

KS. RYSZARD GRONÍ

NADZIEJA I PRAGNIENIE U ŚW. JANA OD KRZYŻA

Temat nadziei jest bardzo aktualny w naszym XX wieku, który wydaje się przeżywać kryzys tej cnoty teologalnej. Kryzys ten polega na tym, że nasza cywilizacja zadowala w pewnym stopniu potrzeby bezpośrednie i wszystkie nadzieje zwyczajne, ale nie pomaga spełnić najgłębszej nadziei człowieka, która nadaje mu sens życia.

Należałoby w tym miejscu wymienić liczne przejawy tego kryzysu, począwszy od różnych systemów filozoficznych preferujących negatywizm i absurd życia¹, poprzez destrukcyjne skutki technicznych możliwości człowieka, aż do życia konkretnych ludzi, którzy wobec bogactwa środków i dóbr materialnych nie umieją odnaleźć własnego szczęścia. W tym ostatnim przypadku chodzi o niebezpieczną chorobę XX wieku, zwaną „pustką egzystencjalną” Ludzie, pozbawieni nowej etyki lub duchowości dla epoki materialnego przesytu i mocy, degradują ogromne środki komunikacji i transportu sprowadzając je do instrumentów najbardziej wyrafinowanej eksploatacji człowieka przez człowieka. Poprzez analizy „naukowe” pozbawia się człowieka wszelkich iluzji i wymiarów transcendentalnych. I tak, jak to trafnie ocenił Sobór Watykański II, człowiek „często okazuje się bardziej niepewnym samego siebie (...) do tego stopnia, że pewna dramatyczna trwoga charakteryzuje ten świat”². W konsekwencji, podczas gdy ludzie młodzi uciekają do sztucznych rajów poprzez zażywanie narkotyków, nadużywanie alkoholu, degradację seksualną albo manifestują „swój bunt” poprzez odwoływanie się do gwał-

¹ Cfr. filozofia egzystencjalistyczna w wydaniu M. Heideggera („Człowiek to byt ku śmierci”), J. P. Sartre’a („Człowiek to bezużyteczna namiętność”), A. Camus’a (Najwyższą wartością człowieka jest sztuka życia bez nadziei: „Otworzyć oczy i odrzucić wszelką nadzieję”).

² GS 4. Vaticanum II bardzo trafnie określiło nasze czasy czterema słowami Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych...” (GS 1).

tu, przemocy, wstępowania do sekt, a nawet do samobójstwa, to ludzie dorośli szukają schronienia w dyskretnej i pozbawionej uroku rezygnacji lub uczęszczają do psychiatry, aby wyzwolić się ze smutku i trwogi.

To wszystko wyjaśnia dlaczego dziś pilnie poszukuje się jakiejś recepty, która mogłaby odnaleźć impuls witalny człowieka, jakiejś nowej duchowości inspirowanej przez nadzieję. Wyraźnym odzwierciedleniem tych poszukiwań mogą być chociażby narodziny dwóch dyscyplin humanistycznych, które traktują o nadziei: filozofii i teologii nadziei³. Z obydwóch, szczególnie ta pierwsza, zainicjowana przez Gabriela Marcela, pozostawiła niezatarty ślad na całe myślenie ludzkie. Aby zauważyć to, wystarczy wspomnieć o pięciu fundamentalnych koncepcjach jego „metafizyki nadziei” rozważanych terminach doświadczenia. Kto nie słyszał o dwóch podstawowych Marcelowych przeciwstawieniach osadzonych na wizji człowieka „homo viator”, tzn. o „byciu” i „posiadaniu”, oraz „tajemnicy” i „problemie”, obydwóch zreasumowanych w idei „wcielenia”?⁴

W rzeczywistości zarówno filozofia jak i teologia nadziei odkrywają niewyczerpane bogactwo i wieczną aktualność posłania nadziei zawartej w religii chrześcijańskiej, jako że obydwie dyscypliny odwołują się właśnie do niej. W tym kontekście nie dziwi nas fakt, dewizę pontyfikatu „papieża pielgrzyma” i „świadka nadziei”, Jana Pawła II⁵, konstytuuje zawołanie pełne życia i nadziei, to samo, które skierował do apostołów Jezus Chrystus po swoim Zmartwychwstaniu: „Nie bójcie się”⁶. Jest to zawołanie, które wyraża nieustanną propozycję miłości Boga względem człowieka, miłości Boga objawioną w Jezusie Chrystusie i w Jego dziele zbawczym, zapraszającej go do zjednoczenia z Bogiem Stworzycielem i Odkupicielem.

