

Ks. Przemysław Artemiuk: Mistyka św. Jana od Krzyża a problem wiarygodności chrześcijaństwa

Według św. Jana kluczowym doświadczeniem duchowym pozostaje oczyszczenie i opustoszenie własnego wnętrza, która ma zostać przemienione przez Boga. To jest cel życia chrześcijańskiego – pisze ks. Przemysław Artemiuk w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Św. Jan od Krzyża. Bosa wędrówka na Karmel”.

Kontekst

W dobie kontrreformacji Hiszpania pozostała nietknięta duchem protestantyzmu. Dlatego też na jej terenie mamy do czynienia z niezwykle rozwojem myśli teologicznej. W XVI wieku tworzą teolodzy tej miary, co Francisco de Vitoria, Melchior Cano, Domingo de Soto, Pedro de Soto, Michel Bajus, Luis de Molina, Domingo Banez, Francisco Suarez. Ten ostatni to jezuita, który przeszedł do historii jako niezwykle wpływowy modernizator scholastyki [1]. Rozkwita Uniwersytet w Salamance i staje się modelową uczelnią dla uniwersytetów zakładanych w Ameryce.

XVI wiek w Hiszpanii to jednak nie tylko teologia spekulatywna i kontrreformacyjna, ale także mistyka karmelitańska, która stanie się najwyraźniejszym znamieniem hiszpańskiej drogi teologicznej. Dzieła św. Teresy od Jezusa (z Avili) i św. Jana od Krzyża zapiszą się na trwałe w teologii. Św. Teresa (1515-1582) jest autorką czterech wielkich dzieł.

Są nimi: *Księga mojego życia* (1562; 1565 – druga redakcja); *Droga doskonałości* (1566-1567); *Księga fundacji* (1573-1582) i *Zamek wewnętrzny* (1577). Pozostawiła po sobie również szereg pomniejszych dzieł, a także listy. Św. Jan od Krzyża (1542-1591) z kolei napisał *Drogę na górę Karmel*, *Noc ciemną duszy*, *Pieśń duchową* i *Żywy płomień miłości*. „Dzieła literackie św. Jana od Krzyża”, zauważa M. Skierkowski, „rozpoczynają się strofami poetyckimi, po których następuje ich narracyjna interpretacja. Nie ulega jednak wątpliwości, że w całym systemie mistycznym hiszpańskiego karmelity fundamentem jest wiara, umożliwiająca zjednoczenie człowieka z Bogiem” [2]. On sam stwierdza: „Stan zjednoczenia z Bogiem polega na całkowitej przemianie duszy w wolę Bożą tak, by w niej nie było nic przeciwnego woli Bożej, ale żeby we wszystkim i zupełnie jej poruszenia były tylko wolą Bożą” [3].

XVI wiek w Hiszpanii to jednak nie tylko teologia spekulatywna i kontrreformacyjna, ale także mistyka karmelitańska, która stanie się najwyraźniejszym znamieniem hiszpańskiej drogi teologicznej.

Cechy charakterystyczne teologii św. Jana od Krzyża

Benedykt XVI podkreśla, że „Jan uważany jest za jednego z najważniejszych twórców liryki w literaturze hiszpańskiej” [4]. Jego myśl to

rozległa i głęboka nauka mistyczna, „której celem jest opisanie

bezpiecznej drogi wiodącej do osiągnięcia świętości, stanu doskonałości, do którego Bóg powołuje nas wszystkich” [5].

Pierwszą cechą Janowej teologii jest akcent położony na stworzenie. Od obserwacji dzieła Stwórcy rozpoczyna święty analizę drogi człowieka do Boga. Zdaniem św. Jana od Krzyża, „wszystko, co dobre istnieje, co zostało stworzone przez Boga, jest dobre. Poprzez stworzenia możemy dojść do odkrycia Tego, który zostawił na nich swój ślad” [6].

Drugą cechą teologii św. Jana jest jej skoncentrowanie na wierze. Daje ona przystęp do Boga, prowadzi do Niego. „Wiara jest [...] jedynym danym człowiekowi źródłem, pozwalającym poznać Boga takiego, jakim jest – jako Boga jedynego i w trzech Osobach” [7].

*Pierwszą
cechą Janowej teologii jest
akcent położony na
stworzenie. Od obserwacji
dzieła Stwórcy rozpoczyna
święty analizę drogi człowieka
do Boga.*

Trzecia cecha

to chrystocentryczność myśli Janowej. Benedykt XVI stwierdza za doktorem mistycznym: „wszystko to, co Bóg chciał przekazać człowiekowi, powiedział w Jezusie Chrystusie, swoi Słowie wcielonym. Jezus Chrystus jest jedyną i definitywną drogą do Ojca” (por. J 14,6) [8].

