepcję, unika jednak dialektyki Kierkegaarda, ażeby przyjąć postawę fundamentalnie maryjną. Niepokalane Poczucie jest soczewką interpretacyjną, w której dostrzega ona dysproporcję między bezgraniczną miłością Bożą a własnymi małymi uczynkami. Jej zdrobienia mają uwypuklić ogrom Boskiego samo-ogolocenia. Skoro Bóg umarł w postaci sługi, ona także może, wręcz musi, naśladować w samym centrum swojego codziennego życia „niepojętą łaskawość” Oblubieńca⁹⁰

Wracamy tym samym do jej miłości do Boga Ojca. Raz jeszcze Dorothy styka się wprost z psychologicznym redukcjonizmem: „To dzięki swojemu ojcu, który odegrał w jej życiu tak wielką rolę, była, kim była. Gdy mówiła o swojej Małej Drodze zależenia od miłosiernej miłości Boga, myślała jednocześnie o swoim serdecznie kochanym ojcu”⁹¹

⁸⁶ Tamże, s. 166. Co do oddania Teresy Świętemu Obliczu Jezusa, zob. H. U. von Balthasar, *Two Sisters in the Spirit...*, dz. cyt., s. 221n.

⁸⁷ *Thérèse*, dz. cyt., s. 166.

⁸⁸ Por. Chr. Potworowski, *The Attitude of the Child in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, *Communio* 22 (Spring 1995), 44-45; F. Pitschl, „Unless You Become Like Children”: *Ferdinand Ulrich’s Philosophical Anthropology of Childhood*, *Communio* 22 (Spring 1995), 55-64; David L. Schindler, *Heart of the World, Center of the Catholic Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation* (Grand Rapids, MI: Erdmans, 1996), 284n.

⁸⁹ Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling and the Sickness unto Death*, Princeton 1954.

⁹⁰ *Histoire d’une âme*, dz. cyt., s. 155.

⁹¹ *Thérèse*, dz. cyt., s. 7.

Pomimo intensywnego doświadczenia ludzkiej miłości ojcowskiej, Teresa nie czuje żadnego zakłopotania z powodu jakościowej różnicy pomiędzy Bogiem Ojcem a Louistem Martin. Prawdziwa ojcowska miłość ukształtowała ją i poprowadziła prosto ku bramie klasztoru, gdy jednak przechodzi do mierzenia bezmiaru Bożej miłości, nie ma w tym projekcji jej pierwszego ojca. Dorothy zastanawia się nad tym, czy dojrzałość miłości Teresy, która wcześniej przeżyła śmierć matki, do Boga Ojca może być spokrewniona z tym, co Juliana z Norwich (inna święta zaprezentowana w *Katolickim Robotniku*) nazywała miłością: ojciec-matka⁹². Łącząc matczyne uczucie z przytuleniem przez ojca, Teresa akcentowałaby, podobnie jak Juliana, człowieczeństwo Chrystusa: „Do Ojca można przyjść tylko przez Jezusa, zatem mówi ona o sobie nie tylko jako o Oblubienicy Chrystusa, jak każda zakonnica, ale także jako o towarzysze zabaw, a nawet zabawce Dzieciątka Jezus. Jej zażyłość z Bogiem Ojcem, Bogiem Synem i Bogiem Duchem Świętym, można nazwać odkryciem immanencji Boga, a ta głęboka zażyłość, która prowadzi ją do porównania siebie do małej zabawki, piłki, kupki pyłu, która ma być rozdeptana pod stopami, nawiązuje do Bożej transcendencji, do nieskończonego dystansu między Bogiem a stworzeniem. Z drugiej strony jest On bliżej niż powietrze, którym oddychamy, a my ze swojej strony jesteśmy garścią piasku na brzegu morza, zagubieni w nicości przed Wszechmogącym”⁹³

Z psychologicznego punktu widzenia, projekcja jest ekstrapolowaną formą ludzkich cech rodzica, który wzbudza pragnienie albo lęk, nigdy jednak nie jest obojętny. Miłość Teresy do ojca odwraca kierunek projektowanego pragnienia. Zamiast przypisywać znanemu atrybuty nieznanego pożądanego bytu, przyznaje ona niepoznawalność nieskończonej miłości jako zasadniczy warunek doświadczenia bytu poznawalnego dla tej miłości. Zamiast za pomocą mechanizmów podświadomego panowania nad sobą kontrolować swe pragnienie, bezgraniczność miłości Teresy do Boga wyzwala ją, by została wzięta w Boże objęcia. Jej umniejszenie jest po prostu szczerym usiłowaniem, by rozszerzyć swoje życie w nieskończonym Bogu.