Mistyka, która przez bezpośrednie doświadczenie dochodzi do penetrowania w rzeczywistościach Bożych ukrytych w głębiach ludzkiego ducha, potwierdza tę

³ Poszukiwania te mają swój szczególny wyraz w literaturze współczesnej. Dzięki wspaniałemu dziełu Charles Moellera możemy przekonać się, że nadzieja konstytuuje charakterystyczny rys naszych czasów. Z sześciu tomów napisanych o relacji literatury XX wieku z chrześcijaństwem, trzy poświęca nadziei i problemom z nią związanym (Cfr. *Literatura del siglo XX y cristianismo*, t. 1.3-4, Madrid 1981).

⁴ G. MARCEL, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984; cfr. P. LAIN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoria del esperar humano*, Madrid 1958, 282-296. Teologię nadziei zainicjował teolog protestancki Jürgen Moltmann; wpłynęła ona znacząco na eschatologię chrześcijańską; więcej na ten temat M. RUSECKI, *Teologia nadziei wg. Jurgena Moltmanna*, w: Pr. Zb. pod red. W. SŁOMKA, *Nadzieja w postawie ludzkiej*, Lublin 1992, 42-46.

⁵ Tak go nazwano m.in. na ziemi hiszpańskiej podczas jego podróży apostołskiej do Hiszpanii w 1982 r. (cfr. Z. KRASIŃSKI, *Analiza i znaczenie nadziei*, w: W. SŁOMKA, *Nadzieja...*, dz. cyt., 15).

⁶ Łk 24,36; Mt 28,10; sam papież stwierdza: „Kiedy 22 października 1978 roku wypowiedziałem na placu św. Piotra te słowa: Nie bójcie się!, nie byłem w pełni świadomy ich wagi jaką będą miały dla mnie i dla całego Kościoła. Ich treść bardziej pochodziła od Ducha Świętego obiecanego przez Pana Jezusa Apostołom jako Pocieszyciela, niż od człowieka, który je wypowiadał” (JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 26-29).

prawdę religijną, a już szczególnie mistyka św. Jana od Krzyża. Zawdzięcza się to wyjątkowej intuicji tego świętego i niespotykanej zdolności wyrażenia Boskości, której sam doświadczył. Nieprzypadkowo Kościół dał mu miano Doktora Kościoła⁷, a niektórzy znawcy jego doktryny wprost nazywają go „Doktorem nadziei”⁸.

Wyjątkowość doktryny św. Jana od Krzyża o nadziei wynika przede wszystkim ze związania tej cnoty teologalnej z pamięcią rozumianą jako trzecią władzę duchową człowieka, co daje wybitnie praktyczne podejście do samego problemu nadziei i pogłębione zrozumienie jej sensu teologicznego. Jest prawdą, że sam fakt tej relacji (nadziei z pamięcią) spowodował ogromne zamieszanie wśród niektórych teologów bojących się przypadku odstępstwa Doktora Mistycznego od klasycznej nauki Kościoła⁹, który preferuje tomistyczną koncepcję wiążącą nadzieję z wolą. Jednakże zamieszanie to jest nieporozumieniem i ma charakter raczej teoretyczny, godny mimo wszystko zauważenia i prześledzenia, aby do końca zrozumieć rolę teologalnej cnoty nadziei w życiu chrześcijanina.

Dla wielu znawców doktryny sanhuanistycznej¹⁰ relacja nadziei z pamięcią była przyczyną proklamowania tej ostatniej podmiotem nadziei, co właśnie miało kolidować z nauką tomistyczną, która ten podmiot przypisywała woli. W rzeczywistości chodzi o nieporozumienie, które polega na pomieszaniu dwóch rzeczy: posłania religijnego, które niesie związek nadziei z pamięcią, i ruchu teologalnego nadziei związanego z wolą, będącą jej prawdziwym podmiotem.

Problem ten praktycznie zostanie rozwiązany gdy zwrócimy uwagę na zamiar, jaki przyświecał naszemu świętemu przy spisywaniu jego dzieł¹¹ oraz, gdy jako podstawę naszych rozważań weźmiemy strukturę nadziei najlepiej przedstawioną u św. Tomasza z Akwinu. W nadziei Tomaszowej możemy wyróżnić dwa elementy strukturalne: zaufanie i pragnienie Boga. Św. Jan od Krzyża zdaje się koncentrować na pierwszym elemencie zaufania pomijając nieomal całkowicie element pragnienia, z którym wiąże się temat podmiotu nadziei, ponieważ nie jest on bezpośrednio związany z naczelną ideą jego dzieł.

⁷ Breve papieża Piusa XI w: *AAS*(1929)379-381.

⁸ Cf. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, Avila 1929,1,331.

⁹ Cf. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *dz. cyt.*, 1,79-80,329; A. BORD, *Memoire et esperance chez saint Jean de la Croix*, Paris 1971,326.

¹⁰ W języku hiszpańskim używa się zwrotu przymiotnikowego pochodzącego od słowa „san Juan” (tj. sanjuanisty), co się czyta jako „sanhuanista”, stąd, pozwalamy sobie użyć tego neologizmu spolszczając go na „sanhuanistyczny”

¹¹ Dorobek literacki św. Jana od Krzyża, oprócz kilku wierszy, stanowią cztery wielkie poematy będące komentarzami jego doktryny mistycznej wyłożonej pierwotnie w formie wiersowanej, najczęściej na prośbę penitentów świętego. Chodzi o „*Drogę na Górę Karmel*”, DGK (*Subida al Monte Carmelo, S*), „*Noc Ciemna*” NC (*Noche Oscura, NO*), „*Pieśń Duchowa*, PD (*Cantico Espiritual, CE*), „*Żywy Płomień Miłości*”, ŻPM (*Llama de Amor Viva, LI*).

A głównym celem dzieł Janowych jest doprowadzenie człowieka do miłosnego zjednoczenia z Bogiem¹². Chodzi o zjednoczenie człowieka, wg. jego władz duchowych, z Bogiem, w cnotach teologalnych, które służą tu jako jedyne środki do zjednoczenia. Samo zjednoczenie, realizowane przez cnoty we władzach duchowych człowieka, zakłada ze strony tych władz pewne przygotowanie ascetyczne, pozwalające im stanąć w dyspozycji zjednoczeniowej zwanej „oczyszczeniem” lub „puryfikacją”¹³. Teologalna cnota nadziei czyni to względem pamięci związanej z posiadaniem człowieka, cnota miłości względem woli, czyli władzy duchowej, która decyduje o dynamice miłosnej człowieka¹⁴. Obydwie czynności puryfikacyjne, stawiające w dyspozycji zjednoczeniowej władze duchowe człowieka, łączą się ostatecznie w teologalnym ruchu nadziei, a więc w pragnieniu nadziei, czyli w pragnieniu Boga.

Automatycznie rozwiązuje się nam teraz dyskusyjny problem podmiotu nadziei, do którego trzeba podejść na sposób św. Jana od Krzyża: najpierw zbadać oddzielnie aspekt nadziei, a właściwie zaufania opartego tylko i wyłącznie na Bogu, co realizuje się w jej relacji ascetyczno-mistycznej z pamięcią, później aspekt pragnienia Boga, co realizuje się w relacji ascetyczno-mistycznej miłości w stosunku do woli. Jako efekt pozostaje teologalny ruch nadziei, czyli pragnienia Boga. Tak więc nadzieja, poprzez związek ascetyczno-mistyczny z pamięcią, wchodzi w strukturę psychiczną człowieka, odzwierciedlając pierwszy element Tomaszowej struktury nadziei, a mianowicie zaufanie oparte na Bogu. Po czym postępuje w swoim ruchu teologalnym w miarę oczyszczającego dzieła miłości względem apetytu woli.

Zgodnie z tym należy osobno mówić o nadziei i o pragnieniu u św. Jana od Krzyża. Pierwsza związana jest z pamięcią, która jawi się, w przeciwieństwie do tradycyjnej koncepcji Tomaszowej, jako trzecia władza duchowa, obok intelektu i woli. Wokół natury pamięci sanhuanistycznej powstała bogata literatura, która określa ją jako duchową władzę posiadania człowieka, władzę „swoistego rodzaju”, bo istniejącą dopóty dopóki człowiek żyje i działa w czasie, zanikając zupełnie w wieczności. Z tym wiąże się jej charakter integracyjny, pozwalający człowiekowi posiadać samego siebie i funkcjonować jako byt historyczny i czasowy, zorientowany na przyszłość¹⁵. Jednakże w aspekcie ascetyczno-mistycznym, który rozważa nasz święty mistyk, pamięć jawi się jako władza posiadania szkodliwa, która ze swoją zmysłowo-duchową zawartością pamięciowego posiadania zajmuje serce człowieka tym, co nie służy zjednoczeniu z Bogiem, zamykając go w jego wewnętrznym światku, który sobie tworzy przez snucie różnych iluzji i planów ziemskich w oparciu o to posiadanie.

¹² Cfr. *DGK Argument...*

¹³ Cfr. *2DGK 6*.

¹⁴ Cfr. *2DGK 6,3-5*.

¹⁵ E. WILHELMSSEN, *La memoria como potencia del alma en san Juan de la Cruz*, 'Carmelus' 37(1990) 88-145.

I tak pojęta natura pamięci jako władzy zmysłowo-duchowego posiadania człowieka tworzy podstawę, aby zrozumieć jej związek z nadzieją, cnotą, która nie posiada. Kluczem jest tu *stan „ubóstwa i огоłocenia duchowego”*¹⁶ (desnudez y pobreza espiritual), czyli „nie posiadanie” lub „obecność nieobecności” Bożej, która łączy obydwie, pamięć i nadzieję, w działaniu terażniejszym. I w tej łączności tkwi oryginalność koncepcji nadziei u św. Jana od Krzyża¹⁷.

Po rozpatrzeniu natury pamięci jako duchowej władzy posiadania możemy przedstawić koncepcję nadziei sanhuanistycznej jako najbliższego środka do zjednoczenia z Bogiem. Otóż, teologalna cnota nadziei, która działa w „*nocy ciemnej wiary*”¹⁸ (noche oscura de la fe), wprawia pamięć w próżnię, oczyszczając ją z wszelkiego posiadania spostrzeżeniowego, które nie odzwierciedla Boga, tzn. z wszelkiej „*informacji jasnej i określonej*” (noticia clara y distinta), która nie jest w stanie przedstawić Boga, samego w sobie „*niewyraźnego*”¹⁹ (incomprehensible). A czyni to sukcesywnie w dwóch etapach wzajemnie uzupełniających się: najpierw człowiek, w imię posiadania Boga w nadziei teologalnej, odrzuca zapominając wszelkie wyobrażenia pamięci „*jasne i wyraźne*”, bez względu na to, czy są one naturalne czy nadprzyrodzone, zmysłowe czy duchowe; następnie Bóg, w kontemplacji wlanej, powoduje próżnię pamięci, tworząc w ten sposób stan „*ubóstwa i огоłocenia duchowego*”, w pośrodku którego pojawiają się jedyne wyobrażenia duchowe nadziei, sprowadzone właśnie przez kontemplację, które pamięć wspomina *przez „efekt światła, miłości, upojenia i odnowy duchowej”*²⁰ (efecto de la luz, amor, deleite y renovacion espiritual). Chodzi o prawdy wiary zawarte w nadziei i związane z samą Boskością, doświadczane w głębiach pamięci przez „*dotyki i uczucia (miłosego) zjednoczenia z Bogiem*”²¹ (toques y sentimientos de union de Dios).

W ten sposób nadzieja teologalna wchodzi w strukturę psychologiczną bytu ludzkiego i uzdalnia człowieka na oczekiwanie samego Boga. Innymi słowy, jest teraz nadzieja ta, która każe czekać człowiekowi. Tę prawdę wyrażają dobitnie dwie metafory nadziei: „*zielone przybranie*” (disfraz verde) i „*helm zbawienia*”²² (yelmo de salud). W nich nadzieja teologalna ukazuje się w funkcji defensywnej i chroniącej duszę od wroga jej życia mistycznego zwanego „*światem*”²³. A to dlatego, że – posiadając

¹⁶ Cfr. 2DGK 6,1-2; 3DGK 13,1...

¹⁷ A. BORD, *dz. cyt.*, 236-249; H. SANSON, *El espiritu humano segun san Juan de la Cruz*, Madrid 1962, 378-402, 406-409; F. R. SALVADOR, *Mistico y maestro. San Juan de la Cruz*, Madrid 1986, 179-190.

¹⁸ Cfr. 2DGK.

¹⁹ Cfr. 3DGK 2,3-4.

²⁰ 3DGK 14,2.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. 2NC 17; 21,3-7.

²³ Cfr. 2NC 21,6; 1DGK 4,5; 11,7; 3DGK 3,4; A. BORD, *dz. cyt.*, 35; IDEM, *Memoire chez saint Jean de la Croix*, w: 'Dictionnaire de Spiritualite', t. 10, Paris 1980, col. 1002-1008.

świat w formie wspomnień – wyzwala się od niego przypominając sobie jedyne informacje płynące z Bożej nadziei, doświadczane przez „dotyki i uczucia zjednoczenia z Bogiem” Tak więc, dusza -według pamięci- zjednoczona z Bogiem w nadziei, może podążać pewnie w kierunku posiadania Boga; co się wyraża w pragnieniu Boga.

W tym jednak miejscu napotykamy na nową trudność wiążącą się z nieuporządkowanymi apetytami woli, które często pociągają człowieka – w jego władzach duchowych- do smakowania i rozkoszowania w rzeczach właściwych ciała. Wobec powyższego, nieuporządkowany ruch apetytów (namiętności) blokuje otwartość człowieka na Boga zagwarantowaną wcześniej w nadziei²⁴. Wyraźnie więc widać, że apetyty woli wymagają oczyszczenia, a raczej ukierunkowania na Boga, co dokonuje się w teologalnej cnotcie miłości, która proporcjonuje miłość Bożą jako jedyny środek zjednoczenia z Bogiem²⁵.

Punktem odniesienia w fazie oczyszczenia apetytów woli jest namiętność rozkoszy (gozo), która reprezentuje charakter wartościujący miłości²⁶. W tym znaczeniu wola nie powinna rozkoszować się w rzeczach, które nie byłyby ku większej chwale Boga; a największą chwałę możemy oddać Bogu służąc Mu według doskonałości ewangelicznej, kochając tylko Jego²⁷. Tak więc w imię miłości Boga, dzieło oczyszczające woli polega na odrzuceniu rozkoszy radowania się z rzeczy i pozostawieniu duszy w próżni pożądawczej. Samo oczyszczenie ma dwa etapy:

– aktywny, w którym człowiek „neguje” jakąkolwiek rozkosz dóbr, czy to ziemskich czy niebieskich, podporządkowując je rozumowi będącemu w „ciemnej nocy” wiary²⁸;

– pasywny, w którym Bóg, poprzez kontemplację wlaną miłości, dokonuje całkowitej próżni pożądawczej woli, pozwalając doświadczyć w głębiach ducha głód samego Boga, co jest już efektem zjednoczeniowym miłości Bożej w człowieku²⁹.

Tak doświadczana miłość ożywia pragnienie Boga powodując wzrastającą otwartość na Niego. W tym kontekście, pragnienie Boga jawi się jako „*dyspozycja do zjednoczenia z Nim*”³⁰ (disposicion para la union de amor con Dios). Miłość Boża dana w cnotcie teologalnej, zgodnie z naturą pasjonalną, rozplómienia ducha ludzkiego prowokując jego *wyjście* (salida) z własnej subiektywności³¹. To *wyjście* miłosne pozostawia

²⁴ IDGK 6,3; 14,1; 2DGK 5,5; 3DGK 15,2; cfr. M. F. DE HARO IGLESIAS, *Apetitos: Tendencias desordenadas o fortaleza del alma?*, w: 'Letras de Deusto' 50(1991)249-262.

²⁵ Cfr. 2DGK 6,1-2; 3DGK 16,1.

²⁶ 3DGK 17,1.

²⁷ 3DGK 17,2.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ INC 7,5; 2NC 3,1-2; 2,1; PD 9,6; ŻPM 3,19; cfr. F. R. SALVADOR, *Vida teologal durante la purificacion interior en los escritos de san Juan de la Cruz*, w: 'Revista de Espiritualidad' 18(1959)341-379.

³⁰ ŻPM 3,26.

³¹ 2NC 11; 3DGK 13,6-7; PD 1,20; IDGK 1,4.

stawia duszę w *pożądaniach miłości* (ansias de amor), które odzwierciedlają pragnienie Boga i szukanie sposobności, by dać Mu dowody swego przywiązania³². Pragnienie Boga ma z początku charakter *miłości niespokojnej* (amor impaciente), impulsywnej, potęgowanej wciąż przez łaskę miłości wlanej, tzn., przez *miłość wartościującą* Boga³³ (amor estimativo). Z czasem, w miarę ofiary miłosnej ponoszonej dla Boga, pragnienie to się uspokaja (lecz nie znika), bowiem sama miłość (jako znak posiadania Bożego) rekompensuje brak obecności Boga. Zauważmy przy tym, że to zawsze miłość Boża jest tą pierwszą, która daje impuls pragnienia człowieka³⁴.

Pragnienie, pomimo nieobecności Umiłowanego, jest „komuniotwórcze”, tzn. stanowi część dialogu człowieka z Bogiem i zawsze ma adekwatną odpowiedź. Nieobecność Boga bardziej odpowiada *obecności nieobecności* (presencia de ausencia), ponieważ Bóg zajmuje centrum wszelkiego zainteresowania³⁵. Chodzi więc o komunię miłości z Bogiem w nieobecności, która spełnia się w miarę wzrastającego pragnienia samego Boga³⁶. Jednak brak Boga, pomimo wzrastającego pragnienia ze strony człowieka daje wciąż o sobie znać w postaci „jęku” (gemido), za pełnym Jego posiadaniem³⁷.

Jak wskazaliśmy wyżej, Ukochany Bóg oddaje się człowiekowi w miarę Jego pragnienia. Wyraźnie można to zauważyć rozważając etapy mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem, zarezerwowane dla ludzi najwierniejszych miłości Bożej. Najpierw *miłość niespokojna* (amor impaciente), będąca początkową formą pragnienia Boga, dysponuje kochającego do pierwszego spotkania z Bogiem w „*dotyku Boga*” (toque de Dios), który konstytuuje stan mistyczny zwany *zaręczynami duchowymi* (desposorios espirituales)³⁸. Stan ten, wzbudzając pragnienie pełniejszego zjednoczenia (*deseo de union*), przygotowuje kochającego do mistycznego *małżeństwa duchowego* (matrimonio espiritual), najwyższego stanu, jaki można osiągnąć na ziemi³⁹. Jednak kochająca dusza nie zadawała się i tym stanem, ponieważ wciąż nie widzi Ukochanej Osoby; co więcej, nie może kochać Jej tak, jak sama została przez Nią umiłowana, a więc mocą samego Boga. W związku z tym, rodzi się w niej pragnienie *zrównania miłości*⁴⁰ (*deseo de igualdad de*

³² Cfr. *IDGK* 14,2; *2NC* 11,6; 21,10; *PD* 1,1.

³³ *2NC* 13,5.8-9; *PD* 7,4; *ŻPM* 3,22.

³⁴ Cfr. *IDGK* 1,4; *INC Deklaracja* 2; *PD* 1,20; 22,1; 25,3-4; 31,2; *ŻPM* 3,28...

³⁵ F. R. SALVADOR, *Místico y maestro...*, dz. cyt., 258; cfr. H. SANSON, dz. cyt. 466-468.

³⁶ Cfr. *ŻPM* 6,23.68; *PD* 13,12; *2NC* 19,5.

³⁷ *PD* 1,14.

³⁸ Cfr. *PD* 14-15,2; LAUREANO ZABALZA (DE LA INMACULADA), *El desposorio espiritual segun san Juan de la Cruz*, Burgos 1964.

³⁹ *PD* 22; 13,2-3; *ŻPM* 3,24-25.

⁴⁰ *PD* 38,3-4; JUAN DE JESUS MARIA, 'Le amara tanto como es amada' *Estudio positivo sobre 'la igualdad de amor' del alma con Dios en las obras de san Juan de la Cruz*, w: 'Ephemerides Carmeliticae' 6(1955)3-103.

amor), które jednak prowadzi przez śmierć cielesną człowieka, bowiem samo zrównanie miłosne jest możliwe tylko w niebie, w wizji beatyfikcyjnej. Ostatnim etapem w drodze do miłosnego zjednoczenia z Bogiem jest więc *pragnienie śmierci*⁴¹ (de-seo de muerte) fizycznej, poprzez które dokonuje się śmierć duszy z miłości do Boga (muerte de amor). W chwale nieba dusza będzie wreszcie kochała Boga, tak ja sama jest przez Niego ukochana, tj. mocą samego Boga – Ducha Świętego⁴².

W kontekście etapów zjednoczenia mistycznego, pragnienie Boga jawi się jako pragnienie coraz doskonalszego zjednoczenia z Nim, proporcjonując tym samym adekwatne posiadanie Boże. Wyrazem tego pragnienia jest miłość okazywana Bogu: po *wyjściu* (salida) duszy z własnej subiektywności następują gwałtowne *pożądania miłości* (ansias de amor), wyrażone w uporczywych poszukiwaniach Bożej obecności (busqueda de Dios), w których dusza jest gotowa do największych poświęceń, aby przypodobać się Bogu⁴³. One to prowadzą do stanu *zaręczyn duchowych*, w których następuje całkowite (p)oddanie woli duszy woli samego Boga (entrega total de la voluntad)⁴⁴. Wtedy właśnie rodzi się w duszy pragnienie posiadania Boga w całkowitym zjednoczeniu z Nim, co znajduje wyraz w miłosnym ofiarowaniu, darowaniu (poświęceniu) Mu (donacion) własnego życia⁴⁵. Dusza jest tu w najwyższym mistycznym stanie zjednoczenia ziemskiego, *małżeństwa duchowego*, pragnąc już tylko śmierci fizycznej, tak by w chwale nieba – poprzez widzenie Boga – dopełnić miłosnego zrównania swojej miłości z miłością samego Boga, tzn. aby kochać Boga mocą miłości niestworzonej, a więc przez Ducha Świętego. Wtedy to ustanie już zupełnie pragnienie duszy posiadania Boga, obecne jeszcze – choć słabe i delikatne – w zjednoczeniu ziemskim⁴⁶.

Rozważane przez nas pragnienie Boga, w jego różnych formach i dynamice, jest właściwe nadziei teologalnej towarzyszącej człowiekowi podczas jego wędrówki ziemskiej i gasnącej w niebie. Temat ten, wprawdzie nie brany pod uwagę w dziełach naszego Mistyka, jest jednak obecny, choćby w *idei zielonego przybrania* nadziei, gdzie akcentuje się jego charakter teologalny inspirowany przez

⁴¹ PD 11; ŻPM 1,27-36; L. F. MATEO SECO, *La escatologia en la doctrina de san Juan de la Cruz*, Roma 1967 (disertacion doctoral), 282-287.

⁴² PD 38,3-4; 39,3; ŻPM 3,77-81; M. A. DIEZ (DE SANTA TERESA), *La 'reentrega' de amor asi en la tierra como en el cielo. Influjo de un opusculo pseudotomista en san Juan de la Cruz*, w: 'Ephemerides Carmeliticae' 13(1962)299-352.

⁴³ 2NC 19,2; 11,6; 13,5-9; ŻPM 1,32; J. V. RODRIGUEZ, *La busqueda de Dios en san Juan de la Cruz*, w: 'Cuadernos de Espiritualidad' 1(1984)39-62.

⁴⁴ PD 14-15,2; ŻPM 3,25; H. SANSON, *dz. cyt.*, 488-504; LAUREANO ZABALZA (DE LA INMACULADA), *art. cyt.*, 50-70.

⁴⁵ PD 22,3; EULOGIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ, *La transformacion total del alma en Dios segun san Juan de la Cruz*, Madrid 1963.

⁴⁶ Cfr. ŻPM 1,27.

Ducha Świętego⁴⁷. Pragnienie to ewoluuje zgodnie z pełnieniem życia miłości realizowanego w wierze: najpierw koncentruje się na ziemskim zjednoczeniu miłości, gdzie dokonuje się tymczasowe dojrzewanie łaski Bożej i wysiłku ludzkiego; później wygląda chwały Bożej zakładając działanie z istoty eschatologiczne. Jest możliwe współistnienie satysfakcji, wynikającej z osiągnięcia pierwszego zjednoczenia, i pragnienia właściwego drugiemu. Tak więc w nadziei, pośrodku pełni miłości, odzywa się jęk (gemido), znak braku tej pełni; obydwa elementy doskonale obecne w pragnieniu⁴⁸.

Ostatecznie chodzi o dar Boży; dar, który „ma w swej naturze mieszaninę pełni i apetytu: nasycza ale zarazem budzi, aby otrzymać więcej (...). Jej wielkie posiadania są w wierze, która domaga się jasności, i w miłości, która pożąda obecności Boga i zjednoczenia z Nim”⁴⁹. Przybrany w *zielony strój* nadziei człowiek cały ostatecznie skłania się ku Boskości. W ten sposób nadzieja podąża jako wyczekująca i zarazem jako napięcie skierowane ku dobrom prawdziwym i przyszłym. Ruch nadziei teologalnej, zgodnie z doktryną św. Tomasza z Akwinu, jest wyraźnie przyporządkowany woli ludzkiej, choć trzeba pamiętać, że nie jest to ruch samego tylko człowieka lecz działania Ducha Św. w nim.

Ogromną życiową rolę nadziei teologalnej dobrze odzwierciedla wiersz świętego *Lot miłości*⁵⁰. W czterech zwrotkach podkreśla się tu znaczenie trzech cnót teologalnych, które utrzymują *lot lowczy* (vuelo de cetreria), zamieniony w symbol mistycznej drogi, ekstazy duszy w kierunku Boga, schwytanego przez nią jako zdobycz w zjednoczeniu miłosnym. Pragnienie wynurza się z ciemności wiary, jest wzbudzone przez miłość Bożą i okryte w nadziei. Właśnie ta ostanía cnota teologalna pobudza duszę do poszukiwania Boga, utrzymuje nieprzerwanie jej *lot* i swoim ostatnim wzlotem powoduje największy i ostateczny skok, w którym chwytta zdobycz, czyli Boga. W ten sposób, *nadzieja nieba tyle osiąga ile oczekuje* (esperanza del cielo tanto alcanza cuanto espera), tzn. kiedy trwa w pragnieniu, które podąża *za miłosnym uderzeniem Boga*⁵¹.

Mówiąc o pragnieniu nadziei musimy pamiętać, że chodzi tu o pragnienie nadziei teologalnej w człowieku, o pragnienie samego Boga osiąganego w zjednoczeniu miłosnym. To oczywiście zakłada wcześniejszą dyspozycję ascetyczną duszy, zwaną *ogoloceniem i ubóstwem duchowym* (desnudez y pobreza espiritual), o której

⁴⁷ 2NC 21,8-9; cfr. 3DGK 15,1; 2NC 8,1; PD 11,2; ŻPM 2,34; List 15: „(Dios) cuanto mas quiere dar tanto mas hace desear”

⁴⁸ Cfr. PD 1,14.

⁴⁹ F. R. SALVADOR, *Introduccion a san Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*, Madrid 1968,664-665.

⁵⁰ Tytuł oryginalny: „*Tras de un amoroso lance*” (Za miłosnym uderzeniem), przekł. L. SIEMIŃSKI.

⁵¹ Cfr. S. ROS GARCIA, *El camino místico de san Juan de la Cruz: 'Tras de un amoroso lance'*, w: 'Revista de Espiritualidad' 52(1993)331-338.

wspominaliśmy na początku i co dało podstawę do wiązania nadziei sanhuani-
stycznej z pamięcią. Pragnienie to jest więc osadzone na pokornej wierze i zaufa-
niu opartym tylko na Bogu, gdzie ludzkie ambicje i plany muszą odejść na bok.
Dusza – jak zauważa nasz święty – *bardzo chodzi*⁵². Ubóstwo duchowe i próżna
pamięć ustępują miejsca teologalnej cnocie nadziei, która podtrzymuje pragnie-
nie Boga podsycane miłością nadprzyrodzoną.

Piękny i żywy przykład takiej postawy nadziei daje nam sam św. Jan od Krzy-
ża. Od samego początku, bazując na pobożności wyniesionej z domu rodzinnego,
umie budować swoje życie na fundamencie wiary. Miłość do Boga pozwala mu
żyć w zaufaniu opierając się na nadziei samego Boga, szczególnie w momentach
najtrudniejszych. Wystarczy wspomnieć tu jego podróże związane z dziełem re-
formy karmelitańskiej realizowane w warunkach bardzo skromnych, w których
zdaje się na samego Boga⁵³; więzienie toledańskie, w którym z ręki współbraci
znosi cierpienia fizyczne i psychiczne oraz upokorzenia z powodu dzieła refor-
my⁵⁴; proces zniesławiający jego imię a spowodowany zemstą jego dawnych
uczniów, którym nie wahał się zwrócić uwagi, gdy ci naruszali regułę zakonną⁵⁵;
śmiertelną chorobę i cierpienia fizyczne spowodowane gangreną nogi; w końcu,
jego upragnioną i spokojną *śmierć z miłości*⁵⁶. W każdej z tych chwil prześwity-
wał zawsze cel jego drogi życiowej: zjednoczenie miłosne z Bogiem.

Doktryna potwierdzona przez życie czyni naszego świętego mistyka nie tylko
świadkiem, ale prawdziwym Mistrzem i Doktorem nadziei⁵⁷.

⁵² *List 28*; cfr. *List 19*.

⁵³ Cfr. *Libro de Profesiones* 383.

⁵⁴ W więzieniu w Toledo przebywał święty 9 miesięcy: od X 1577 do VIII 1578 r.; cfr. Cfr. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid 1982, 152-154.

⁵⁵ Chodzi o trzech jego uczniów, którzy przejąwszy ważne stanowiska w zarządzie zakonem, puścili w ruch swój zamysł zemsty na mistrzu: Mikołaj Jesus Maria Doria, Diego Ewangelista, Franciszek Chryzostom (cfr. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida...*, dz. cyt., 359-367.388).

⁵⁶ Św. Jan od Krzyża zmarł 14 grudnia 1591 r. o północy; na temat jego śmierci zob. A. FORTUNATO, *El amor y la muerte, vision carmelitana*, w: 'Revista de Espiritualidad' 44(1985)506-514; CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *Vida...*, dz. cyt., 401-404.

⁵⁷ CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, dz. cyt., 1,329-331; przypomnijmy, że św. Jan od Krzyża został beatyfikowany w 1675 r., kanonizowany w 1726 r., ogłoszony Doktorem Kościoła Powszechnego w 1929 r.; wszystko to wskazuje na aktualność i żywotność jego doktryny uznanej i potwierdzonej przez Magisterium Kościoła.