Czwarta cecha dotyczy najwyższej wartości, jaka jest w Bogu.

„Jakikolwiek stworzenie jest niczym w porównaniu z Bogiem i poza Nim nic nie ma wartości: tak więc, aby osiągnąć doskonałą miłość

Boga, każda inna miłość musi upodobnić się w Chrystusie do miłości Bożej” [9].

Według św. Jana kluczowym doświadczeniem duchowym pozostaje oczyszczenie i opustoszenie własnego wnętrza, która ma zostać przemienione przez Boga. To jest cel życia chrześcijańskiego. „Wszystko musi mieć odniesienie do Boga, który jest centrum i celem życia. W długim i wymagającym trudu procesie oczyszczenia potrzebny jest wysiłek człowieka, ale główną rolę odgrywa Bóg; wszystko, co może zrobić człowiek, to «przygotować się», otworzyć na działanie Boga i nie stawiać Mu przeszkód” [10].

Zamykając katechezę o św. Janie od Krzyża, Benedykt XVI pyta: „czy ten święty, ze swoim wzniosłym mistycyzmem, tą mozolną drogą na szczyty doskonałości, ma coś do powiedzenia również nam, zwykłym chrześcijanom, którzy żyją w dzisiejszych warunkach, czy też jest przykładem, wzorem tylko dla nielicznych wybranych dusz, które rzeczywiście mogą pójść tą drogą oczyszczenia, mistycznego uwznioślenia?” [11]. Odpowiadając, papież zauważa, że życia Jana nie było żadnym „bujaniem w mistycznych obłokach”. Jako reformator przeszedł ciężką drogę, podczas której doświadczył odrzucenia i uwięzienia przez współbraci. „Było to życie ciężkie, ale właśnie w miesiącach spędzonych w więzieniu napisał on jedno ze swoich najpiękniejszych dzieł” [12]. Doświadczenie Jana „pozwala nam zrozumieć, że wędrowanie z Chrystusem, podążanie z Chrystusem, «Drogą», nie jest dodatkowym obciążeniem już wystarczająco ciężkiego brzemienia naszego życia, nie jest czymś, co sprawia, że to brzemie staje się jeszcze cięższe, lecz jest rzeczą zupełnie inną, jest światłem, siłą, która nam pomaga dźwigać to brzemie” [13]. Papież puentuje swoją, stwierdzając: „jeśli człowiek ma w sobie tę wielką miłość, ona niejako dodaje mu skrzydeł, i łatwiej mu znieść wszystkie życiowe udręki, ponieważ ma w sobie to wielkie światło; tym

właśnie jest wiara: Bóg kocha człowieka, który pozwala, by Bóg kochał go w Jezusie Chrystusie. To otwarcie na miłość jest światłem, które pomaga nam nieść brzemień każdego dnia. A świętość nie jest naszym, bardzo trudnym, dziełem – jest właśnie tym otwarciem: otwarciem okien naszej duszy, by światło Boga mogło ją napełnić, niezapominaniem o Bogu, bo właśnie otwieranie się na Jego światło daje siłę, daje radość odkupionych” [14].

Doświadczenie

Pozostaje kategorią szczególnie ważną dla teologii fundamentalnej i kwestii wiarygodności chrześcijaństwa. W kontekście myśli św. Jana od Krzyża warto o nie zapytać.

Aktualnie w teologii katolickiej przyznaje się niezwykle ważne miejsce doświadczeniu [15], zwłaszcza doświadczeniu religijnemu, chociaż w przeszłości zdarzało się, że chciano je wyeliminować z pola teologii [16]. F. Courth zauważa, że „nierzadko używa się tego pojęcia w celu zaakcentowania jakiegoś momentu silnie empirycznego, a często dla wyrażenia rzeczywistości o tendencji mało uchwytniej i tajemniczej” [17]. Do dzisiaj teologia katolicka nie wypracowała jednolitej koncepcji doświadczenia [18]. „O ile we współczesnej filozofii i innych naukach – zaznacza K. Kowalik – termin «doświadczenie» zadomowił się na dobre (nauki przyrodnicze i socjologiczne określa się mianem nauk doświadczalnych), o tyle w teologii jego pozycja oczekuje wciąż na opracowanie. Przyczyny takiego stanu rzeczy były i pozostają różnorodne. Przede wszystkim termin ten nie cieszył się takim uznaniem autorów biblijnych, jak np. «wiara», «miłość», «nadzieja». Nie był on także i nie jest jeszcze w wielu wypadkach do dziś terminem, bez którego nie do pomyślenia byłby teologiczny dyskurs. Teologia rezygnująca z takich terminów, jak «Bóg» czy «wiara», pozbawiłaby się faktycznie swoich istotnych elementów (zaprzeczyła praktycznie swojej istocie). Natomiast teologia rezygnująca z terminu