⁹² Tamże, s. 147.

⁹³ Tamże, s. 147-148.

IV. „Miłość to nauka”

Teresa – to jedyne pełnowymiarowe studium katolickiej świętej, opublikowane przez Dorothy Day. Dorothy nie włączyła Teresy w swoją apostołską działalność w taki sposób, aby jej naśladowcy zostali zbudowani historią pobożnej katoliczki. Jej spojrzenie na świętość było jednocześnie szersze i głębsze. Święty, jak twierdzi, to „uświęcony człowiek, «cały człowiek», zintegrowany człowiek”⁹⁴ *Teresa* zawiera elementy służące „rozpoznawaniu naszych duchowych talentów” i uczeniu się, jak „wzrastać w miłości” Dorothy twierdzi we wstępie, że miłość to „nauka i wiedza”, której nam brakuje. Czym dokładnie jest Nauka Miłości w *Teresie*?

Dorothy nie twierdzi, że można przełożyć Małą Drogę św. Teresy na formalny system aksjomatów według zasad współczesnych nauk przyrodniczych. Nawiązuje do faktu, że osoba, która dokonuje aktów miłości, czyni tak świadomie i dobrowolnie. Miłość nie jest płytką emocją, okresowym wyrwaniem się spod dominacji technicznego rozsądku we współczesnym społeczeństwie. Powszednia praktyka miłości domaga się mądrości, a logika, która rządzi praktyczną mądrością, poddaje się rygorystycznemu filozoficznemu badaniu⁹⁵

Lekcja o Nauce Miłości może popłynąć od francuskiego filozofa Maurice’a Blondela⁹⁶ Dorothy chwali Teresę za jej praktykę „nagiego, ślepego miłosierdzia”⁹⁷ Według Blondela, logika miłości jest oparta na nieprzewyciężonym ubóstwie. Weźmy na przykład opiekę nad chorymi, zadanie, które często polecano Teresie w karmelu. Oglądane z perspektywy czysto formalnych relacji, takie akty miłosierdzia są naszpikowane sprzecznościami: Czemu pracować zamiast się modlić? Czemu leczyć tę zakonnicę, a nie inną? Dlaczego pracować w klasztorze zamiast w szpitalu? Ograniczenie do posługi jednej konkretnej osobie wydaje się negować inne dobre działania. Paradoksalny charakter działania moralnego, jak argumentuje Blondel, różni

⁹⁴ Tamże, VII.

⁹⁵ H. U. von Balthasar, *Theologik*, II, *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, s. 29-35.

⁹⁶ Blondel był dwanaście lat starszy od Teresy. Jego główne dzieło *Action I* (1893) ukazało się, gdy Teresa była już w karmelu w Lisieux. Teresa nie interesowała się filozofią. Była zainteresowana jedynie lekturą Pisma świętego i duchowych pisarzy. Natomiast Blondel pozostawał pod silnym wpływem chrześcijańskich pisarzy duchowych, wraz ze św. Bernardem i tymi z tradycji karmelitańskiej. Celem tego zestawienia jest ukazanie, jak rozróżnienia Blondela wyjaśniają filozoficzny wymiar życia i pism Teresy. Twierdzą, że Blondel szedł śladem filozofii w tych punktach, w których była ona zgodna z Małą Drogą.

⁹⁷ *Thérèse*, dz. cyt., s. 105.

się od relacji formalnych i logicznych. Zgodnie z zasadą niesprzeczności, która rządzi logiką formalną, powiedzieć na przykład, że należy usłużyć s. Marii, to odmówić posługi s. Paulinie. Blondel wnioskuje, że ukazana formalna negacja jest jedynie nieadekwatnym symbolem czegoś innego⁹⁸ W życiu moralnym *ubóstwo* jest bardziej zasadnicze niż formalna *negacja*. Całe działanie moralne jest naznaczone ubóstwem, bo ograniczone czyny są ukierunkowane ku końcowi, który nigdy nie może zostać transcendowany. Wybierając jedno działanie, porzucamy pozostałe, zarówno dobre jak i złe. Osiągnięcie upragnionego zakończenia (np. s. Maria wyzdrowieje) nie zmienia faktycznie niepełnego charakteru pierwotnego działania. Nawet gdyby można było osiągnąć nieskończoną ilość upragnionych zakończeń (uzdrowienie chorego, modlitwa w intencji powszechnego odkupienia, itp.), w rzeczywistości ludzka wola zawsze chybiałaby celu. Blondel izoluje zarówno niezaspokojone pragnienie wypełniania bezgranicznych wymogów miłosierdzia jak i nieuniknione ograniczenie wolności, nawet miłości ukierunkowanej wprost na samą miłość.

Przeprowadzona przez Blondela analiza aktów miłosierdzia potwierdza potrzebę Małej Drogi. Gdy miesza się niepełny charakter działania moralnego z negatywnością sprzeczności logicznej, wówczas światowe cierpienie jawi się jako kompletnie niepokonalne („każdy sobie”) albo możliwe do ukojenia tylko na poziomie szeroko-skalowych projektów i heroicznych czynów. Dorothy Day i Peter Maurin czuli wstręt do planowania społecznego (czy to jego wariantu komunistycznego czy kapitalistycznego) ze względu na degradację człowieka, a to szczególnie dlatego, że ubóstwo ono ludzką wolę i osiągnęło niejednoznaczne rezultaty w sferze ludzkiego dobrobytu. Mała Droga uwzględnia ograniczony charakter, a zarazem nieuniknioną logikę ludzkich czynów jako takich. Teresa korzystała z „małych cnót” dostrzegając osobistą niezdolność ulżenia ludzkiemu cierpieniu, a zarazem swój rzeczywisty udział w obiegu samej Miłości⁹⁹

Nauka Miłości jest szczególnie ewidentna w karmelitańskim *życiu z pracy*. Dorothy, oblatka św. Benedykta, była bardzo świadoma znaczenia pracy fizycznej w życiu monastycznym. Maluje obraz pracy zakonnic, który jest realistyczny, ale nie surowy. Dotkliwie popękanymi rękami siostry płukały pranie w mroźne zimy Normandii. Choroba,

⁹⁸ H. U. von Balthasar, *Theologik*, II, dz. cyt., s. 31.

⁹⁹ Por. James LeGrys, *Blondel's Idea of Assimilation to God through Mortification of Self*, *Gregorianum* 77,2 (1996), 328, nr 57.

a nawet śmierć, były tu na porządku dziennym. Największym zaś wrogiem było zmęczenie¹⁰⁰ Pomimo tych wielkich fizycznych brzemion, Teresa wciąż miała do dyspozycji wolny czas. Podjęła obszerną duchową lekturę, w tym wszystkich dzieł św. Jana od Krzyża. Zaanżażowała się także w wykonywanie fresków, opowiadanie historii i – co godne uwagi – w poezję. Dorothy wydaje się być pod wrażeniem tego, że Teresa była także wspaniałą imitatorką. Wiedząc, że wielu jej czytelników nie zna życia monastycznego, Dorothy pisze, że cała praca była zorganizowana wokół najważniejszego *opus Dei*, sześciu albo siedmiu godzin codziennej modlitwy wspólnotowej. Posiłki były uregulowane przepisami monastycznymi, a post przepisany od 14 listopada do Wielkanocy. Dorothy opisuje jej sytuację ze szczegółami: „Teresa doświadczyła tego i innych niedostatków. Jej habit był z szorstkiego materiału, pończochy z drapiącego muślinu, a na stopach nosiła sznurkowe sandały. Jej łóżko było złożone z trzech desek przykrytych cienką wyściółką i jednym wełnianym kocem. Zbywało na jedzeniu, śnie, poza jednym piecykiem w jednym pokoju w klasztorze nie było ogrzewania. Modlitwa i pokuta! To prawdziwe prace duchowe, duchowa broń na ratunek duszom, pokuta za luksus, gdy cierpią nędzarze, praca, by zwiększyć całkowitą ilość miłości i pokoju na świecie”¹⁰¹

Małe dzieła Teresy były w rzeczywistości nużące, czasochłonne i często nudne. Ciężka ku nieprzyjemnym zadaniom nie wolna od potrzeby samobiczowania, wolna jednak od przeświadczenia, że cnota zawiera się w tak małych rzeczach. Gdy epidemia opanowała klasztor, ilość takich małych zadań była ogromna. Wypełnienie jednego pozostawiało wiele zaniedbanych. Dorothy podkreśla miłość, którą Teresa wkładała w każdy jeden akt. Jak zauważył Blondel, każdy czyn jest zubożeniem; każda przysługa obdarzała łaską. Każdy rodzaj pracy był przepelniony duchowym znaczeniem i dlatego całkowicie uszlachetniał.

Teologia pracy w *Teresie* niesie w sobie znaczenie, które wykracza poza klasztor. Amerykanie mierzą typowo swoją pracę poziomem indywidualnych wyników. W miejscu pracy liczą się wielkie osiągnięcia i powszechne uznanie. Rozwój opiera się na powiedzeniach podobnych do: „Maksymalizuj swoją wydajność!”, „Przyprowadź mnóstwo klientów!”, „Dokonaj czegoś wielkiego dla firmy!” lub (by przywołać slogan z branży teologicznej) „Publikuj albo zgiń!” Ciche akty cnoty nie są

¹⁰⁰ Por. *Thérèse*, dz. cyt., s. 140-146.

¹⁰¹ Tamże, s. 145.

całkowicie ignorowane, ale przenosi się je do sfery domowej. Dla kontrastu *Teresa* oferuje cichą krytykę wszelkich prób mierzenia ludzkiego działania samym tylko kryterium wyników. Lekcja ta stosuje się do całego apostołatu *Katolickiego Robotnika*. Dorothy pracowała, by stworzyć dom gościnności nie tylko po to, by dopełnić rachunku osiągnięć, który dominuje w amerykańskim miejscu pracy; dla *Katolickiego Robotnika* domy są czymś więcej niż sieciami bezpieczeństwa dla osób czasowo odsuniętych. Podobnie jak karmel w Lisieux, powstały po to, by zmusić świat, by liczył się z prymatem tego, co osobiste¹⁰² Dorothy podkreśla ponadto radość, którą *Teresa* znajdowała w swojej harówce, ponieważ wiedziała, że robotnicy czują pierwszy powiew ponurości i desperacji, gdy ich praca nie jest doceniana i zarazem wynagradzana jako nieunikniony dar na rzecz wolnej wspólnoty osób.

Pedagogia miłości *Teresy* wyjaśnia także jej niezachwiane zaangażowanie w *akty umartwienia*. Dorothy podkreśla nie tylko znoszone przez *Teresę* cierpienie, ale także jej proste przyjmowanie cierpienia¹⁰³ Gdy gruźlica postępowała i kości zaczęły sterczeć pod skórą, jej przełożona życzyła jej, by ból ustąpił. *Teresa* odpowiedziała: „Nie powinnaś tak mówić, mała matko, bo właśnie cierpienie sprawia mi w życiu wielką radość”¹⁰⁴ Sama w sobie powyższa wypowiedź może w czyichś oczach narażać na szwank słuszność całej *Małej Drogi*. W rzeczywistości jest jednak zgodna z codziennym wysiłkiem, by nauczać *Nauki Miłości*. Umartwienie się nigdy nie zostało narzucone *Teresie* z zewnątrz. Wykorzystywała okazje, by dokonywać poświęceń nawet dobrowolnie, a zwłaszcza, by zostać misjonarką w Hanoi. Marzenia o męczeństwie także nie były jej obce. *Teresa* pisze: „Gdy mówię o umartwieniu, nie mam na myśli pokuty, którą podejmują święci. Nie należę do tych wielkich dusz, które od dzieciństwa praktykują wszystkie rodzaje pokuty. Moje umartwienie polega na kontrolowaniu mojej woli, cofaniu słowa, które się wyrwało, robieniu małych rzeczy dla tych, którzy są wokół mnie, bez ich wiedzy, i na niezliczonych podobnych rzeczach”¹⁰⁵

Dla *Teresy* każdy akt umartwienia jest żywym symbolem miłosierdzia. Było to czyste samo-ogolenie na rzecz bliźnich bez czyjejkol-

¹⁰² Por. Jan Paweł II, Enc. *Centesimus annus*, 35.

¹⁰³ Temat ten został podjęty ze znakomitą intuicją, bez cienia emocjonalnej obrony, w filmie Alaina Cavalliera *Thérèse*, z 1986 roku.

¹⁰⁴ *Thérèse*, dz. cyt., s. 164.

¹⁰⁵ Tamże, s. 122.

wiek wiedzy, że ma tu miejsce naśladowanie Bożej kenozy. Lubiała ukrywać swoje cnoty, utrzymałaby je w sekrecie przed samym Bogiem, gdyby mogła¹⁰⁶

W swojej filozofii działania Blondel ujął umartwienie jako sposób naszego upodobniania się do Boga. To twierdzenie Blondela jest podyktowane fundamentalnym rozróżnieniem między umartwieniem a karą¹⁰⁷. Umartwienie ma motywację w samej miłości. W umartwieniu nie ma pesymizmu, ani krzty pogardy dla materialności stworzenia, ani uciążliwych warunków, w których umieszcza nas życie. Akty umartwienia, nawet gdy wydają się zmuszać do odwrócenia od świata, wciąż są wplecione w tkaninę ludzkiego życia i ludzkiej miłości¹⁰⁸. Blondel nadmienił, że dzięki umartwieniu Bóg „odradza się” w stworzeniu, a umartwienie „jest pod wieloma względami kluczem do zrozumienia wszystkiego oraz centrum perspektywy chrześcijańskiej i totalnej”¹⁰⁹

W wywodzie Blondela Bóg używa każdemu stworzeniu istnienia. W zależności od tego, jak wykorzystujemy ten dar, możemy otrzymać dar jeszcze większy. Jak pokazuje przypowieść o perle wielkiej wartości, dar musi zostać w całości oddany, aby móc uzyskać jeszcze większy dar. Ponieważ dar został rzeczywiście dany, dlatego to, co oddajemy, jest realnie nasze. Wolność stworzenia jest po prostu ograniczeniem daru. Akt, w którym dobrowolnie oddajemy dar, jest nadejściem obecności Boga w nas. Według Blondela, przebóstwienie jest zwieńczeniem umartwienia: „Bóg opisał siebie, cofnął się i porzucił część Boskiej sfery, tak że od nas zależy, czy przywrócimy ją Bogu, czy nie. Oddać nasze zaczerpnięte pierwotnie istnienie, by przywrócić je Bogu, przywrócić Bożą suwerenność; to znaczy: pozwolić Bogu, by był w nas”¹¹⁰.

Umartwienie Teresy to żywa ikona „cudownej wymiany” między Bogiem a ludzkością. W *Dzienniku duszy* umartwienie jest subiektywnym stanem, dzięki któremu Teresa ma udział w głoszeniu prawdy, że Bóg stał się człowiekiem, aby ludzie stali się bogami.

Blondel natrafia na podejście Teresy do cierpienia. Radowała się z cierpienia, bo każdy mały akt był teogonią w mikrokosmosie. Łono,

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 161.

¹⁰⁷ Por. James LeGrys, art. cyt., s. 324.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 330.

¹⁰⁹ Maurice Blondel, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris 1950, s. 303.

¹¹⁰ Tamże, s. 314.

w którym Bóg stał się ciałem w jej życiu, było utkane z małych cnót umartwienia. Z analiz Blondela wynika, że relacja Teresy do Boga nie była przede wszystkim jedną z przyjaźni. Był to związek ściśle oblubieńczy; jej ciało łączyło się z poranionym ciałem Chrystusa.

Podsumowanie

Historia św. Teresy z Lisieux jest utkana z domowego i pobożnego życia dzielonego nie tylko przez francuskich katolików XIX stulecia. *Teresa* to pionierskie studium tego, co współcześni teolodzy latynoscy nazywają *religiosidad popular*, albo popularnym katolicyzmem¹¹¹. Także według Dorothy, Teresa „była «jedną z ludu»”¹¹². Nie zajmowała we francuskim społeczeństwie szczególnej pozycji, choć po śmierci została uczczona na całym świecie Mszą świętą. Osobiste zainteresowanie Dorothy Day Tereską nie było zbyt akademickie. Podobnie jak w popularnym katolicyzmie, wyszła ona od materialnego przekazania jednej kobiecie przez drugą szczególnego *dewocjonalium*, mianowicie medalika otrzymanego na oddziale położniczym. Gest ten pobudził Dorothy do nauczenia się, że Mała Droga nie jest jedyną wszystkim dostępną, ale ma konkretne, uniwersalne przesłanie.

Dorothy darzyła skuteczność Małej Drogi bezgraniczną wiarą. Wiedziała, że modlitewna misja Teresy ma eschatologiczny wymiar i regularnie przyzywała tę świętą na pomoc w swoich apostołskich trudach. Dorothy była tak przekonana o mocy Małej Drogi, że przyrównywała jej działanie do duchowego odpowiednika bomby atomowej: „Ziarna tej nauki są rozrzucone, są zasiewane, by zostały – być może – nawodnione naszą krwią, w perspektywie jednak obiecanych żniw. Bóg da wzrost. W czasie tak silnego lęku przed radioaktywnym pyłem rozsypanym po całym świecie po testach bomby wodorowej i gdy podnosi się pytanie, jaki wpływ mogą wywrzeć na fizyczne życie w kosmosie, można twierdzić, że ta święta naszych czasów przynosi moc, duchową moc, na świat, aby przeciwdziałać temu lękowi i tej katastrofie. Wiemy, że jeden impuls łaski jest

¹¹¹ Zob. np.: V Elizondo, *Galilea Journe: The Mexican-American Promise*, Maryknoll, N.Y. 1983; R. Goizueta, *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, Maryknoll, N.Y. 1995; A. García-Rivera, *St. Martín de Torres: The „Little Stories” and the Semiotics of Culture*, Maryknoll, N.Y. 1995; O. Espin, *Popular Religion as an Epistemology (of Suffering)*, *Journal of Hispanic/Latino Theology* 2,2 (November 1994), 55-78.

¹¹² *Thérèse*, dz. cyt., s. 83.

nieskończenie większej mocy niż bomba kobaltowa. Teresa powiedziała: «Wszystko jest łaską»¹¹³

Słowa te muszą być odczytane nie jako wydumana metafora albo płytkie napomnienie, ale jako świadectwo prawdziwego impulsu, który Dorothy otrzymała za pośrednictwem Małego Kwiatka w swoim posłannictwie sprzeciwu wobec cywilizacji śmierci.

Balthasar sądził, że duchowość Teresy mogła być nazbyt subiektywną zabawą¹¹⁴. Nawet gdy święta koncentrowała swoje życie na pochłaniającym wszystko darze łaski, utrzymuje się u niego tendencja do nadmiernego podkreślania przez nią dramatycznego dzieciństwa *swojej duszy*. Wiele ważnych aspektów świadectwa Kościoła prawdziwie, a nawet w pełni trynitarny wymiar życia kontemplacyjnego, otrzymują tutaj odprawę. Podejrzewa się, że Balthasar mógłby uczynić podobny komentarz do religijnej autobiografii Dorothy Day.

Z drugiej strony ten „subiektywny” punkt patrzenia na wiarę chrześcijańską może ukształtować taki właśnie typ religijnej pedagogii, jakiego domaga się współczesny świat¹¹⁵. Obie te kobiety używają swoich historii jako namacalnych dydaktycznych przykładów dramatycznego wtargnięcia Boga w ich zwyczajne, dalekie od doskonałości, życie. Żadna nie skupia się na osiągnięciu stopni duchowego rozwoju¹¹⁶. Obie mówią o materialnym i duchowym ubóstwie współczesnego subiektywizmu i proponują praktyczne lekcje wysnute z małych opowieści ewangelicznych o tym, jak oczyścić prometejską wolę współczesnych kobiet i mężczyzn. Ani Teresa ani Dorothy nie były zainteresowane stworzeniem wielkiego intelektualnego gmachu, podobnego do gotyckich katedr, czy też do jakiegoś systemu scholastycznego. Ich teologia została zaczerpnięta od starożytnych chrześcijan, chroniących się w katakumbach, ze Mszy św. za związek zawodowy „Solidarność” w gdańskiej stoczni i domowych ołtarzyków współczesnych hiszpań-

¹¹³ Tamże, s. 175. Dorothy mogła naśladować następujące słowa G. Bernanosa, gdy dokonywała tego porównania: „Każda cząstka Boskiego miłosierdzia Chrystusa jest dziś cenniejsza dla twojego ocalenia – dla twojego ocalenia, powtarzam – niż wszystkie bomby atomowe we wszystkich silosach” (*Dorothy Day. Selected Writings*, dz. cyt., s. 100).

¹¹⁴ H. U. von Balthasar, *Two Sisters in the Spirit...*, dz. cyt., s. 11. Zob. także *My Work in Retrospect*, San Francisco 1993, s. 33, gdzie Tereska jest ukazana jako konieczna przeciwwaga dla wspaniałej podmiotowości Teresy Wielkiej i duchowego radykalizmu Jana od Krzyża.

¹¹⁵ Za B. Bro Bauerschmidt podkreśla modernizm Teresy: „Mały Kwiatek znajduje miejsce między mistrzami podejrzeń [np. Freudem, Marksem, Nietzschem]; równie silnie jak oni mierzy się z otchłanią, która pochłonęła wszystkie wcześniejsze zabezpieczenia” (Fr. Bauerschmidt, dz. cyt., s. 83).

¹¹⁶ Tamże, s. 84.

skich katolików. Obie osiągnęły integrację teologii i świętości, która mogłaby mieć znaczący wkład w dzisiejszą odnowę teologii, jako że ich życie i pisma ukazują i opierają się na „małych historiach” popularnej religii, które „umożliwiają «Wielką Historię» Kościoła i jego wiary”¹¹⁷

Teresa pisała w kontekście wojującego ateizmu Francji końca XIX wieku. Dorothy przemawiała do dwudziestowiecznych Amerykanów na temat potężnych i destrukcyjnych struktur społecznych, które depersonalizują więzi społeczne i pozostawiają „wypalonych” kobiety i mężczyzn. Obie te kobiety świadczyły o Chrystusie w świecie, w którym społeczny i religijny „idealizm” był energiczny, ale tragicznie daleki od prawdziwych problemów, którymi ludzie żyli. Ich realizm naśladuje model „czynienia prawdy”, który znajdujemy w tradycji Janowej¹¹⁸ Dorothy i Teresa były niestrudżonymi poszukiwaczkami prawdy, ale żadna z nich nie poprzestała na abstrakcyjnych sformułowaniach. Czynienie prawdy nie pozostało suchą spekulacją ani osobistym osiągnięciem, ale raczej faktyczną ich przemianą. Im głębiej te kobiety były pogrążone w codziennym dziele miłosierdzia, tym łatwiej przychodziło im opisywanie – samo będące pracą *teo-logiczną* – prawdy, że wszystko jest łaską. Uzbrojone w tę wiedzę, były zmuszone rozprzestrzeniać ją najszerzej jak to możliwe. Mówiąc słowami Dorothy, „jeden impuls łaski jest nieskończenie większej mocy niż bomba kobaltowa”*

tłum. **Jakub Idźkowski**

¹¹⁷ Alex García-Rivera, dz. cyt., s. 21.

¹¹⁸ J 3, 21; 1J 1, 6; Por. 2 J 4-6; H. U. von Balthasar, *Theologik*, II, dz. cyt., s. 31.

* Artykuł jest dedykowany mojej babci Teresie, dziecku „Małego Kwiatka”