

SAVERIO CANNISTRÀ OCD

WPŁYW MISTYCZNEGO DOŚWIADCZENIA KARMELU NA KULTURĘ¹

WPROWADZENIE

Doprecyzowanie tematu

Szeroki zakres oraz ogólnikowość zaproponowanego mi tematu sprawiają, iż czuję się zobowiązany do interpretacji, która go zawęzi i uczyni tym samym możliwie rozwinięcie wybranych aspektów. Celem obecnego seminarium jest próba udzielenia odpowiedzi na następujące pytanie: co ma do powiedzenia mistyka karmelitańsko-terezjańska w obecnym pejzażu historyczno-kulturowym? Jakie miejsce zajmuje to doświadczenie na współczesnym areopagu teologicznym i kulturowym? W świetle tak sformułowanych pytań, w których można wyczuć wyraźne zainteresowanie formacyjne i duszpasterskie, rozumiałbym mój wkład następująco: jakie znaczenie, we współczesnym kontekście kulturowym, może mieć doświadczenie Boga, którego depozytariuszem jest tradycja karmelitańsko-terezjańska. Odnoszę się przez to do dwóch kierunków rozważań: na pierwszym miejscu skupię się wyłącznie na współczesności, a konkretniej na współczesnym kontekście zachodnio-europejskim; na drugim miejscu, nie tyle zatrzymam się nad wpływem, jaki Karmel

¹ Niniejszy artykuł jest przekładem referatu pt. *Influsso culturale dell'esperienza mistica carmelitana*, który S. Cannistrà wygłosił na międzynarodowym sympozjum w 2007 roku. Tekst ukazał się w zbiorze pt. *The Experience of God Today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog. Acts of the International Seminar. Zidine (Bosnia and Herzegovina)*, 17–22.09.2007, Zagreb 2009, s. 375–386. Artykuł powstał, zanim autor został wybrany 20 kwietnia 2009 r. na przełożonego generalnego Zakonu Karmelitów Bosych. [Przyp. tłum.].

terezjański wywarł w przeszłości na kulturę i duchowość Europy², ile wskażę otwierające się na przyszłość możliwości, poprzez które Karmel terezański może wnieść swój wkład w zrozumienie człowieka XXI wieku i jego samookreślenie. Rozumiem też, że głównym celem tego sympozjum jest ponowne odczytanie mistycznej tradycji karmelitańsko-terezjańskiej w taki sposób, by wydobyć z niej odpowiedzi na pytania współczesnego człowieka. Takie założenie odróżnia to spotkanie od poprzedniego międzynarodowego kongresu z 2003 roku, którego zasadniczym celem było wyjaśnienie pojęcia mistyki w ujęciu teoretycznym, historycznym i porównawczym.

Kultura europejska i mistyka karmelitańska

Konieczne jest także innego rodzaju wprowadzenie, by określić dwie konfrontowane rzeczywistości, to znaczy współczesny kontekst kulturowy europejski oraz mistykę karmelitańską. Również i w tym przypadku należy dokonać pewnych wyborów, spojrzeć z określonej perspektywy, z której można uchwycić dane zjawiska, zdając sobie sprawę z wielu innych punktów widzenia. Można z pewnością mówić o „Europejczyku XXI wieku”, nawet jeśli ryzykownym jest przedsięwzięcie zdefiniowania go na zasadzie podania określonych cech charakterystycznych, czy to ze względu na ogromną złożoność zjawiska, czy też – by użyć modnego dziś sformułowania – jego „płynność”³, co oznacza odporność na próby podania definicji w terminach pewnych i wiążących.

Temu człowiekowi, z całą jego złożonością i problematycznością, doświadczenie chrześcijańskie nie może być zaproponowane jako sztywny zestaw dogmatów i norm moralnych. Byłoby to jak nalewanie treściwej zawartości do niezwykle kruchoego czy wręcz nietrwałego naczynia. Przed podaniem norm moralnych należy odbudować doświadczenie moralne, a przed wyznaczeniem dróg duchowych należy w pierw odkryć podmiot duchowy. Z tego właśnie powodu sądzę, że mistyczne doświadczenie karmelitańsko-terezjańskie może dać współczesnemu człowiekowi wiele punktów oparcia, chociażby ze względu na swoje historyczne początki. W XVI wieku trydencka oraz potrydencka reakcja katolicka, w odpowiedzi na typowy dla reformacji nacisk na *fides qua* (to, jak się wierzy) i znaczenie doświadczenia, poczęła popadać w ryzyko uwięzienia katolicyzmu w surowym obiektywizmie dogmatycznym i moralnym, w którym nie było żadnego miejsca dla jednostki. Dla podobnego założenia stanowili przeciwwagę św. Teresa od Jezusa i św. Jan od Krzyża, przywracając znaczenie temu, co może się zdarzyć w niczym nieskrępowanej

² Na ten temat, spośród wielu innych artykułów, zob. E. PACHO, *La mistica carmelitana paradigma referenziale della mistica cristiana*, w: *Sentieri illuminari dello Spirito. Atti del Congresso Internazionale di Mistica. Abbazia di Müsterschwarzach*, pr. zbior., Roma – Morena 2006, s. 219–242.

³ Odnoszące się do pism socjologa Z. Bauman: *Vita liquida, Modernità liquida, Amore liquido*. [Przywołane pozycje ukazały się po polsku pod następującymi tytułami: *Płynne życie*, Kraków 2007; *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006; *Razem osobno*, Kraków 2003; przyp. tłum.].

komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Przypuszczam, że to jest właśnie to, co Karmel ma do powiedzenia współczesnej kulturze i Kościołowi, jednak z tą różnicą, że dzisiaj jednostka nie jest zagrożona przerostem obiektywizmu, ale wręcz odwrotnie – nadmiarem subiektywizmu, w którym ona sama rozpada się i zanika.

Przypuszczenie to przedstawię w trzech tezach, odnosząc się do trzech karmeli-tańskich doktorów Kościoła, których wezmę pod uwagę. Trzy tezy mogą też układać się dialektycznie w układzie: teza-antyteza-synteza. Przed ich krótkim omówieniem, najpierw je sformułuję:

1. Bóg nie jest taki, jak Go sobie wyobrażasz: jest „ludzki” (św. Teresa od Jezusa).
2. Człowiek nie jest taki, jak go sobie wyobrażasz: jest „boski” (św. Jan od Krzyża).
3. Relacja pomiędzy Bogiem a człowiekiem nie jest taka, jak ją sobie wyobrażasz (św. Teresa od Dzieciątka Jezus).

1. BÓG NIE JEST TAKI, JAK GO SOBIE WYOBRAŻASZ: JEST „LUDZKI” (ŚW. TERESA OD JEZUSA)

Czujemy przesyt, słysząc nieustannie o inności Boga, Jego niedostępności, niewyrażalności i tym podobnym. Bóg jako nieprzenikniona i niedostępna tajemnica stał się toposem naszej post-chrześcijańskiej kultury. Nie można zanegować uzasadnionych racji filozoficznych tego rodzaju apofatycznego sposobu ukazywania Boga, gdyż ma to m.in. niezaprzeczalną załugę otwarcia polityki na tolerancję religijną. Jednak mimo wszystko, tak bardzo inny i różniący się Bóg nie jest Bogiem, z którym można nawiązać dialog i ze strony którego można czuć się kochanym. Być może jest jedynie projekcją czegoś skończonego w wymyślonej nieskończoności. Bóg, którego wyobraża sobie człowiek, jest z pewnością Inny, niczym Nieuwarunkowany, jest Tym, który przekracza wszelkie granice, *id quo maius cogitari nequit* [tym, nad Którego nie można pomyśleć nic większego]. W szkole Wittgensteina mistyczne jest to, o czym nie można nic powiedzieć, a tym samym czymś, o czym należy milczeć, czymś, co znajduje się poza światem i poza możliwością wyrażenia.

Wobec tego przekonania, oczywistego w naszym kręgu kulturowym, nabiera nadzwyczajnego znaczenia przeciwne twierdzenie św. Teresy od Jezusa: Bóg nie jest w żaden sposób pozbawiony kształtu i nieokreślony; nie można też bardziej przybliżyć się do Niego, porzucając wszelkie ziemskie wyobrażenia i przedstawienia. Mistyczne doświadczenie św. Teresy mówi z całą mocą, iż można spotkać Boga z obliczem ludzkim, z imieniem, w międzyosobowej relacji, w której Boga i człowieka łączy bycie osobą, zdolność zwracania się do siebie przez „ty” (por. Ż 22; T VI, 7, 5–15).

Znane są ważne argumenty, które przytacza św. Teresa w celu uzasadnienia swojego przekonania. Pierwszy jest czysto ewangeliczny: Jezus sam ukazał się jako objawienie Ojca, dlatego też nie ma najmniejszego sensu usiłować zbliżyć się do Boga, oddalając się od człowieczeństwa Jezusa, w którym sam Bóg jest osobowo obecny (por. T VI, 7, 6). Drugi argument związany jest z wizją relacji Bóg-człowiek: to nie my podążamy do Boga, ale to sam Bóg przyszedł do nas i nieustannie przychodzi. W tym, „że dusza chce się wznieść wysoko pierwej, niż Pan ją sam podniesie” (Ż 22, 9), kryje się, zdaniem św. Teresy, „brak pokory” (Ż 22, 5), co stanowi rzeczywistą przeszkodę w doświadczeniu Boga. Zadaniem człowieka jest raczej przyjmowanie łask od Boga „do ich użyczenia tak chętnego” (PN 6, 12), a to tym łatwiej się staje, im bardziej jest się pokornym:

„Ale to rozumiałam i to wiem, że cała ta budowa modlitwy wewnętrznej wspiera się na pokorze i że im głębiej dusza uniży się na modlitwie, tym wyżej Bóg ją podnosi. Nie pamiętam, bym którąkolwiek z tych nadzwyczajnych łask, o których w dalszym ciągu będę mówić, w innej chwili otrzymałam niż w momencie, gdy obracałam się wniwecz przed Nim na widok wielkiej swojej nędzy” (Ż 22, 11).

Trzeci argument jest natury antropologicznej: „Wiedzmy, że nie jesteśmy aniołami, mamy ciało. Chcieć zrobić z siebie anioła, póki się jest na tej ziemi – zwłaszcza, kto tak głęboko ugrzązł, jak ja – jest to szaleństwo” (Ż 22, 10). Nasza ludzka cielesność, stworzona przez Boga, nie może być przeszkodą w komunii z Nim. Bóg dostosował się do naszej ludzkiej kondycji, jak o tym zaświadcza historia zbawienia i ekonomia sakramentów Kościoła. Jako ludzie musimy więc szukać Boga, nie odrzucając niczego z naszego człowieczeństwa.

Uważam, że te trzy argumenty muszą pozostać filarami doświadczenia Boga w Karmelu terezańskim i że do nich należy nieustannie powracać, dając odpór możliwym dewiacjom. Święta Teresa wpisuje się w antygnostycki ciąg postaci, obecnych nieustannie w historii Kościoła, takich jak św. Jan Ewangelista, św. Ireneusz z Lyonu czy św. Franciszek z Asyżu, by wymienić tylko niektórych. Bóg z pewnością nie jest częścią świata, ale jest sposób pozostania w świetle i w ciele, dzięki któremu można doświadczyć bliskości Boga. Modlitwa terezańska może być postrzegana jako zjawisko widocznego sposobu bycia-w-świecie. To, co charakteryzuje modlitwę terezańską, nie polega na wznoszeniu się człowieka do Boga, ale przeciwnie – na uświadamianiu sobie bliskości i przyjaźni Boga, „o którym wiemy, że nas miłuje” (Ż 8, 5). W pewien sposób modlitwa ta jest uobecnieniem głoszonej przez Jezusa dobrej nowiny o bliskości królestwa Bożego: nawróćcie się, tzn. zmieńcie kierunek patrzenia i uświadomcie sobie, że Bóg stał się wam bliski. Taka postawa powinna owocować przyjęciem w relacji do Boga dystansu wobec jakichkolwiek form ezoteryzmu, czy to typu religijnego, charyzmatycznego czy też pseudofilozoficznego. Bóg

nie jest taki: nie jest ani zbyt daleko, ani zbyt wysoko, jest blisko ciebie, tak iż możesz z nim wymienić spojrzenie (*mire que le mira* – „niech spogląda na Tego, który nań spogląda”; Ż 13, 22). Podsumowując, warto zauważyć, że takie doświadczenie Boga, jeśli z jednej strony jawi się jako bardzo pokorne i zwyczajne, wyzute z nadzwyczajności, która tak bardzo pociąga religijną wrażliwość naszych czasów, z drugiej strony stanowi zdecydowane wezwanie do odbudowy siebie jako osoby. Świadomość bycia wzywaniem przez Boga budzi człowieka do uznania swojej indywidualności, uzdalnia go jako osobę do odpowiedzi, jako osobę „odpowiedzialną”.

2. CZŁOWIEK NIE JEST TAKI, JAK GO SOBIE WYOBRAZASZ: JEST „BOSKI” (ŚW. JAN OD KRZYŻA)

Nasza kultura, która odsyła Boga w sferę niedefiniowalności i niewyraźności, usiłuje jednocześnie zredukować człowieka do fenomenu, który można całkowicie wyjaśnić i kontrolować. Kim albo czym jest człowiek? Jak go zdefiniować? Próby definicji oscylują pomiędzy całkowitym zanurzeniem człowieka w życiu biologicznym (w *bios*), gdzie antropologia sprowadza się do etologii gatunku ludzkiego, a radykalnym oderwaniem od sfery biologicznej, co czyni z człowieka maszynę myślącą, którą można sztucznie wyprodukować (bądź zainstalować w nie-ludzkiem *hardware*). Pomiędzy tymi dwoma biegunami jest miejsce na wiele pozycji pośrednich. Redukowanie człowieka do wymiaru czysto fizyczno-biologicznego bądź aktywności myśląco-liczącej prowadzi do anulowania jego bycia jako osoby, w której łączą się ciało i duch, cielesność i rozum, ale przede wszystkim doprowadza do zanegowania (lub zatracenia z pola widzenia) jego najważniejszej cechy: wolności. Bogu nieokreślonemu przeciwstawia się człowieka całkowicie określonego i uwarunkowanego. W tej koncepcji idea wolności stopniowo się zubaża. Bardziej niż o wolności w liczbie pojedynczej, nasza kultura mówi o wolnościach w liczbie mnogiej. Wolność stała się pojęciem z dziedziny socjologii i polityki i jest rozumiana jako zdolność do spełniania określonych praw obywatelskich w społeczeństwie demokratycznym. A przecież bycie wolnym powinno znaczyć dla osoby ludzkiej nieporównanie więcej i umiejscawiać ją w perspektywie radykalnie różnej od niższych wobec człowieka i pozbawionych wolnej woli rzeczywistości.

Biblia różnicę pomiędzy człowiekiem a światem wyraża, mówiąc o człowieku jako stworzonym na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27). Nie miejsce tu, by roztrząsać różnorodne interpretacje, które judaizm i chrześcijaństwo nadały tym słowom z Księgi Rodzaju. Święty Jan od Krzyża przytacza je w kluczowym fragmencie *Pieśni duchowej* (39, 4), w którym dochodzi do ukazania pełnej wizji człowieka. Cel, który człowiek może osiągnąć, to pełne współuczestnictwo w życiu Bożym. Chodzi o miłosne współuczestnictwo. Z tego względu przekroczenie nieskończonej różnicy pomiędzy Bogiem a człowiekiem dokonuje się poprzez upodobnienie człowieka

do Boga, które nie usuwa faktu bycia człowiekiem ani bycia osobą. Człowiek nie gubi się w Bogu, mimo iż jest w Bogu. To bycie w Bogu czyni człowieka w pewnym sensie uczestnikiem relacji wewnątrztrynitarnych. Jedyna możliwość rozróżnienia wewnątrz Boskiej natury tkwi w różnicy relacji pomiędzy Osobami Trójcy Świętej. Osoba ludzka zostaje zanurzona w dynamizm miłości pomiędzy Boskimi Osobami. Zostaje przeobstwiona, choć bardziej precyzyjnie należałoby powiedzieć, iż zostaje zanurzona w życiu Trójcy Świętej (*si trinitarizza*), bowiem przeobrażenie dokonuje się nie na poziomie natury (natura ludzka i natura boska pozostają różne), ale na poziomie osoby. Tchnienie duszy w Bogu, według słów św. Jana od Krzyża⁴, nie jest niczym innym, jak jej wejściem w perychoretyczny krąg życia trynitarnego, w którym Osoby Boskie, różniąc się, żyją w doskonałej jedności i wzajemnie siebie zamieszkują. Lecz jak człowiek może stać się zdolny do tak wzniosłego wywyższenia? Święty Jan odnajduje w stworzeniu człowieka na Boży obraz i podobieństwo pierwotny ślad tego przeznaczenia:

„Nie ma powodu sądzić, że jest to niemożliwe, by dusza mogła dojść do czegoś tak wzniosłego [...]. Gdy Bóg udzieli jej łaski zjednoczenia w Trójcy Świętej, wówczas dusza staje się przeobstwiona i samym Bogiem przez uczestnictwo. Dlaczego więc byłoby niemożliwe, by spełniała swoje akty poznania i miłości, lub aby się lepiej wyrazić, miała je już spełnione w Trójcy Świętej i razem z Nią, jak sama Trójca Święta? Z tym jednak, że sposobem udzielonym i przez uczestnictwo spełnia je Bóg w samej duszy. To bowiem znaczy być przeobrażonym w Trzy Osoby, w potędze, w mądrości i w miłości, i przez to właśnie dusza jest podobna do Boga. I «dlatego stworzył ją Bóg na swój obraz i podobieństwo» (Rdz 1, 26), by mogła ten stan osiągnąć” (PD 39, 4).

Odniesienie do faktu stworzenia zobowiązuje do takiej interpretacji tego tekstu, by nabrał on uniwersalnego znaczenia. Mistyka rzuca tu światło na byt i sens życia każdego człowieka. Święty Jan mówi nam jasno, że nie chodzi o wyjaśnienie, w jaki sposób to przeobrażenie dokonuje się w człowieku. Jego spełnienie się możemy ukazać jednak w Jezusie Chrystusie, w Jego osobie i w Jego ziemskim życiu (PD 39, 5). To, co dokonało się w Nim, teraz może dokonać się w każdym człowieku, i o to właśnie prosi Jezus w Modlitwie Arcykapłańskiej (J 17), w tekście – jak wiadomo – tak bardzo umiłowanym przez św. Jana od Krzyża.

Moim zdaniem, właściwą drogą do poprawnej aktualizacji doświadczenia św. Jana od Krzyża jest interpretacja tego doświadczenia jako odkrycia głębokiej prawdy o wolności człowieka. Są dwa bieguny tej wolności. Pierwszym jest *panowanie nad samym sobą*: człowiek nie jest bytem, któremu wyznaczono z góry stałe miejsce

⁴ „Dusza zjednoczona i przeobrażona w Boga *tchnie* w Bogu do Boga to samo *tchnienie* boskie, jak i sam Bóg *tchnie* w samym sobie w nią będącą w Nim przeobrażoną” (PD 39, 3).

w świecie, ale on sam jest powołany, by to miejsce wybrać i w konsekwencji swoich wyborów albo wznieść się ku szczytom albo stoczyć. W tym sensie człowiek staje się panem samego siebie, zdolnym do samostanowienia (Ojcowie greccy nazywali to *autoexousion*⁵). Bycie osobą wolną niesie ze sobą panowanie nad byciem naturą uwarunkowaną. Na przeciwnym biegunie mieści się natomiast *głęboka potrzeba/pragnienie relacji*, dokładniej mówiąc, relacji miłości. Ta potrzeba może, według św. Jana, znaleźć jedyną możliwość pełnego spełnienia w Jezusie Chrystusie i poprzez Niego w życiu Trójcy Świętej. Człowiek jest więc obrazem Boga w obydwu aspektach: ponieważ jest panem samego siebie, zdolnym do kształtowania swojej postawy, a także ponieważ pozostaje niespełniony i „bezsensowny” bez relacji z Bogiem. Bóg żyje w sobie w relacji pomiędzy trzema Boskimi Osobami; podobnie człowiek istnieje w sobie w relacji z Bogiem. Pragnienie Boga, które jest w człowieku zaszczerpione, a ogólniej rzecz ujmując, pragnienie drugiej osoby nie ogranicza wolności człowieka i jego panowania nad sobą, lecz wręcz odwrotnie, otwiera jego wolność na tę inność, od której pochodzi i do której zmierza. Człowiek jest głęboko wolny, ponieważ w niczym, poza samym Bogiem, nie może się w pełni odnaleźć. Zamknięcie człowieka w samym sobie (w postawie samowystarczalności) prowadzi do utraty wolności. Podsumowując, wolność człowieka jawi się paradoksalnie jako zdolność do realizacji siebie poza samym sobą, jako zdolność zaspokojenia własnego pragnienia w oddaniu się Bogu. Dlatego też wolności tej doświadcza się jako negacji siebie, unicestwienia, nocy, pomimo iż w rzeczywistości dąży ona do zaspokojenia najgłębszego pragnienia człowieka (co wyjaśnia także użycie symboliki intensywnie erotycznej). W głębi człowiekowi dano to samo pragnienie, jakie jest w Bogu: być jednością, odnajdując się w drugiej osobie.

Doświadczenie św. Jana ma w sobie ogromny potencjał, by je głosić. Współczesnemu człowiekowi doświadczenie to przypomina, iż może on zrelatywizować swoje potrzeby ziemskie, ale nie może zignorować potrzeby relacji z drugą osobą, i że właśnie w stopniowym otwieraniu się na drugiego, w uczeniu się przyjmowania go i kochania odkrywa, na czym tak naprawdę polega wolność. Powracamy w ten sposób do Ewangelii i jej wezwania do radykalnej wolności: „cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić”, jeśli zresztą jedynym sposobem zbawienia siebie jest utracenie siebie na rzecz drugiego (por. Mk 8, 35–36)?

⁵ Por. Św. JAN DAMASCEŃSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, II, 25–27, Warszawa 1969, s. 115–119.

3. RELACJA POMIĘDZY BOGIEM A CZŁOWIEKIEM NIE JEST TAKA, JAK JĄ SOBIE WYOBRAŻASZ (ŚW. TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS)

Nie jest trudno skonstatować, że wbrew przewidywaniom z lat sześćdziesiątych, nie zanikła ani nawet się osłabiła w społeczeństwie zachodnim potrzeba religijności. O jaką jednak religijność chodzi? Jaki rodzaj relacji nawiązuje się między Bogiem a światem, Bogiem a człowiekiem? Analiza tak złożonego zjawiska nie może ograniczyć się jedynie do kilku stwierdzeń. Francuski uczony Olivier Roy zauważył, że w naszym postsekularyzowanym i zglobalizowanym społeczeństwie pojawiają się jednocześnie „kryzys religii i odrodzenie religijności”⁶. Odrodzenie zachowań religijnych nie wyklucza widzialnego gołym okiem faktu całkowitego zeświecczenia i laicyzacji kultury zachodniej. Rozłam dokonany pomiędzy kulturą a religią sprawia, że powrót do religijności następuje w nowej formie, różnej od tradycyjnej przynależności do instytucji religijnej właściwej dla określonej kultury. Olivier Roy słusznie zauważa:

„Współczesne wspólnoty religijne nie są już więcej wyrazem pewnej kultury czy społeczności. Są strukturami stworzonymi na fundamencie indywidualizmu i własnej woli. Dzisiaj wszystkie religie jawią się jako mniejszości, nawet jeśli w rzeczywistości stanowią większość. W USA 80% Amerykanów deklaruje się jako wierzący praktykujący. Jednocześnie wszyscy kaznodzieje religijni zarówno protestanci, jak i katolicy czy też muzułmańscy, uskarżają się na tę samą rzecz: «żyjemy w społeczeństwie ateistycznym, zmaterializowanym, pornograficznym». Albo jest to sprzeczność, albo duchowni mają rację. Moim zdaniem, rację mają duchowni. W istocie, współczesne społeczeństwa nie są religijne, nawet jeśli wierzący stanowią w nich większość. Społeczeństwo bazuje dzisiaj na innych formach przesłanek kulturowych, innych sposobach konsumpcji, norm, wartości, zasad ekonomii itd. W ten sposób pytanie o religię jest pytaniem względnym wobec danej wspólnoty religijnej. Mimo wszystko, jak to widzieliśmy, ta wspólnota religijna nie posiada już kulturowego fundamentu, stopniowo tracąc także swój terytorialny zasięg. W konsekwencji żyjemy dzisiaj na etapie kształtowania się wspólnot wyimaginowanych”⁷.

Wydaje mi się, iż jesteśmy dziś świadkami niepokojącego zjawiska: tworzenia się religijnego królestwa, które przybiera określone kształty i dotykającą konsystencję,

⁶ O. Roy, *Crisi della religione. Rinascita della religiosità*, w: *Europa laica e puzzle religioso. Dieci risposte su quel che tiene insieme l'Unione*, red. K. Michalski, N. zu Fürstenberg, Venezia 2005, <http://www.eurozine.com/articles/2006-10-02-roy-it.html> [12.03.2011].

⁷ Na temat logiki ofiarnej przeciwstawiającej się ewangelicznej logice miłosierdzia, zob. R. MANCINI, *Dal sacrificio alla misericordia. La parola inaudita di Gesù*, „Parola Spirito e Vita” 54 (2006), s. 239–257.

pretendując do bycia alternatywą świata rzeczywistego, alternatywą wobec wszystkich. Królestwo to jest całkowicie różne od zapowiadanego królestwa Bożego, różne od świata historycznego, od społeczeństw i kultur, w które tradycyjnie wpisywały się instytucje religijne. Istnieje ono poza konkretnym miejscem i czasem, dalekie od rozumności i trwałości obecnej ulotnej rzeczywistości. U podstaw tego mechanizmu leży utrata wartości świata, który – odarty ze swojego uroku – odbija tylko wyobrażenie człowieka i jest przez niego naukowo badany i technologicznie wykorzystywany. W sytuacji faktycznego nihilizmu pozostają dwie możliwości: albo podjęcie wysiłku przywrócenia sensu światu, w którym żyjemy, poprzez przyswojenie sobie jego złożoności i przemyślenie w nim miejsca dla wiary w Boga, albo szukanie ucieczki w „inny” świat, będący w rzeczywistości wytworem historycznych procesów, od których chciałoby się uciec.

Interesujące jest obserwowanie zależności pomiędzy budową tego świata religijnego a logiką ofiarniczą. Ofiara z siebie (z intelektu, z wymiarów życiowych egzystencji, wolności i w końcu z życia) wzmacnia, daje życie oraz konkretną i widzialną formę strukturze religijnej. Utopia religijna nabiera kształtu w religijnym ciele adeptów, których ofiara staje się konieczna dla przeżycia tej struktury. Wysiłek odróżnienia się od świata i jego zwyczajów, mentalności i sposobu porozumiewania się oraz posłuszeństwo bezwzględnej normie doktrynalnej, moralnej, kulturowej nabierają decydującego znaczenia zarówno jako reguła życia, jak i kryterium osądu. Ofiara, która wyrывa człowieka religijnego ze świata, „uświęca” go i jawi się jako potwierdzenie apokaliptycznego *fiat religio et pereat mundus* (niech się wymogom religii stanie zadość, choćby świat miał zginąć⁸).

Święta Teresa od Dzieciątka Jezus, w swym mistycznym doświadczeniu, skonfrontowała się z tym dopiero rodzącym się w jej czasach zjawiskiem i udzieliła odpowiedzi, która dzisiaj, jak nigdy wcześniej, potwierdza jej chrześcijańską autentyczność i historyczną aktualność. Teresa żyje w czasach, w których tradycyjne zależności pomiędzy wiarą a kulturą, Kościołem a światem noszą już znamiona kryzysu, którego i obecnie doświadczamy, pomimo nowego ujęcia zagadnienia wprowadzonego przez Sobór Watykański II. Zdziwienie budzić może fakt, że młoda mniszka klauzurowa, mieszkanka prowincjonalnego miasteczka, potrafi z tak wielką przenikliwością i dramatyzmem dotrzeć do istoty problemu i wprost wskazać drogę wyjścia. Właśnie z tego względu można powiedzieć, że Bóg wybrał to, co słabe i głupie w oczach świata, aby objawić swoją mądrość i siłę (por. 1 Kor 1, 27). Dlatego też nie obawiałbym się nazwać mądrości św. Teresy od Dzieciątka Jezus nie tylko mistyczną, ale przede wszystkim proroczą, ponieważ wyraża się w niej interpretacja świata w świetle słowa i głęboko zinterioryzowanego doświadczenia obecności Boga.

⁸ Parafraza maksymy: *Fiat ius et pereat mundus* (Prawu musi stać się zadość, choćby świat miał zginąć). [Przyp. tłum.].

Znamienny jest u św. Teresy nacisk, jaki kładzie na potrzebę prawdy aż do ostatnich chwil, kiedy zastanawiając się nad swoim życiem, stwierdziła: „Tak, zdaje mi się, że zawsze szukałam jedynie prawdy...” (OS, 30 września 1897). To poszukiwanie wymagało od niej szczególnego wysiłku, ale było konieczne, ponieważ nauki, których słuchała, atmosfera duchowa, która ją otaczała, praktyki religijne, których ją uczono, wywoływały w niej wewnętrzny chaos i niepokój, rodzący mnóstwo pytań. W jej pismach jak refren powtarzają się stwierdzenia: myślałam, pytałam się siebie, zrozumiałam... itd. Można sądzić, iż jej kontemplacja dokonywała się w ferworze pracy duchowej, w stawaniu twarzą w twarz wobec wielu nierozwiązanych spraw, u podstaw których znajduje się, według mnie, zagadnienie zasadnicze: relacja pomiędzy wiarą a kulturą – prawdą wiary a prawdą kultury. Święta Teresa odkryła – po raz kolejny w historii Kościoła – że prawda chrześcijaństwa wyraża się cała w otwarciu na relację z Bogiem w Jezusie Chrystusie, relację opartą z jednej strony na „miłości i miłosierdziu”, a z drugiej strony na „ufności i nadziei”. Jakże istotne, iż uczyniła to właśnie dla naszych czasów.

W pełnym ufności i nadziei doświadczeniu miłości rozstrzyga się tożsamość chrześcijańska. Dlatego też nie może być ono zastąpione ani prawdą czysto teoretyczną, ani moralnym nakazem. Przeciwnie, doświadczenie to staje się kryterium, zgodnie z którym należy oceniać każdą inną prawdę i normę, która ubiegałaby się o miano chrześcijańskiej. Podobna prostota ewangeliczna działa na sposób proroczy w dwóch kierunkach: z jednej strony uwalnia prawdę wiary od serii powiązań, które warunkują ją kulturowo; z drugiej strony otwiera na spotkanie z człowiekiem każdej kultury i pochodzenia.

Droga do tego prowadzi nie inaczej jak tylko poprzez dramatyczny konflikt wewnętrzny. Święta Teresa nie znajduje więcej Boga tam, gdzie wszyscy jej mówią, że Go znaleźć powinna, ponieważ nie odnajduje Go więcej w formie „religijnej”. Teresa doświadczyła nieobecności Boga, Jego niewidzialności, doświadczyła głębokiego smutku patrzenia na świat i nieodnajdywania w nim żadnego śladu Boga. Jawi jej się to jako prawda bardzo trudna do przyjęcia, ale jednocześnie nie do ominięcia i nie do zastąpienia iluzją z przeszłości. Świat się zmienił: nie można patrzeć na niego tak, jak w przeszłości. Bezużyteczne jest wysiłanie się, aby znaleźć dla Boga miejsce w świecie, w którym dominuje człowiek. To nie człowiek może wybudować mieszkanie dla Boga, lecz to Bóg czyni świat nadający się do życia dla człowieka.

Konfrontacja z niereligijnym chrześcijaństwem według wizji D. Bonhöffera byłaby tu bardzo interesująca⁹. Bóg pozwala się wykluczyć ze świata, przez co świat jest całkowicie możliwy do pomyślenia *etsi Deus non daretur* (tak, jakby Bóg nie istniał),

⁹ Nie w tej perspektywie plasuje się opracowanie S. DESTREMPES'A, *Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer. Kénose et altérité*, Montréal – Paris 2002; skupia się ono bowiem na zagadnieniu usprawiedliwienia przez wiarę.

ale jednocześnie Bóg zajmuje miejsce nie gdzieś – poza światem, ale tu – w głębi tego świata: „W centrum naszego życia jest to, że Bóg jest poza nim”¹⁰.

W *Ostatnich słowach* przytoczona jest refleksja św. Teresy, która moim zdaniem odkrywa jej postawę:

„Wpatrywała się w niebo, a siostra Maria od Najświętszego Serca Jezusowego powiedziała do niej: «Z jakąż miłością spoglądasz w niebo!» Zwierzyła mi się później: «Słyszając ją, pomyślałam sobie: Ach! przypuszcza, że patrzę na firmament niebieski z myślą o prawdziwym niebie! Lecz tak nie jest, ja po prostu podziwiam to niebo materialne, tamto dla mnie jest coraz bardziej zamknięte! Smuciłam się tym, ale w tej chwili z pociechą pomyślałam: Tak, rzeczywiście z miłości patrzyłam w niebo. Ponieważ dusza moja jest całkowicie oddana Miłości, więc wszystkie moje czynności, nawet najobojętniejsze są nacechowane tą boską pieczęcią» (OS, 8 sierpnia 1897).

Jak w miniaturze skupiają się w tej klasztornej scenie wszystkie elementy duchowego dramatu współczesnego świata. Niebo nie jest już więcej tym samym Niebem; straciło symboliczną zdolność kierowania ku inności Boga. Teresa patrzy na nie oczyma pozbawionymi zachwyty, a jednak z miłością. Miłość zwraca się ku rzeczywistości ziemskiej, wiara Teresy jest „wiarą miłującą ziemię”, by użyć wyrażenia K. Rahnera. Święta Teresa odwołuje się do aktu oddania się miłości miłosiernej, który stanowi punkt zwrotny na jej duchowej drodze. Używając charakterystycznego dla duchowości ofiarniczej modelu, Teresa radykalnie go przeobraża, zmieniając w jego całkowite przeciwieństwo.

Tym, co św. Teresa ofiaruje Bogu, jest ona sama jako puste naczynie, które domaga się wypełnienia obfitością „strumieni nieskończonej czułości”¹¹, ukrytych w Bogu. Kierunek jest zatem zstępujący, a nie wstępujący. Pustka, owo nic, którego doświadcza św. Teresa w sobie i wokół siebie, nabiera nowego sensu: z ziejącej desperacją i śmiercią pustyni staje się nagle całkowitym otwarciem na przyjęcie miłości, którą Bóg pragnie przelewać na człowieka. W ten sposób można powrócić do życia, ponawiając w każdej chwili akt oddania się, ofiarę pustego serca, które pozwala się napełnić miłosierdziem Boga.

¹⁰ D. BONHÖFFER, *Resistenza e resa*, Cinisello Balsamo 1988, s. 351.

¹¹ Akt ofiarowania się Miłości Miłosiernej, w: ŚW. TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Pisma mniejsze*, Kraków 2004, s. 215. [Przyp. tłum.].

PODSUMOWANIE

Jestem świadomy, że jedynie zasygnalizowałem kwestie bardzo poważne, z których każda wymagałaby dłuższej i pogłębionej refleksji. Mam nadzieję, że ukazany zarys posłuży do wzbudzenia dyskusji, po której oczekuję cennych dookreśleń, podsumowań i sprostowań.

Chciałbym zakończyć prostą obserwacją o charakterze ogólnym. Tym, co może oddziaływać na kulturę każdego pokolenia, jest jedynie Ewangelia Chrystusa, słowo Boże, które jest to samo „wczoraj, dzisiaj i na wieki” (Hbr 13, 8). Mistyczne doświadczenie Karmelu, jak każde inne doświadczenie i charyzmat w Kościele, o tyle jest autentycznie mistyczne, o ile jest doświadczeniem aktualizującym Ewangelię.

Ponadto jestem głęboko przekonany, iż skuteczna aktualizacja naszego duchowego dziedzictwa jest możliwa tylko poprzez takie jego ponowne odczytanie, które byłoby zdolne do odkrycia w nim na nowo leżącej u podstaw prawdy Ewangelii, z której bierze swój początek i do której ostatecznie prowadzi.

Tłumaczenie z j. włoskiego Arkadiusz Smagacz OCD

RIASSUNTO

SAVERIO CANNISTRÀ OCD

Influsso culturale dell'esperienza mistica carmelitana

L'autore affronta, nel suo articolo, l'influsso culturale dell'esperienza mistica teresiana. Il suo intento è rispondere alla seguente domanda: che cosa ha da dire la mistica carmelitano-teresiana all'attuale areopago teologico e culturale? L'ipotesi dell'Autore è che il Carmelo può svolgere oggi la funzione di contrappeso all'impostazione che mette l'uomo nel pericolo di un eccessivo soggettivismo in cui il soggetto stesso si frammenta e diventa evanescente. L'esperienza dei santi del Carmelo ridà valore a ciò che avviene nel libero relazionarsi di Dio e dell'uomo e, allo stesso tempo, aiuta a riscoprire il vero volto di Dio, la condizione non falsificata dell'uomo e l'autenticità della reciproca relazione.

Nella parte centrale dell'articolo tale ipotesi viene articolata in tre tesi corrispondenti ai tre grandi dottori del Carmelo. Le tre tesi si compongono dialetticamente come un processo di tesi-antitesi-sintesi e sono le seguenti: 1. Dio non

è come lo immagini: è “umano” (Teresa di Gesù); 2. L’uomo non è come lo immagini: è “divino” (Giovanni della Croce) e 3. La relazione tra Dio e l’uomo non è come la immagini (Teresa di Gesù Bambino). L’esperienza mistica di Teresa di Gesù dice all’uomo di oggi che Dio non è un mistero impenetrabile ed irraggiungibile (tale impostazione è diventata *tópos* della nostra cultura), ma vicino, con un volto umano, con un nome, in un rapporto interpersonale in cui l’uomo, per essere elevato a Dio, non deve respingere nulla della sua umanità. San Giovanni della Croce svela, invece, nella sua esperienza mistica, la radicale libertà dell’uomo, il quale non può essere ridotto a un fenomeno totalmente spiegabile e controllabile, ma diventa sempre più libero nella progressiva apertura di sé all’altro – a Dio stesso, che lo fa partecipe della natura divina e lo inserisce nel dinamismo di amore tra le persone della Trinità. Alla fine, Teresa di Gesù Bambino, attraverso la sua esperienza segnata da un drammatico conflitto interiore, arriva a comprendere ed a rivelare all’uomo d’oggi, fragile ed inconsistente nella sua struttura spirituale, che nel rapporto di Dio c’è bisogno di un’offerta. Essa consiste nell’offrire se stesso come contenitore vuoto, che chiede di essere riempito dal traboccare delle “onde d’infinita tenerezza” racchiuse in Dio.

Concludendo, si arriva all’osservazione che ciò che può influire sulla cultura attuale è solo il Vangelo di Cristo. L’esperienza mistica carmelitana è autenticamente mistica in quanto è esperienza rinnovata della Parola di Dio. Pertanto, un’efficace attualizzazione dell’eredità spirituale del Carmelo è possibile solo attraverso una rilettura capace di ricondurla alla verità del Vangelo.

Arkadiusz Smagacz OCD