«doświadczenie» może być jak najbardziej do pomyślenia. Wreszcie pojęcie doświadczenia, przez swoją niejasność i niedookreśloność, okazuje się do tego stopnia problematyczne, że rezygnacja z niego wręcz ułatwia rzeczową prezentację teologicznych zagadnień. Względy praktyczne, tj. dążenie do maksymalnej jasności i jednoznaczności wypowiedzi, były z pewnością jednym z istotnych czynników rezygnacji z odniesień do doświadczenia w teologii” [19].

F. Courth, charakteryzując pojęcie doświadczenia, wyróżnia trzy jego typy. Najpierw zwraca uwagę na doświadczenie empiryczne lub codzienne, które „jest bezrefleksyjną formą przeżyć w bezpośrednim obcowaniu ze światem” [20]. Następnie wskazuje na doświadczenie eksperymentalne, które wywołuje się świadomie i celowo. Jako ostatnie rozpoznaje doświadczenie całościowe, które „nie dotyczy tylko jednego określonego rodzaju rzeczywistości czy życia, ale obejmuje wszystkie płaszczyzny ludzkiego istnienia i całościowy horyzont jego egzystencji oraz jej wartościującą ocenę. Tu należą podstawowe doświadczenia człowieka: doświadczenie szczęścia, samotności, wolności, sensu w przeciwieństwie do bezsensu, odpowiedzialności życiowej i winy” [21]. Trzeci typ, zauważa niemiecki teolog, jest najbardziej charakterystyczny, gdyż cechuje go osobisty stosunek poznającego podmiotu (człowiek sam powinien być obecny i uczestniczyć), bezpośredni kontakt z przedmiotem poznania (poznanie nie dokonuje się na drodze wyobrażenia czy wspomnienia, ale jest bezpośrednią obecnością), historyczność (doświadczenie pozostaje zawsze związane z łaską danej chwili) i poznawcza integralność (cały człowiek jest przejęty i odmieniony przez doświadczenie) [22].

Mówiąc o doświadczeniu, należy się również odwołać do teologii K. Rahnera i jego kategorii doświadczenia transcendentального. Wprowadzając to pojęcie do swojej koncepcji teologicznej, niemiecki jezuita chciał ukazać, że takie doświadczenie ma charakter

podstawowy, bowiem „podmiot jest zasadniczo i ze swej natury czystą otwartością na absolutnie wszystko, na byt w ogóle” [23]. Ta otwartość sprawia, że doświadczenia przekracza (transcenduje) poszczególne akty poznania, chcenia i działania, jakie podejmuje człowiek i nie wyczerpuje się w ich poszczególnych treściach. Samo pojęcie „doświadczenia transcendentального” niemiecki jezuita definiuje w następujący sposób: „subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości nazywamy doświadczeniem transcendentálním. Jest to doświadczenie, ponieważ ta atematyczna, ale nieunikniona wiedza, jest momentem i warunkiem możliwości każdego konkretnego doświadczenia jakiegokolwiek przedmiotu. Mówimy, że doświadczenie to jest transcendentálne, ponieważ należy do koniecznych i nieusuwalnych struktur samego poznającego podmiotu i ponieważ polega właśnie na przekroczeniu określonej grupy możliwych przedmiotów, na przekroczeniu kategorii” [24]. Dlatego K. Rahner podkreśla, że „indywidualny byt jako taki może w swojej kategorialnej jednostkowości i ograniczoności pośredniczyć w spotkaniu z Bogiem o tyle, że w jego doświadczeniu realizuje się transcendentálne doświadczenie Boga” [25].

W chrystologii nie może zabraknąć „teologii świętych”, których cała egzystencja, słowa i życie, stanowi doświadczenie Boga.

Ch. Schönborn, nie definiując pojęcia „doświadczenie wiary” czy „doświadczenie religijne”, wyraża przekonanie, że „problem

jedyności Chrystusa i Jego Kościoła wymaga jasności i plastyczności, aby nie pozostał pustym tylko pojęciem. Konieczne jest więc, obok skonkretyzowania go poprzez tajemnicę Izraela, uwzględnienie także bogatej historii chrześcijańskiego doświadczenia życiowego, które H. U. von Balthasar trafnie określił mianem «dogmatyki eksperymentalnej» [26]. W chrystologii nie może zabraknąć „teologii świętych”, których cała egzystencja, słowa i życie, stanowi doświadczenie Boga. „O ile Immanuel Kant – zauważa Kardynał – powiedział, że pojęcie bez oglądu jest puste, to musimy dopowiedzieć, że teologia może stać się bezowocna, jeżeli zabraknie jej egzystencjalnego uwierzytelnienia przez Świętych” [27]. Doskonałym przykładem jest w tym względzie, według Kardynała, postać św. Teresy od Dzieciątka Jezus (zm. 1897) [28]. „Dzięki uświadomieniu sobie swych najgłębszych przeżyć duchowych – zauważa Ch. Schönborn – daje ona świadectwo Chrystusowi, a jej serce przemawia do wszystkich serc. (...). Odniesienie do własnego doświadczenia Chrystusa, do własnego autentycznego poznania tajemnicy chrześcijańskiej, pozwala jej przewyciężyć niektóre związane z czasem uszczuplenia życia wiarą” [29]. Zapiski św. Teresy zawierają doktrynę, która – jak podkreślał papież Jan Paweł II stanowi „wyznanie wiary Kościoła, doświadczenie chrześcijańskiego misterium i drogę świętości” [30]. Te zapiski stanowią szczególnie świadectwo wiary, bowiem „ujmują w spójną i harmonijną całość dogmaty chrześcijańskiej wiary jako doktrynę prawdy i doświadczenie życia” [31].

Doświadczenie wiary, zaobserwowane w życiu świętych, nie jest jedynie subiektywnym przeżyciem, które należałoby oczyszczająco redukować. Ono – jak zauważa W. Kasper – „dotyka człowieka aż do głębi i wszelkich włókien egzystencji, doprowadza [...] wszystkie struny człowieczeństwa do wibracji. Boga nie można spotkać jako zdystansowanego obserwatora, jest się przez Niego całkowicie zagarniętym” [32].

Ks. Przemysław Artemiuk

[1] Zob. M. Skierkowski, *Powołanie i warsztat teologa. Wprowadzenie do teologii*, Tarnów 2021, s. 165.

[2] Tamże, s. 166.

[3] Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel, I, 11,2*; wydanie: *Dzieła, cz. I*, Kraków 2004, s. 146.

[4] Benedykt XVI, *Doktorzy Kościoła*, Poznań 2021, s. 25.

[5] Tamże, s. 27.

[6] Tamże.

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 27-28.

[9] Tamże, s. 28.

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 29.

[12] Tamże.

[13] Tamże, s. 29-30.

[14] Tamże, s. 30-31.

[15] Szczególnie po Soborze Watykańskim II, por. A. Maggiolini, *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia*, „Communio” 95/1996, s. 14-32.

[16] Por. J. Duss von Werdt, *Theologie aus Glaubenerfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik*, Zürich 1969, s. 8.

[17] F. Courth, *Doświadczenie jako pojęcie teologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 3/1981, s. 66; por. G. L. Müller, *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, „Communio” 95/1996, s. 100-114.

[18] W przeciwieństwie do innych nauk, które temu zagadnieniu poświęcają wiele miejsca; por. W. James, *Doświadczenie religijne*, przekład J. Hempel, Kraków 2001; J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, przekład D. Petach, Warszawa 1971; P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008; *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, „Filozofia religii”, t. 4, Poznań 2008; G. Haeffner, *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung*, „Theologie und Philosophie” 78/2003, s. 161-192.

[19] K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, s. 38-39.

[20] F. Courth, *Doświadczenie jako pojęcie teologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 3/1981, s. 66.

[21] Tamże, s. 67.

[22] Tamże, s. 67-68. G. O’Collins – jak zauważa H. Seweryniak – wyróżnia pięć elementów doświadczenia: „1. rozróżnienie – bez tego doświadczenie wymyka się i nie zostaje zidentyfikowane; 2. interpretacja – jest nieodzowna, by nie stało się to, przed czym ostrzega T. S. Eliot: «Doświadczyliśmy, lecz straciliśmy sens». Nie znaczy to, że istnieją tzw. «nagie fakty» lub «czyste doświadczenia». Nowe przychodzi zawsze w otocze indywidualnego lub społecznego horyzontu pytań, oczekiwań, idei i wcześniejszych doświadczeń. Może ono pozostać całkiem niezauważone, jeśli ów horyzont nie będzie wystarczająco plastyczny. Hermeneutycy, którzy wypracowali pojęcie horyzontu, nazywają to zdolnością do wyobraźni i nawrócenia; 3.

przekaz ustny lub zapis – obiektywizacja doświadczenia jest jego cechą typowo ludzką. Mimo wszelkich pozorów, słowo i pismo nie są nigdy «post», ale zawsze «cum facto». To one organizują i kształtują, nadają formę i wyodrębniają doświadczenie z toku zdarzeń; 4. trwanie doświadczenia – doświadczenie mija, ale nie przemija. Życie nie jest serią odrębnych epizodów. Doświadczenia żyją w podświadomości, w pamięci, mogą być przypominane, opowiadane i uobecniane. Dzięki zdolności narracyjnej człowiek potrafi czerpać z doświadczeń przeszłości, interpretować doświadczenia obecne i projektować własną przyszłość; 5. transcendentalność – każde doświadczenie prawdziwie ludzkie posiada także wymiar absolutny i transcendentalny (K. Rahner). Człowiek doświadcza konkretnych treści poznawczych i wolitywnych, ale nigdy się w nich nie wyczerpuje. Doświadczenie przekracza każdą z tych treści, jest otwarte na ostateczny horyzont bytu. W tym horyzoncie i «dzięki» niemu możemy spotkać misterium Boskości (Bóg nie jest jego przedmiotem, ale «daje się» w jego granicach); tenże, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, „Collegium Polonorum” 7/1983-1984, s. 210-211.

[23] K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 23.

[24] Tamże.

[25] Tamże, s. 74.

[26] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie, unter Mitarb.*, M. Konrad, H. P. Weber, Paderborn 2002, s. 23.

[27] Tamże, s. 344.

[28] Por. Tenże, *Therese von Lisieux – Kirchenlehrerin*, w: K. Krämer – A. Paus, *Die Weite des Misteriums. Christliche Identität im Dialog*, Freiburg/Br. 2000, s. 20-44. „Jeśli teologia i świętość – zauważa J. Szymik – mają sobie wiele do zaoferowania, jeśli teologia w życiu świętych otrzymuje konieczny dla własnej tożsamości komponent doświadczenia, jesteśmy – w przypadku «chrystologii od Dzieciątka Jezus» – w punkcie newralgicznym, najgorętszym. «Kochać Chrystusa i uczyć innych kochać» – były Teresy jedynym pragnieniem”; tenże, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Lublin 2008, s. 185.

[29] Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 346. W życiu św. Teresy, jak zauważa A. Wollbold, tak jak w każdym żywym istnieniu, „krzyżują się ze sobą: ruch «przyjęcia» i ruch «oddania», zaangażowania wiary. Pierwszy wychodzi z tego, co «dane», aby dojść do «doświadczenia». Drugi wychodzi z «doświadczenia», aby doprowadzić do «odnowy». To zaś, co dotyczy każdego chrześcijanina w jego wędrówce wiary, nabiera u Teresy znamion szczególnych (...);” tenże, *Doświadczenie wiary u Teresy z Lisieux*, *Communio* 95/1996, s. 121.

[30] Jan Paweł II, *List apostolski Divini amoris scientia nr 7*, w: tenże, *Dzieła zabrane, t. III, Listy*, Kraków 2007, s. 778.

[31] Tamże. Pośród zapisków św. Teresy można odnaleźć wiele wyznań, będących świadectwem doświadczenia wiary, które dobitnie wskazują, że jej życie było realizowaną „dogmatyką eksperymentalną”. Na

przykład: „Rozumiem i wiem z doświadczenia, że Królestwo Boże jest w nas. Jezus wcale nie potrzebuje ksiąg ani doktorów, aby pouczać dusze. On, Doktor doktorów, poucza w ciszy, bez słów [...]. Nigdy Go nie słyszałam, lecz czuję, że jest we mnie, w każdej chwili; prowadzi mnie i podpowiada, co winnam powiedzieć lub uczynić. Dokładnie wtedy, kiedy tego potrzebuję, odkrywam światło, którego dotąd nie widziałam. Przychodzi ono zwykle nie w czasie modlitwy, lecz raczej pośród codziennych zajęć [...]”; Teresa od Dzieciątka Jezus i Świętego Oblicza, Rękopisy autobiograficzne, przekład A. Bartosz, Kraków 1997, s. 181.

[32] W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przekład J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 109.

Zdjęcie: Cosasdebeas/Creative Commons

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego