

ODNOWA PIELGRZYMOWANIA W DOBIE KONTRREFORMACJI: WKŁAD JEZUITÓW

Gdyby trzeba było opisać dzieje pielgrzymowania w przededniu czasów współczesnych, postaci Erazma i Kalwina musiałyby się niewątpliwie pojawić już na pierwszych stronach. Rzecz zdumiewająca, że w momencie, gdy się zaczyna pojawiać kontestacja i niepokój religijny, nasze pierwsze wspomnienie o pielgrzymowaniu wiąże się z cieniami tych, którzy najmocniej atakowali nadużycia pobożności pielgrzymkowej i sprowadzali najczęściej te praktyki do wypaczeń, jakie tu i ówdzie miały faktycznie miejsce. *Podróż pobożnościowa* (1526) humanisty holenderskiego i *Traktat o relikwiach* (1543) napisany przez reformatora genewskiego szczotkują w sposób niemiłosiernie satyryczny portret zabobonnie wierzącego pielgrzyma, który mnoży zewnętrzne przejawy pobożności, jak też sam kult ciał świętych — jako praktykę bliską rytom pogańskim, zniekształcającą żywą wiarę w Chrystusa. Tak mocno i zdecydowanie krytykowana w pierwszej połowie XVI w., kiedy to nie znalazła żadnego innego obrońcy poza kanclerzem angielskim i męczennikiem, Tomaszem Morusem, pielgrzymka pozostaje nadal i bez przerwy powszechnym zwyczajem w Kościele katolickim, a po zakończeniu Soboru Trydenckiego ośrodki kontrreformacyjne wciąż zachęcają do niej wiernych. Praktykuje się ją często, ale z powodów dość niejasnych, związanych niekiedy z chęcią uzyskania jakiegoś odpustu, bądź też z samą praktyką społeczną. Pasterze natomiast, wywodzący się zwłaszcza z kręgów Towarzystwa Jezusowego, traktują tę pobożnościową podróż jako dogodną okazję do pogłębienia u jej uczestników pamięci o Europie sanktuariów ze świętymi relikwiami, jak też przeżycia przez nich autentycznej odnowy duchowej, w której zaczyna się już odczuwać przedsmak Królestwa niebieskiego.

Pielgrzymi ówczesni oskarżali mocno w swych pismach Lutera, Erazma i Kalwina o to, że „ostudzili pobożność” rzesz chrześcijańskich. Niemniej trzeba przyznać, iż podróż pobożnościowa cieszyła się nadal wielkim powodzeniem przy końcu XVI wieku. Co prawda, nastąpił wyraźny kryzys pielgrzymki do Jerozolimy: wpływające z portu w Wenecji rok rocznie w Boże Ciało liczne statki z pielgrzymami, z których każdy zabierał około 200 pasażerów przybyłych z wszystkich krańców Europy zachodniej, prze-

stały już krążyć po wodach Morza Śródziemnego. Rzadkością stają się przy końcu tego wieku podróżnicy, którzy ryzykują jeszcze taką przygodę. Samo jednak zaniechanie pielgrzymki do Ziemi Świętej, związane w jakimś stopniu z panowaniem Turków nad basenem śródziemnomorskim, nie odzwierciedla jeszcze sytuacji ogólnej. Nabiera bowiem stopniowo rozmachu pielgrzymka do Rzymu: setki tysięcy wiernych udają się do Stolicy św. Piotra na wielkie Jubileusze r. 1575 i 1600. Ale i mniejsze pielgrzymki nie tracą na popularności. Sanktuaria maryjne, choćby takie, jak w Loreto, nawiedzają m. in.: św. Franciszek Salezy, Michał de Montaigne i Kartezjusz. Do Liesse udają się w pielgrzymce królowie Francji, nawet podczas najostrzejszych wojen domowych. Pojawiają się także publikacje dotyczące miejsc świętych, opowiadania pielgrzymów o Jerozolimie, zdobione niekiedy rycinami ukazującymi to święte miasto, aby umożliwić w ten sposób duchową pielgrzymkę śladami Jezusa. Nie brakuje też dzieł i broszur podających historię sanktuariów oraz zawierających liczne opisy cudów odnotowanych choćby na Montserrat czy w Liesse, cieszących się wielką poczytnością. Wierni są bowiem mocno przywiązani do praktyki stanowiącej, by tak powiedzieć, jeden z rysów charakterystycznych chrześcijańskiej cywilizacji średniowiecznej. Jest to rzecz zrozumiała sama przez się. Burze kontestacji mającej wymieść wszelkie zachowania religijne, pokładające ufność w dziełach pokutnych i w jakże częstym wówczas uciekaniu się do mocy wstawienniczej Kościoła niebieskiego, miały dobry skutek: pielgrzymka pozostała nadal uprzywilejowanym wyrazem wiary katolickiej.

Uderzające jest jednak to, że trwanie tej praktyki religijnej w najróżnorodniejszych klasach społecznych kontrastuje wyraźnie z tym niewielkim zainteresowaniem, jakim teologowie darzyli tę podróż na piechotę, nie wyłączając nawet samych Ojców soborowych. Można więc było napisać, że „dekrety Soboru Trydenckiego zawierają uzasadnienie pielgrzymki”¹, przywołując oczywiście teksty XXV-tej sesji z dnia 3 grudnia 1563 roku; dekret ten bowiem stara się potwierdzić, niejako na nowo, słuszność i zasadność modlitwy przy relikwiach, kładąc zarazem nacisk na konieczność nauczania przez pasterzy właściwego kultu świętych; zaleca ponadto modlitwę przed wizerunkami, zwracając przy tym uwagę na konieczność zachowania zdrowej roztropności, umiejącej w porę odrzucać pokusy bałwochwalcze lub zabobonne. Jeżeli jednak

¹ R. Sauzet, *Contestation et renouveau du pèlerinage au début des temps modernes*, w: J. Chélini — H. Branthomme, *Les Chemins de Dieu*, Paris 1982, s. 242.

Ojcowie Soboru potępiają tych, którzy utrzymują, że jest rzeczą bezużyteczną oddawanie czci ciałom świętych, bądź też odwiedzanie sanktuariów wzniesionych ku ich czci, to w rzeczy samej nie posuwają się już ani krok dalej na drodze „uzasadnienia pielgrzymki”². Nie dają zatem żadnych podstaw pod teologię pielgrzymowania. Jego uzasadnienie pojawia się więc niejako ubocznie; ale — w sposób dosyć znamieny — samo pojęcie *peregrinatio* nie występuje ani razu w dekreście poświęconym wzywaniu świętych oraz oddawaniu czci ich relikwiom i wizerunkom.

Niemniej, pierwsze teksty opierające się na XXV-tej sesji Soboru wyjaśniały już na ogół te dwa ustępy jako faktyczną rehabilitację pielgrzymki. Tak więc od r. 1587 *Kontrowersje św. Roberta Bellarmina*, poświęcając cały rozdział kwestii pobożnego podróżowania, nie wahały się opierać go na nauce Soboru w sposób zgoła lakoniczny: „pielgrzymki do miejsc świętych są *piae et religiosae* (pobożne i religijne), jak słusznie naucza Sobór Trydencki”³. Takie wyjaśnianie dekretu soborowego mogłoby stanowić prawdziwy problem, gdyby się nie uświadomiło sobie podwójnego celu: duszpasterskiego i polemicznego, jaki się krył za tym tekstem tego apostoła kontrreformacji, który starał się przy okazji bronić pielgrzymowania podejmowanego przez środowiska jezuickie. Również Gaspar Loarte, który postanowił w r. 1575 ukazać duchowe dobrodziejstwa podróży pobożnościowych, powoływał się globalnie na tradycję Kościoła, a nie na same tylko dekrytry trydenckie. Pielgrzymka zasługuje na pochwałę — twierdził — albowiem jest dziełem „pobożnym i bardzo zasługującym. I dlatego nauczyciele katoliccy zawsze ją wysławiali, sam zaś Kościół święty przyznał odpusty pielgrzymom”⁴. Posługiwanie się argumentem z autorytetu utożsamia się z podkreśleniem zasadności tradycji i praktyk stosowanych w Kościele katolickim, wyśmiewanych tak często przez reformatorów, bardziej aniżeli z troską o ukazanie prawdziwych ich owoców.

Niewątpliwie, należało w owym czasie starać się w pierwszym rzędzie usunąć te uprzedzenia, jakie się pojawiały w wyniku wpływów protestanckich. Czyż można bowiem zapomnieć o tym, że w dobie kontrreformacji nie umiano mówić tak po prostu o pielgrzymkach w środowiskach katolickich, nie odpowiadając za-

² Tamże.

³ R. Bellarmin, *Disputationes... De Controversis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, Ingolstadt 1587, s. 318 n.

⁴ G. Loatre, *Trattato delle sante Peregrinationi. Dove s'insegna il modo di farle con molto frutto spirituale*, Wenecja 1575, s. 41.

razem na głośne dzieła reformatorów, przesiewające przez gęste sito wszelkie instytucje, zwyczaje, dzieła i praktyki Kościoła rzymskiego, w celu ukazania ich bylejakości, próżności, a nawet przewrotności? Ale jeszcze rozprawa Loarte, przekształcająca się na końcu w księgę medytacji, nie była dziełem polemicznym, chyba że tylko okazyjnie. Dopiero książki, jakie się pojawiały u zarania XVII wieku w Towarzystwie Jezusowym, zaczynają się zajmować pielgrzymką jako tym rodzajem pobożności, który nie potrafi się oprzeć atakom przeciwnika. Czyżby w środowiskach jezuickich naprawdę wierzano, że tej wielowiekowej praktyce zagraża poważne niebezpieczeństwo, chociaż całe legiony pielgrzymów, przybywających na Jubileusze, podobnie zresztą jak i do Loreto, powinny były zdemaskować całą tę wrzawę? Z pewnością nie! Wydaje się raczej, iż synowie św. Ignacego zajmowali się pieczołowicie pielgrzymowaniem właśnie ze względu na jego powodzenie i faktyczne osiągnięcia. Atakowanie zwolenników reformacji na terenie podróży pobożnościowych było bowiem równoznaczne z wyszukiwaniem najbardziej kontrowersyjnego pola bitwy, zdobytego zresztą już wcześniej i dlatego stanowiącego solidny punkt oparcia do rozwijania szerokiej działalności duszpasterskiej. Sztandar pielgrzymy służy przeto skutecznie zarówno do odpierania widma herezji, jak też do utwardzania dróg wiodących do świętości, poprzez wskazywanie na duchowe dobrodziejstwa pielgrzymowania — i to w tak różnorodnych dziełach, jak traktat teologiczny, powieść czy summa encyklopedyczna.

Z tego punktu widzenia napisane przez szwabskiego jezuitę Jakuba Gretsera (1562—1625) dzieło *De Sacris Peregrinationibus libri quatuor* (wyd. w r. 1606) jawi się jako bardzo wymowne. Ukazując dzieje podróży pobożnościowych, staje się opracowaniem godnym polecenia, albowiem stanowi w rzeczy samej pierwszą w historii sumę pielgrzymek i miejsc pielgrzymkowych w Europie zachodniej. Gretser angażuje się bardzo mocno w polemikę w kwestii pielgrzymowania, która w pierwszych latach XVII w. wiąże się z odkryciem listu św. Grzegorza z Nyssy *de iis qui adeunt Jerosolyma*⁵. Naznaczone pieczęcią kontrowersji, jego dzieło ma charakter polifoniczny: spotkać w nim można głosy reformowanych, których wypowiedzi, starannie wykrojone, są przytaczane i poddawane krytyce; głos gorliwego jezuitę, który uzupełnia swoje komentarze ostrymi uwagami i inwektywami;

⁵ W tej kwestii zob. P. Maraval, *Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nyse, lettre 2)*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 66 (1986), nr 2, s. 131-141. List został ostatnio wydany przez P. Maravala w: *Sources Chrétiennes*, nr 363, Paris 1990.

głos tradycji kościelnej i Pisma św., przywoływanych celem jaśniejszego wykazania błędów „nowatorów”.

Rzecz znamienna, że ten jezuita nie angażuje się wprost w walkę z tymi, których chce unicestwić ciosami swych uczonych rozdziałów. Książka rozpoczyna się bowiem budowaniem pomnika pamięci pielgrzymek w chrześcijaństwie. Znaczna część tej sumy apologetycznej została poświęcona omówieniu pielgrzymowania do Ziemi Świętej, od samych początków tego fenomenu, oraz klasyfikacji sanktuariów: miejsca upamiętniające Chrystusa w Ziemi Świętej, miejsca teofanii (Synaj i Mambre), obrazy i relikwie Chrystusa (a wśród nich całun turyński), krwi Chrystusa, groby męczenników, miasta maryjne, miasta poświęcone Michałowi Archaniołowi, groby proroków, groby Apostołów: Piotra, Pawła i Jakuba, groby i relikwie męczenników, wyznawców, jak św. Marcin z Tours, dziewic i wdów. O co idzie w całej tej liście, przytoczonej tutaj w wielkim streszczeniu, jeśli nie o podkreślenie znaczenia pielgrzymki w chrześcijaństwie zachodnim? Grester nie tyle zajmuje się teologią, co zbiorową pamięcią, przywołując tradycyjny zwyczaj pielgrzymowania tak częstego i zrównoważonego. Pragnie ponadto uczynić z tego wykazu rodzaj dowodu ukazującego, jak praktyka odwieczna ruchu pątniczego uzasadnia sama przez się ten rodzaj pobożności.

Dopiero potem Gretser, chcąc dać swój wkład w rozwijającą się już debatę z przeciwnikami pielgrzymowania, atakuje na innym froncie: podkreśla nieprzerwaną ciągłość tradycji Kościoła, od zarania chrześcijaństwa. Tymczasem protestancka krytyka nie tylko pielgrzymek, ale i innych praktyk oraz zwyczajów bronionych mocno przez katolików, opierała się od dziesięcioleci na argumencie historycznym: pielgrzymki, monastycyzm, zwyczaj sprawowania kultu w miejscach do tego przeznaczonych — wszystko to nie istniało w Kościele pierwotnym. Dopiero w czasach Konstantyna Wielkiego — tłumaczyli reformatorzy — zaczęła się kończyć piękna i typowa dla kultu chrześcijańskiego prostota pierwszych wieków i zaczęły się pojawiać rozliczne „praktyki zabobonne”, zwłaszcza zwyczaj udawania się w pielgrzymce do relikwii świętych, obrazów lub miejsc pamięci ewangelicznej. J. Gretser stara się przeto wykazać, iż żadnego zerwania nie było: przywołując odległe świadectwo Orygenes, który stwierdza wyraźnie, iż pokazywano grotę Narodzenia w Betlejem⁶ już od zarania III w., może udawać zdziwienie: „Kto jest na tyle nie-

⁶ Orygenes, *Przeciwko Celsusowi*, I, 51; cyt. przez J. Gretsera, *De sacris et religiosis peregrinationibus libri quatuor*, w: *Opera omnia*, Ratisbona 1734, t. IV, f. 11 H.

okrzęsany, by mógł o tym nie wiedzieć, że Orygenes żył na wiele lat przed Konstantynem?”⁷. Autorytet św. Hieronima uzupełnia to pierwsze świadectwo patrystyczne. Jeżeli więc nawet ten znakomity tłumacz Pisma św. pisał w IV w., to przecież stwierdza on wyraźnie w *Liście 17*, że wierni udawali się w pielgrzymce do Jerozolimy „od Wniebowstąpienia (*ab ascensu Domini*)”⁸. I jak gdyby to doprecyzowanie jeszcze mu nie wystarczało, Gretser komentuje ten list, podkreślając, że św. Hieronim „nie ukazuje tych pielgrzymek jako nowości, co uczyniłby z pewnością, gdyby ten zwyczaj został wprowadzony dopiero za panowania Konstantyna”⁹.

Trwałość pielgrzymowania, nieprzerwane nawiedzanie sanktuariów najbardziej znanych — oto dwa istotne elementy obrony opartej na niepodważalnej wartości najżywotniejszych tradycji. Ale Gretserowi to nie wystarcza, chociaż rozwija on swą argumentację wyłącznie w odpowiedzi na ataki Lutra, Kalwina, Hospiniana i Daneau, opierając się na *Kontrowersjach* św. Roberta Bellarmina, który stwierdza potrójną korzyść podróżowania do sanktuariów: pielgrzym wielbi Boga i świętych, czyni pokutę oraz zadośćczyni za grzechy, a wreszcie powiększa skarbiec pobożności własnej, oddając cześć miejscom lub relikwiom świętym. Samej strategii tej apologii nie da się właściwie pojąć poza typowym dla niej kontekstem polemicznym. Sama istota zadania Gretsera polega mianowicie na nadaniu większego echa (czy rozgłosu) oświadczeniom jego poprzednika oraz ubogaceniu ich szeregiem odniesień do teologów katolickich wszystkich czasów. Sam jednak sposób, w jaki realizuje on swoje dzieło, mówi nam wiele o znaczeniu pielgrzymowania w życiu chrześcijańskim: ostatnia część tej sumy poświęcona jest nie podróży pobożnościowej lecz pielgrzymce duchowej. Metafora drogi i podróżowania, mająca oparcie biblijne¹⁰, leży odtąd u podłoża całej refleksji tego jezuita, który porzucił już miecz kontrowersji, by wziąć do ręki laskę pasterza: nasze ziemskie życie jest jedynie przejściem, chrześcijanin zaś powinien żyć, mając oczy utkwione w Jerozolimie niebieskiej, z sercem zamieszkiwanym przez płomień modlitwy. Obrona pielgrzymek kończy się przeto traktatem o życiu doskonałym, przesyconym całkowicie ustępami zaczerpniętymi z *Księgi Wyjścia* i z *Państwa Bożego* (św. Augustyna).

Czy umocni się bardziej zamiar Gretsera, jeśli się stwierdzi,

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, f. 10 H.

⁹ Tamże, f. 11 A.

¹⁰ Chodzi zwł. o 1 P 2, 11: „Proszę, abyście jak obcy i przybysze”...

że jego ostatecznym celem w tej sumie nie była obrona pielgrzymek, lecz wezwanie chrześcijan do świętości? Przecież opracowanie tak wielkiego *dossier* nie miałoby żadnego celu, gdyby ten jezuita nie chciał opuścić terenu polemiki! Godny podziwu mówca, znakomity kompilator wykorzystuje skandal kontestacji reformatorów, aby zainteresować czytelników pielgrzymkami, a może także ich zachęcić do podejmowania trudu drogi, przede wszystkim jednak zależy mu z pewnością na tym, by wierni umiłowali z całą pasją pragnienie Boga. Płomienie walki *pro fide* zapalają się innym ogniem, bardziej dyskretnym, wewnętrznym i o wiele bardziej pożerającym: pielgrzymka odkrywa na nowo swoje pierwsze „powołanie” bycia drogą do przedśionków i przybytków Boga.

W tym zaraniu wieku XVII inny jeszcze syn Towarzystwa Jezusowego bierze do rąk pióro w tym samym celu: Ludwik Richeome (1544—1625) tworzy niestrudzenie znakomitą powieść pobożnościową *Pielgrzym z Loreto*, wydawaną wielokrotnie w j. francuskim w tymże wieku. O jej powodzeniu świadczą przekłady: łaciński, angielski i holenderski, oraz różnorodne wersje skrócone. Dzieło to nawiązuje do *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego¹¹ i ma ukazać — częściowo dzięki sytuacjom zmyślonym — owoce pielgrzymowania. Wątek fikcyjny daje nowe możliwości pisarzowi: jego *Obrona pielgrzymek przeciwko tłumaczowi domniemanego listu św. Grzegorza z Nyssy o Pielgrzymkach do Jerozolimy*, opublikowana w r. 1604, nie ma już tego duchowego dynamizmu, co powieść. Polemika prowadzi bowiem autora do płytkiego moralizowania swoich wypowiedzi (pielgrzym powróci „do domu mądrzejszy i bogatszy w cnotę”¹²) oraz do zwiększania ilości mądrych uczonych i odniesień, mających ugruntować argumentację. Brakuje mu jednak wejścia w wewnętrzną perspektywę pielgrzymki. Natomiast *Pielgrzym z Loreto* sugeruje drogę przemieniającą wewnątrz, której celowość jawi się już w samej kompozycji rozdziałów, dla której sam Richeome podaje wspinałomyślnie odpowiedni klucz hermeneutyczny. Droga trwa czterdzieści dni, rozłożonych następująco: 21 — aby iść, gdyż „liczba ta oznacza pokutę i oczyszczenie”; 9 dni pielgrzym pozostaje w Loreto, gdyż 9 „oznacza stan oświecenia, albowiem liczba ta jest znakiem światła, wskazującym na dziewięć porządków anielskich”, a aniołowie są „światłami intelektualnymi”. Powrót dokonuje się w ciągu dziesięciu dni, albowiem jest to „liczba do-

¹¹ Por. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. I: *L'Humanisme dévot (1580-1660)*, Paris 1967, s. 31.

¹² L. Richeome, *Defense des pelerinages*, Arras 1605, s. 34.

skonałości”, „znamię życia doskonałego”¹³. Trzydzieści pierwszych rozdziałów, podających opracowane na sposób *Cwiczeń* rozważania duchowe, pozostaje w ścisłej relacji z sensem nadanym poszczegól­nym dniom wędrówki. Droga „ku” poświęcona została refleksji nad Prawem Bożym i grzechem, łaską i dziełami (uczynkami), Sądem i piekłem, spowiedzią. Czas pobytu w sanktuarium czyli czas oświecenia przeznaczono z kolei na kontemplację tajemnic obecności Boga wśród ludzi. Najbardziej zdumiewa sam powrót: Richeome zmienia tutaj sposób wykładu. Przechodząc kolejno wydarzenia z życia Jezusa i Maryi aż po Wniebowzięcie, czytelnik idzie krok po kroku śladami Łazarza i jego towarzyszy aż do odnalezionego na nowo domu ojcowskiego — zgodnie z linią tej pełni przygód i oczekiwanych niebezpieczeństw powieści. Pielgrzymi nie wracają jednak do świata, aby w nim zamieszkać, lecz by go natychmiast porzucić i obrać jak najszybciej stan życia zakonnego; opuszczają więc rodzinę i ojcowiznę.

Ta krótka prezentacja dzieła wymaga jeszcze dwóch uwag. Po pierwsze, przy jego końcu wybór sytuacji tak radykalnej zmienia znacznie tradycyjną dynamikę pielgrzymki¹⁴: stwierdza się bowiem wyraźnie niemożliwość powrotu (do domu) kogoś, kto zakosztował już tajemnicy obecności Bożej. Ponadto, sugerując lekturę *Cwiczeń* św. Ignacego, *Pielgrzym z Loreto* zastępuje faktycznie codziennym rozmyślan­iem duchowym konkretną drogę człowieka wierzącego do sanktuarium. To zastąpienie w dziele, które miało być heroldem podróży pobożnościowej, a które nieustannie pomniejsza i relatywizuje jej wagę i znaczenie, pozwala przy końcu analizy ocenić użytek, jaki kontrreformacja chce uczynić z pielgrzymki. Wydaje się mianowicie, że sprowadzano wszystko do tego, co istotne. Dziełka Richeome i Gretsera wyjaśniają, każde na swój sposób, pragnienie autentycznego wznoszenia się duchowego w samym dziele pielgrzymowania: uciekanie się do odpustu jako zabezpieczenia sobie wieczności, które pochłaniało tak wielkie rzesze chrześcijan średniowiecznych, pociągając je aż na drugi kraniec chrześcijaństwa, nie zostaje nawet wspomniane przez Richeome; nie interesuje również Gretsera. Natomiast doskonałość życia chrześcijańskiego, życia w zażyłości z Bogiem już tutaj, na ziemi, staje się przedmiotem pragnienia w każdej chwili. Jeżeli Gretser kończy swoją sumę traktatem o pielgrzymkach duchowych, a Richeome przywołuje wzloty pielgrzymów,

¹³ L. Richeome, *Le Pelerin de Lorette*, Bordeaux 1604, s. 113.

¹⁴ Por. A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages*, Paris 1987, ss. 373-378, gdzie autor omawia te kwestie.

którzy opuszczają definitywnie świat, aby „oddać na służbę Bożą całe swoje życie”, to czynią tak ci dwaj jezuici dlatego, że samo trwanie Obecności Bożej stanowi przedmiot faktycznej obietnicy, której załączki znajdują się już w nadobfitości, jako wlane przez Boga, w sercu, które Go szuka.

Duchowość jezuicka pierwotna, starająca się odkrywać Boga we wszystkim, może tym samym zalecać pielgrzymowanie w tym celu, aby ukazać lepiej drogę najprostszą i najbardziej radykalną: marsz do Namiotu Spotkania staje się odtąd bardziej wewnętrzny, popierany zdecydowanie przez *Ćwiczenia* św. Założyciela. Nowym apostołem kontrreformacji ogień polemiki będzie więc służył najpierw przepuszczeniu przez tygiel samej nauki duchowej. Pielgrzymka staje się tutaj dogodnym pretekstem, środkiem, drogą właściwą do skierowania wiernych ku prawdziwemu sanktuarium Bożej Obecności. Paradoksalnie, droga pielgrzyma odnajduje swój prawdziwy sens, kiedy zostaje ogołocona z samej drogi i urzeczywistnia się tylko w Spotkaniu.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC