

PAWEŁ PLACYD OGÓREK OCD

DUCHOWOŚĆ KARMELITAŃSKA

1. Duchowość czy duchowości?

Czy jest sens mówić o duchowości karmelitańskiej czy także o innych duchowościach, np. franciszkańskiej, dominikańskiej, ignacjańskiej, skoro w zasadzie istnieje tylko jedna duchowość chrześcijańska? Czy istnieją jakieś teologiczne podstawy dla słuszności takiego rozróżnienia? Wprawdzie w ciągu wieków mówiono wiele o różnych duchowościach zakonnych czy narodowych, o szkołach duchowości, lecz czy to jest jeszcze aktualne dzisiaj, po Soborze Watykańskim II? Czy wobec nauczania Soboru o powszechnym powołaniu wszystkich do świętości można jeszcze mówić o różnych szkołach czy duchowościach?

Uważna lektura soborowej Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* o Kościele uświadamia nam istotę i rozwiązanie problemu. Sobór mówi: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość realizują wszyscy, którymi kieruje Duch Święty”¹. Ta świętość, w wymiarze sponsoryjnym jako odpowiedź i zadanie na uprzednio otrzymany Boży dar, polega na dążeniu do doskonałej miłości i naśladowaniu Chrystusa, który jest niedościgłym (najwyższym) wzorem wszelkiej doskonałości². I słusznie, istnieje bowiem tylko jeden cel – życie wieczne, jedna droga – miłość, i jeden tylko ideał doskonałości – doskonałość Ojca Niebieskiego, a jedyną Drogą do Ojca jest Jezus Chrystus, Wcielone Słowo Ojca Przedwiecznego.

Czyżby to było zaprzeczeniem tego, co przez długie wieki Kościół utrzymywał, przyjmując pluralizm także na płaszczyźnie różnych duchowości? Otóż bardziej dokładna lektura i analiza piątego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele, który mówi o świętości, przekonuje, że świętość jest jedna, ale drogi prowadzące do niej, sposoby jej realizacji różnią się bardzo od siebie. Każda szkoła duchowości zwykle utrzymuje, że ona podaje najlepsze – zależnie od czasu, miejsca, znaków czasu, osób – środki prowadzące do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej.

I tak według tejże Konstytucji dogmatycznej o Kościele, inaczej będzie wyglądało dążenie do świętości pasterzy Kościoła³, inaczej małżonków i rodziców (tamże), a jeszcze inaczej osób poświęconych w sposób szczególny, wyłączny Bogu⁴.

Można bez trudu zauważyć, iż Sobór w tym względzie nie podaje jakiejś zupełnie nowej nauki, lecz przypomina to, co istniało od początku w świadomości Kościoła, choć w ciągu wieków pojawiały się różne interpretacje obowiązku dążenia do pełni życia chrześcijańskiego⁵. Nie była to nauka o samej istocie ewangelicznej doskonałości, lecz odmienność interpretacji poszczególnych autorów, dla których problem Marty i Marii był niejednokrotnie przedmiotem bardzo ostrych dyskusji (instytucjonalnych) z powodu niezrozumienia, iż ten problem winien być zawsze rozwiązywany jako problem istniejący w jednym podmiocie, a nie odnoszący się do poszczególnych instytutów, które ulegały niezdrowej rywalizacji.

Św. Bernard z Clairvaux, jak relacjonuje jego naukę Trapisty z Gethsemani, zauważa: „że Marta i Maria są siostrami i powinny zgodnie mieszkać razem w jednym domu, gdyż się nawzajem uzupełniają”⁶. Zauważa równocześnie, iż „częstka, którą obrała Maria, rzeczywiście nie była nigdy upragniona przez większość ludzi”⁷.

Poprawne rozwiązanie problemu jest niemożliwe, jeśli akcja i kontemplacja oddzielone są „wielką przepaścią” i nie ma żadnej możliwości ich ponownego złączenia. Właściwe rozwiązanie problemu nie polega na walce przeciw działaniu „na rzecz kontemplacji (czy odwrotnie), lecz na przywracaniu starożytnej, harmonijnej i organicznej równowagi pomiędzy nimi. Maria i Marta są siostrami. Zarówno kontemplacja, jak i działanie są konieczne [...] żadne z nich nie może zbliżyć się do tronu Bożego bez drugiego”⁸.

Kościół na Soborze Watykańskim II w rzeczywistości tylko przypomniał to, o czym tak wyraziście mówił św. Franciszek Salezy, wielki humanista chrześcijański w czasach nowożytnych. W swoim dziele *Filotea* czyli *Wprowadzenie do życia pobożnego* wszystkie aspekty ludzkiej egzystencji, wszelkie sytuacje, kontakty z bliźnimi, radości i smutki rozpatruje i ocenia w świetle miłości, w zależności od tego, czy miłość ta się rozwija, czy słabnie. Przeciwwstawiając się niewłaściwemu rozumieniu konieczności „ucieczki od świata”, oddał swoją nauką wielką przysługę właściwemu rozumieniu i realizacji doskonałości ludzi świeckich. Dążenie do doskonałości i naśladowanie Chrystusa są konieczne dla wszystkich jako następstwo (konsekwencja) przyjęcia sakramentu Chrztu. Modlitwa zaś jest nieodzownym warunkiem wzrostu miłości stanowiącej istotę dosko-

nałości, niezależnie od poszczególnych indywidualnych dróg realizacji świętości⁹.

Wśród wielu dróg indywidualnego powołania wyróżnia się osoby, które zostały powołane na drogę rad ewangelicznych. Dążąc do doskonałej miłości drogą ślubowania i wypełniania rad ewangelicznych, idą za Chrystusem dziewiczym, ubogim i posłusznym „z większą swobodą” i „wierniej Go naśladowają”¹⁰.

Sobór stwierdza, że poszczególne rodziny zakonne powinny się starać swoim życiem i postawą wyrażać jakiś szczególnie charakterystyczny rys życia i działalności Chrystusa tak, aby zarówno wierzącym, jak i niewierzącym ukazywać Chrystusa „bądź to oddającego się kontemplacji na górze, bądź zwiastującego rzeszom Królestwo Boże, bądź uzdrawiającego chorych i ułomnych, a grzeszników nawracającego do cnoty, bądź błogosławiącego dzieciom i dobrze czyniącego wszystkim”¹¹.

Widzimy zatem, że przytoczone teksty nauczania Kościoła i mistrzów życia duchowego niedwuznacznie ukazują nie tylko możliwość różnorodności dróg w dążeniu do świętości, czyli do pełni doskonałej miłości, ale także na różnorodność sposobów wyrażania tej miłości w praktyce codziennego życia. To z kolei pociąga za sobą szereg wymogów, które w praktyce nadają charakterystyczne rysy danemu instytutowi zakonnemu. Dlatego Sobór mówi o „przedziwnej różnaitości wspólnot zakonnych”¹². Na tę różnorodność składa się i o niej decyduje właściwy dla każdego instytutu (zakonu) charyzmat, który jest „owocem działającego zawsze w Kościele Ducha Świętego”, oraz ducha założycieli i przykład ich świętości¹³. To wszystko zaś w ostatecznej konsekwencji decyduje o typie duchowości danej wspólnoty (rodziny) zakonnej.

Wydaje się słusznym stanowisko, iż nie można utożsamiać życia chrześcijańskiego z duchowością w sensie ścisłym. Brzmi to być może wprost jako niewiarygodne stwierdzenie. Jednakże duchowość rozumiana jako żywe chrześcijańskie doświadczenie, jako autentyczne życie duchowe (w odróżnianiu od samej refleksji teologiczno naukowej nad tym życiem), zakłada stan łaski uświęcającej. Ponieważ zaś nie każde konkretne życie chrześcijańskie legitymuje się posiadaniem stanu łaski uświęcającej, czyli życiem duchowym w ścisłym tego słowa rozumieniu, dlatego zasadnym jest odróżnienie tych dwóch pojęć: duchowość i konkretne życie chrześcijańskie. Duchowość we właściwym rozumieniu zakłada już istnienie życia Bożego w człowieku¹⁴.

Dlatego też i teologia duchowości „zajmuje się nadprzyrodzonym życiem człowieka. Zakładając już jego istnienie w człowieku poprzez dar

łaski, bada zasady tego życia, jego wymogi, uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne, praktyczną realizację oraz stopniowy rozwój. [...] Jest to dziedzina wiedzy teologicznej, która ma za przedmiot naturę doskonałości nadprzyrodzonej i jej rozwój w człowieku”¹⁵.

2. Duchowość karmelitańska

Najstarszy historyczny dokument karmelitańskiej duchowości *De institutione primorum monachorum* mówi, że „życie Karmelu posiada podwójny cel. Pierwszy z tych celów polega na ofiarowaniu Bogu serca świętego, wolnego od wszelkiej skazy aktualnego grzechu: możemy go osiągnąć własną pracą, praktyką cnót (nabywaniem z pomocą Bożej łaski duchowych sprawności) z pomocą łaski. Cel ten będzie osiągnięty, kiedy nasza miłość będzie doskonała. [...] Drugi z tych celów jest całkowicie niezasłużonym darem Bożym. Polega on na kosztowaniu, nie tylko po śmierci, ale już w śmiertelnym życiu mocy Bożej obecności i słodczy chwały niebieskiej”¹⁶.

Przytoczony tutaj tekst mówi w sposób jednoznaczny o kontemplacyjno-mistycznym ukierunkowaniu karmelitańskiej duchowości. Reforma zakonu karmelitańskiego w XVI wieku była powrotem do pierwotnego ducha samotności, ale równocześnie odnowieniem specyficznym karmelitańskiej duchowości o wyraźnie kontemplacyjnym obliczu, jako najważniejszym rysie tejże duchowości. Mimo apostołskiej gorliwości św. Jan od Krzyża i św. Teresa nigdy nie aprobowali takiego ducha Karmelu, w którym praca i działalność aktywna przynosiłyby szkodę samotności i kontemplacji¹⁷.

Autor dzieła *Pierwotny ideał Karmelu*, Trapista z Gethsemani, trafnie zauważył, iż „kiedy badamy początki zakonu karmelitańskiego i sprawę jego pierwotnego typu duchowości, musimy przede wszystkim jasno zaznaczyć różnicę pomiędzy tą nową karmelitańską formą życia i dawną monastyczną Zachodu. Jeśli popełnimy błąd robiony przez historyków i będziemy uważać Karmel za jeden z wyrazów tego samego ruchu odnowy monastycznej, której skutkiem było powołanie do życia: kamedułów, cystersów, kartuzów, wallambrozjanów, grandmontanów i wielu innych w XI i XII wieku, będziemy skazani od samego początku na pomieszanie pojęć i dwuznaczność. Będziemy zmuszeni wytłumaczyć to, czego nie da się wytłumaczyć: ewolucję zakonu mnichów w zakon zebrzący braci kaznodziejskich.

Problem ten jest znacznie subtelniejszy. Pierwsi karmelici zapoczątkowali coś w rodzaju całkowicie jedynej i oryginalnej: luźno powiązaną społeczność eremitów uprawiających dorywczo (nie zawodowo) nieformalny apostołat. [...] Karmelici byli pierwotnie pustelnikami, a ich życie

było, rzecz jasna, tradycyjnym życiem pustelników, znanym w Kościele na Wschodzie od najdawniejszych wieków. Żyli tak, jak żyli ojcowie na pustyni osiem wieków wcześniej. Zaczęli jako odgałęzienie starożytnego, nie ujętego w normy prawne, charyzmatycznego monastycyzmu syryjskiego i palestyńskiego. Nie byli nigdy mnichami w zachodnim sensie tego słowa! Pierwotnie nie byli też cenobitami. Nie mieli żadnego wspólnego liturgicznego oficjum. Nie żyli ani w opactwach, ani w klasztorach. Byli faktycznie zwykłymi, świeckimi ludźmi, żyjącymi samotnie w luźno powiązanej grupie, w grotach i chatach na zboczu Góry Karmel. Ten sposób życia nie przybrał jeszcze formy instytucji.

Nawet gdy po raz pierwszy poprosili o regułę z rąk patriarchy Jerozolimskiego, reguła ta była, jak zobaczymy, umyślnie utrzymana w ramach najprostszych, nieskomplikowanych. Przepisów prawnych było akurat tyle, by utrzymać pierwotną prostotę i cel życia. Co było jednak celem? Był wyznaczony słowami reguły: «Niech każdy pozostaje w swej celi lub blisko niej, rozmyślając dzień i noc o prawie Bożym i czuwając w modlitwie, chyba że jest w uzasadniony sposób zajęty czym innym»¹⁸.

Na wstępie tej reguły św. Albert przypomniał, iż każde życie zakonne jest przede wszystkim służbą Bożą i „poleganiem na Jezusie Chrystusie, służbą czystym sercem i prawym sumieniem”. Zadanie proste i na pozór oczywiste, które niemniej zawiera w sobie zasady prawdziwie wewnętrznego i duchowego życia modlitwy. Bez takiego ducha żadne życie, jakkolwiek kontemplacyjne, jakkolwiek pełne ofiary, nie ma żadnego głębszego chrześcijańskiego znaczenia¹⁹.

Według źródeł historycznych zakon karmelitański powstał w XII wieku. Został założony przez krzyżowców po zwycięskiej wyprawie z 1099, kiedy to zdobyto Jerozolimę i grób Chrystusa, lub po wyprawie z lat 1147–1149, ogłoszonej przez św. Bernarda z Clairvaux. W drugiej połowie XII wieku pustelnicy z Góry Karmel byli znani pielgrzymom do Ziemi Świętej. Na początku XIII wieku otrzymują oni od patriarchy Jerozolimskiego Alberta Avogadro Regułę. Regułę tę zatwierdził 30 stycznia 1226 roku papież Honoriusz III²⁰.

Następuje bardzo szybki rozwój zakonu. „W pierwszej połowie XIII wieku spotykamy wspólnoty eremickie karmelitów w Akrze, Tyrze, Sarepcie, Trypolisie oraz w innych miejscowościach Palestyny i Syrii. Poczynając od 1237 roku karmelici stopniowo przenoszą się do Europy. Głównym powodem są prześladowania ze strony mahometan”²¹.

Po upadku ostatniej twierdzy krzyżowców, Akkon, ostatni karmelici na Wschodzie zostali wymordowani. Po przeniesieniu się karmelitów na

Zachód w małych grupach i osiedleniu się w miejscach odległych i w bardzo różnorodnych uwarunkowaniach, jedność zakonu została poważnie zagrożona.

Nie dziwi fakt, że od tego momentu historia Zakonu zaczyna być serią nieporozumień i rozłamów. „Mimo to Zakon zdołał przetrwać. [...] Wielu autorów sądzi, że porzucenie pustelniczego życia było końcem autentycznego ideału karmelitańskiego. Inni reprezentują bardziej powszechną opinię, jak o Bruno od Jezusa i Marii, przyjmując pogląd, że dopiero w Europie Karmel stał się tym, czym być powinien: znalazł odpowiedni sobie rozmach, wyraz i proporcję, w połączeniu apostołatu z kontemplacją”²².

W historii zakonu karmelitańskiego „czysty pierwotny duch zakonu pozostaje zawsze wcielony w pewnego rodzaju «profetyzm» łączenia samotności i apostołatu. Kiedy ztraca się równowagę, kiedy przesunięcie idzie zbyt daleko w jednym lub drugim kierunku, wtedy ztraca się pierwotny duch zakonu. To znaczy, że kiedy podkreśla się zbyt apostołski charakter, pierwotny duch słabnie i w końcu ztraca się, ale to nie znaczy, że powrotem do pierwotnego ideału jest jedynie porzucenie apostołatu i obranie samotnego życia, które jest głównie ascezą i surowością. Wydaje się, że apostołat, jeśli utrzymany jest na swoim miejscu, pozostaje gwarancją pierwotnej czystości ideału.

Dla karmelity (czy karmelitanki) apostołat w sobie właściwy sposób zachęca do kontemplacji, tak jak kontemplacja jest źródłem autentycznego apostołatu. Całkowite opuszczenie apostołatu po linii, którą byśmy nazwali «odchyleniem w lewo», skończyłoby się w rezultacie nie na oczyszczeniu ducha kontemplacji, ale raczej na ogłupieniu w postawie sztywnej, sztucznej, formalistycznego kultu samotności i ascezy dla nich samych. Takiej lekcji wydaje się udzielać historia karmelitów, zarówno w trzynastym, jak i tym więcej szesnastym wieku. Problem został bardzo szczęśliwie rozwiązany przez świętego Jana od Krzyża i tych, którzy idąc za nim, pozostali wierni natchnionej i genialnej intuicji świętej Teresy”²³.

3. Specyficzne cechy duchowości karmelitańskiej

Wśród specyficznych cech karmelitańskiej duchowości należy wymienić: rys eliański (prorocki) zakonu, maryjność Karmelu, wymiar kontemplacyjny jako najważniejsza cecha karmelitańskiej duchowości, eklezjalny wymiar karmelitańskiej duchowości terezańskiej.

Przed szczegółowym omówieniem wymienionych tutaj specyficznych cech duchowości karmelitańskiej należy podkreślić, iż cel tejsze duchowości jest równocześnie wspólny, jak każdej chrześcijańskiej duchowości. Jeśli

nawet karmelitańska duchowość zawiera w sobie wybitnie kontemplacyjny charakter, której szczególnym wyrazem jest mistyczna doktryna św. Jana od Krzyża, to przecież całość doktryny Mistycznego Doktora jest w istocie radykalnym odczytaniem najważniejszego przykazania miłości Boga z całego swojego serca, z całej myśli swojej, ze wszystkich sił ludzkiego serca²⁴. Radykalizm duchowy św. Jana od Krzyża jest w istocie dokładnym odczytaniem dwóch największych przykazań, streszczających w sobie wszystkie inne. Wspólny cel każdej chrześcijańskiej duchowości to miłość Boga z całego serca, całej myśli, całej duszy, a bliźniego jak siebie samego.

Rys eliański zakonu karmelitańskiego łączy się historycznie już z samym miejscem powstania tegoż zakonu, którym jest Góra Karmel. W Starym Testamencie Góra Karmel była symbolem duchowego piękna; wielkiej świętości²⁵. Góra Karmel nazwana jest w Piśmie Świętym „wspaniałą winnicą” lub „ogrodem Bożym” (por Iz 35, 2). Stanowi ona rzeczywiście precudny okaz palestyńskiej przyrody, a w dawnych pojęciach Izraela była uosobieniem piękna i duchowego rozkwitu.

Z tym miejscem związał swoje życie i działalność wielki Prorok Pański – Elias. Kierowany hasłem *Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum* – „Rozpaliłem się żarliwością o chwałę Pana Zastępów”, bronił wiary Izraela w jedyne Boga przed naporem pogaństwa. „Dopókiż będziecie chwiać się na dwie strony? Jeżeli Jahwe jest prawdziwym Bogiem, to Jemu służcie” (1 Krl 18, 21). To właśnie miejsce, Karmel, będące świadkiem działalności proroka Eliasza jest kolebką Zakonu Karmelitańskiego, który powstał w epoce wypraw krzyżowych ok. 1151 roku. Karmelici stali się duchowymi kontynuatorami św. Proroka Eliasza. Karmelita i karmelitanka starają się przez świadectwo swojego kontemplacyjnego życia, jako specyficzny cel swojego powołania, być żywymi kontynuatorami eliańskiego profetyzmu²⁶.

Wybitnie maryjny charakter to kolejny rys karmelitańskiej duchowości. Trzeba pamiętać, zauważa Trapista z Gethsemani, mówiąc o autentycznej karmelitańskiej duchowości, że jeśli prorok Eliasz pozostaje wzorem życia karmelitańskiego – jest on bowiem w szerszym tego słowa znaczeniu „założycielem” grupy prowadzącej pustelniczy tryb życia dla wspólnot żyjących na zboczach góry Karmelu, to jest jeszcze jedna postać, osobowy wzorzec i to bardziej idealny niż prorok Eliasz. Jest nią osoba Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel. Ona jest w najpełniejszy sposób uosobieniem doskonałości ideału karmelitańskiego. Kiedy u Eliasza widzimy równocześnie, w jednej osobie, gorliwość i słabość proroków, jego wielkość i niedoskonałość, jego wewnętrzne sprzeczności, to w Maryi widzimy świętość, która

wznosi się ponad prorocztwami i ponad konfliktami, a jest ukryta w pokorze i zwyczajności. Byłoby zatem niebezpieczną pomyłką rozpatrywać ideał karmelitański zbyt ekskluzywnie jedynie z profetycznego punktu widzenia. To mogłoby doprowadzić, zauważa Trapista z Gethsemani, do wypaczenia, do dramatyzacji, „zadania gwałtu rzeczywistości i w końcu do rodzaju faryzejskiej pretensji. Przykład życia i duchowy wpływ Królowej Proroków ma uleczyć te rozdźwięki. Świętość Matki Bożej była naprawdę wielka, tak wielka, że nie może być wyrażona niczym innym, jak zwykłymi drogami ludzkiej egzystencji”²⁷.

Maryja jest doskonałym wzorem każdego powołania. W szczególności jest Ona wzorem życia osób konsekrowanych. Słusznie stwierdzał Prymas Tysiąclecia, Kardynał Stefan Wyszyński, wielki czciciel Niepokalanej, Matki Kościoła i Polski Królowej: „Możemy chyba nazwać Matkę Najświętszą najwspanialszym «zakonodawcą». Rozumiemy, dlaczego niezwykle wielka ilość zakonów w historii Kościoła rozwijała szczególną cześć Matki Boga Człowieka tak, iż bez kultu maryjnego nie można pojąć ich dziejów. Każdy niemal zakon ma jakieś wspaniałe karty dziejowej czci swej do Matki Najświętszej”²⁸.

Wobec tego jawi się pytanie: Czy Karmel nie usurpuje sobie czegoś szczególnego, co w istocie jest wspólnym duchowym dziedzictwem całego Kościoła? I poszczególnych rodzin zakonnych? Czy nie istnieje tutaj jakieś pretensjonalne zawłaszczenie?

Bynajmniej. Karmel nie rości sobie jakiegoś monopolu w tym względzie. Jednakże Karmel jest *totus Marianus* – całkowicie Jej poświęcony i to nie tylko od momentu „oficjalnego” zaistnienia zakonu karmelitańskiego w Kościele, w czasie wypraw krzyżowych w XII wieku. Już bowiem następcy św. Eliasza, tzw. szkoła proroków powstała przy źródle Eliasza, nawiązując wyraźnie do postaci Proroka Pańskiego i starając się naśladować jego życie, zwłaszcza modlitewne trwanie w obecności Boga (por. Syr 48, 1–11), była ośrodkiem kultu Tej, którą Prorok dostrzegł w proroczym obłoku jako symbol Matki Zbawiciela (por. 1 Krl 18, 36–39.41–45a). Karmel od początku czci Maryję jako najlepszą Matkę, która dała mu życie, była duchowym natchnieniem dla tych, którzy tworzyli tę wspólnotę. Maryja ozdobiła Zakon Karmelitański własnym imieniem. Zakonnicy tego zakonu od wieków byli nazywani jako „Bracia Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel” (Karmelici).

Nieustannie poprzez wieki w duchowej świadomości wszystkich członków zakonu karmelitańskiego istnieje głębokie i żywe przekonanie, że Maryja jest najdoskonalszą ich wychowawczynią poprzez przykład swego

życia i szczególne natchnienia w duchowej wspinaczkę na Górę Karmel. Ona również obroniła zakon od zagłady i przeciwności, na Wschodzie i Zachodzie, i zawarła z nim najściślejsze, pełne miłości przymierze. Ona jest dla Zakonu Karmelitańskiego racją bytu.

Co oznacza to stwierdzenie, że Maryja jest dla Karmelu „racją bytu”? Pisarze karmelitańscy i mistrzowie życia duchowego szkoły karmelitańskiej, usiłując określić stosunek, wewnętrzny związek Maryi z Karmelem, nie wahają się powiedzieć, że Najświętsza Maryja Panna jest formą życia dla zakonu karmelitańskiego. Doskonałość duszy karmelitańskiej i wszystkich noszących szkaplerz karmelitański zależy bowiem od tego, czy i w jakim stopniu potrafią kroczyć drogą życia maryjnego, by poniekąd duchowo całkowicie upodobnić się do Maryi²⁹.

Duchowa intuicja świętych Karmelu prowadziła zawsze prosto do sedna tej prawdy, zawartej w maryjnej duchowości. Mistyka św. Teresy z Avila zakorzeniona jest w życiu zwykłym i w zdrowym rozsądku, ponieważ akceptuje w całości ludzką naturę: taką, jaka ona jest. Doktryna mistyczna św. Jana od Krzyża idzie jak najdalej do eliminacji wszystkiego, co tchnie heroicznym i mistycznym popisem, odrzucając wszelkie wizje, objawianie, słyszenia głosów czy ekstazy, na rzecz „wiary w ciemności”, całkowitego zawierzenia Bogu. Albowiem aby umysł przygotował się do zjednoczenia z Bogiem, musi być uwolniony z wszystkiego, co dotyczy zmysłów, zdecydowany i wyzwolony z wszystkiego, co może jasno pojąć (w subiektywnym odczuciu), głęboko uciszony i milczący, opierający się na wierze, która wyłącznie jest najpewniejszym sposobem, przez który dusza jednoczy się z Bogiem³⁰.

Również w „małej drodze” duchowej św. Teresy z Lisieux przeważa maryjna droga. Cały duch i ideał Karmelu jest w rzeczywistości przeżywaniem na nowo tej wielkiej tajemnicy wiary przez Najświętszą Pannę, albowiem „błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła” (Łk 1, 45) i przez swoją wiarę wydała na świat Pana Majestatu w ludzkiej postaci. Można powiedzieć, że duch karmelitański jest zasadniczo duchem pustyni, ideałem proroków, a Eliasz reprezentuje zewnętrzny, bardziej materialny aspekt tego ideału. Najświętsza Dziewica zaś jest źródłem i symbolem wewnętrznym ducha Karmelu. A to oznacza, że w dalszej perspektywie duch pustyni i ideał proroczy Karmelu są rozumiane najlepiej przez tych, którzy weszli w „ciemną noc” wiary Maryi³¹.

Kontemplacyjny wymiar duchowości karmelitańskiej jako najważniejsza cecha tejsze duchowości, ujawnia się już w najstarszym dokumencie karmelitańskiej tradycji *De institutione primorum monachorum*. Ten aspekt

duchowości znalazł swój najpełniejszy wyraz w życiu i działalności świętych reformatorów Karmelu w XVI wieku, św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża. Realizowali oni najpierw ten ideał kontemplacyjny w swoim osobistym życiu, a następnie przekazali całemu zakonowi jako najcenniejsze duchowe dziedzictwo³².

Trapista z amerykańskiego opactwa Notre Dame (Naszej Pani z Gethsemani), autor szczegółowego i wnikliwego studium pt. *Pierwotny ideał Karmelu* wykazuje w oparciu o rzetelną historyczną analizę, że autentyczny duch Karmelu polega na harmonijnym i profetycznym połączeniu samotności i apostołatu. Dla karmelity i karmelitanki apostołat jest przynagleniem do kontemplacji, tak jak kontemplacja jest źródłem autentycznego apostołatu. Słuszności takiej drogi dowodzi historia Karmelu zarówno w XIII w. gdy Zakon musiał z powodu prześladowań w Palestynie przenieść się na Zachód Europy i tutaj przystosować się do nowych warunków, zmieniających częściowo charakter swego życia (dotychczas byli to raczej pustelnicy), jak i w XVI wieku. Problem: kontemplacja czy apostołat został szczęśliwie rozwiązany przez św. Jana od Krzyża i tych, którzy idąc za nim pozostali wierni natchnionej i genialnej intuicji św. Teresy z Avila. Stałe przypominanie tej drogi uchroniłoby od niepotrzebnie powtarzających się sporów pomiędzy zwolennikami czystej kontemplacji a zwolennikami wyłącznego apostołatu. W ideale karmelitańskim: prymat samotności i kontemplacji nie istnieje „oprócz” ani „wbrew” apostołaskiej pracy, ale właśnie dla dobra samego apostołstwa w bezinteresownej służbie ludowi Bożemu w Kościele Chrystusowym³³.

Eklezjalny wymiar karmelitańskiej duchowości jest szczególnie ewidentnym wyrazem charyzmatu Świętej Reformatorce Karmelu w XVI wieku. „Teresa udowodniła życiem i niezwykłymi działaniami dokonanymi dla dobra Kościoła [...], że modlitwa i kontemplacja nie tylko nie wyobcowuje ze spraw królestwa Bożego i Kościoła, przeciwnie, do zajęcia się nimi przynagla i włącza, a pobudza do tego pełnia życia kontemplacji. Dawanie temu świadectwa uważała za fundament swego nauczania, co radosnym i szczerym sercem potwierdziła w ostatnich słowach przed śmiercią: «Dziękuję Ci, Boże, że umieram jako córka Kościoła!»³⁴.

Wymowne świadectwo o niezwykle wyrazistym eklezjalnym aspekcie charyzmatu Reformatorce Karmelu, przekazanym jako fundamentalne dziedzictwo karmelitańskiej duchowości dał papież Jan Paweł II, dzisiaj już wyniesiony na ołtarze do godności błogosławionych. Z okazji 400. rocznicy śmierci św. Teresy od Jezusa w Liście do kard. Anastasio Ballastrero, podkreślając żywą aktualność świadectwa tejże świętej,

m.in. napisał: „Teresa wiedziała, że powołaniem jej i obowiązkiem jest modlitwa w Kościele i z Kościołem. Jest on bowiem wspólnotą modlitwy pobudzaną przez Ducha Świętego, by z Jezusem i w Jezusie uwielbiała Ojca «w Duchu i Prawdzie». Stąd też pragnie, by modlitwa była wielkodusznym postępowaniem za Tym, który «tak bardzo umiłował», by nie była niczym innym, jak rozmową przyjaciół, rodzinną zażyłością z Bogiem, z którym przestajemy w ukryciu, wiedząc, że jesteśmy przez Niego ukochani. Czasy, w których żyjemy, odznaczające się nowym zrozumieniem sensu Kościoła i modlitwy, należy uważać za czas łaski, w którym nauka i doświadczenie Teresy okazują się szczególnie przydatne. Wzywa ona bowiem wszystkich, tą mocą, która płynie z praktyki życiowej, do tego, by miłowali Chrystusa i Jego Mistyczne Ciało i aby w ten sposób poddając się działaniu ożywiającego je Ducha Świętego, «skosztowali i zobaczyli, jak dobry jest Pan»”³⁵.

* * *

Duchowość karmelitańska zawiera w sobie wszystkie istotne elementy chrześcijańskiej duchowości: chrystocentryzm, wybitnie maryjny aspekt, eklezjalność, bogatą tradycję życia kontemplacyjnego i dlatego wychodzi poniekąd naprzeciw współczesnym zapotrzebowaniom ducha ludzkiego w Kościele i świecie. Św. Teresa z Avila, Mistrzyni życia duchowego, Doktor Kościoła Powszechnego i św. Jan od Krzyża, Doktor Mistyczny, oraz pozostali święci zakonu karmelitańskiego mogą służyć autentycznym duchowym bogactwem w tej dziedzinie najwyższych aspiracji ducha ludzkiego.

PRZYPISY

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK), n. 41.

² Tamże, n. 40.

³ Tamże, n. 41.

⁴ Por. tamże, n. 43–47; Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (DZ), n. 1.

⁵ Por. J. Pryszmont, *Wprowadzenie. Święci a życie chrześcijańskie*, w: W. Nigg, *O wielkich świętych inaczej*, Poznań 1980, s. 5.

⁶ Cyt. za T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, Poznań 1986, s. 60–61.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1983, s. 190.

¹⁰ Por. DZ, n. 1.

¹¹ KK, n. 46.

¹² KK, n. 43.

¹³ Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelica testificatio*, n. 11.

¹⁴ Por. O. Filek, *Wokół terminu „duchowość”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13(1966), z. 3, s. 41–52.

¹⁵ A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, s. 13–14.

¹⁶ Jan XLIV [biskup Jerozolimski], *Liber de institutione primorum monachorum (Księga o założeniu pierwszych mnichów)*, Kraków 1995, s. 13–15.

¹⁷ Por. T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu*, w: *Szukanie Boga*, Kraków 1983, s. 379.

¹⁸ Tamże, s. 361.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ E.J. Bielecki, *Duchowość Karmelu*, w: *Chrześcijańska duchowość*, t. 14, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 337–338.

²¹ Tamże, s. 338.

²² T. Merton, *Pierwotny ideał...*, art. cyt., s. 361–362.

²³ Tamże, s. 365.

²⁴ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, w: *Szukanie Boga*, dz. cyt., s. 71, 135.

²⁵ Pius XII, *Przemówienie do Uczestników Kongresu w Rzymie z okazji 700-lecia Szkaplerza Karmelitańskiego*, cyt. za „Głos Karmelu”, 7–8(1951), s. 162.

²⁶ Por. E.J. Bielecki, *Duchowość Karmelu*, art. cyt., s. 344.

²⁷ T. Merton, *Pierwotny ideał...*, art. cyt., s. 359.

²⁸ S. Wyszyński, *Gody w Kanie*, Paryż 1961, s. 166–167.

²⁹ D. Wider, *Na szczyt Karmelu, którym jest Chrystus, zaprowadź nas Maryjo*, w: *Rozważania*, Kraków 2002, s. 175.

³⁰ Jan od Krzyża, *Dzieła*, księga 2, Kraków 1995, s. 511.

³¹ T. Merton, *Pierwotny ideał...*, art. cyt., s. 330–331.

³² Por. E.J. Bielecki, *Duchowość Karmelu*, art. cyt., s. 347.

³³ T. Merton, *Pierwotny ideał...*, art. cyt., s. 365.

³⁴ Paweł VI, *Znaczenie i charakterystyczne cechy nauki terezańskiej*. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. 27 IX 1970, „L'Osservatore Romano”, 33(1970), s. 52.

³⁵ Jan Paweł II, List apostolski *Virtus exemplum et magistra*. Do przełożonego generalnego karmelitów bosych, „Acta Apostolicae Sedis”, 73(1981), s. 693.