

Uloga molitve i askeze za osobni i zajedničarski život Reda bosonogih karmelićana

FRANJO
PODGORELEC*

UDK: 248.143:271.73

Izvorni znanstveni rad

Primljeno:

18. studenoga 2015.

Prihvaćeno:

4. prosinca 2015.

Sažetak: Autor smatra da je opravdani koncilski naglasak na središnjosti liturgije za duhovni život vjernika, često shvaćen na isključiv način, što je jedan od razloga pada interesa za individualnu molitvu, a još više za askezu u suvremenom eklezijskom kontekstu.

Zadanu temu razrađuje na temelju nauka troje karmelskih naučitelja. Tereziji Avilskoj, daje veći prostor u govoru o molitvi, dok u razradi askeze veću pažnju pridaje Ivanu od Križa i Tereziji iz Lisieuxa. Jednu i drugu temu predstavlja kroz četiri perspektive: teologalnu, apsolutnu, dinamičku i perspektivu prilagodbe. Teologalnoj pridaje središnju važnost jer sve ostale na određeni način proizlaze iz nje kao logične posljedice.

Karmelska duhovnost prožeta je idejom bliskosti i sjedinjenja s Bogom, koja se postupno ostvaruje po ljubavi. Sjedinjenje pritom nije samo cilj, nego i polazište. Čovjek po Božjem nastanjenju u duši već jest u zajedništvu s njim. Živjeti u toj svijesti Božje blizine i prijateljstva trajna je čežnja karmela. Molitva nije drugo doli ostvarivanje toga druženja s Bogom, a askeza je proces suobličenja Prijatelju, otklanjajući pritom sve ono što mu se ne sviđa.

Gljučne riječi: molitva, askeza, teologalni život, sjedinjenje, duhovni razvoj, kontemplacija, duhovna suhoća.

Uvod

Postavljena tema, promatrana u kontekstu pretkoncilskih i prve dekade postkoncilskih rasprava, doima se nadideonom. Okarakterizirana je nerijetko kao relikv posttrident-ske individualističke duhovnosti. Mnogi i danas koncilsko usredištenje liturgije shvaćaju suviše simplicistički, jednostrano pa čak i isključivo. Smatraju da liturgija može ispuniti sve zahtjeve duhovnoga života, zanemarujući ne samo druga sredstva posvećenja, nego i drugi dio koncilске teze koji naglašava da se duhovni život ne iscrpljuje liturgijom. Ovakvom jednostranošću nanosi se šteta i samoj liturgiji jer, bez pomoći drugih funkcija duhovnoga života, ona ne

* Doc. dr. sc. Franjo Podgorelec, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Vlaška 38, 10000 Zagreb, Hrvatska, franjo.podgorelec@gmail.com

može postati »fons et culmen«. Već je pri samom završetku Koncila Albino Luciani uočio »opasnost pretjerivanja« izvjesnoga »panliturgizma«¹. Ovaj bi članak htio, uz ostalo, biti doprinos nadilaženju te jednostranosti.

Premda karmel obiluje duhovnim autorima, u svojem smo se radu ograničili na tri najrelevantnija, koji su ujedno za svoj nauk dobili najviši crkveni naslov *naučitelja*: Tereziju Avilsku, Ivana od Križa i Tereziju iz Lisieuxa. Kod tematike molitve veću pozornost posvetili smo *reformatrici* karmela, jer je priznata od strane crkvenoga učiteljstva kao autoritet na tom području.² Naprotiv, u razradi askeze, oslonili smo se više na ostalih dvoje naučitelja.

Smatrali smo shodnim predstaviti obje teme kroz četiri dimenzije: teologalnu, sveobuhvatnu ili apsolutnu, dinamičku i dimenziju prilagodbe.

Karmelska se duhovnost definira kao »duhovnost sjedinjenja s Bogom ili duhovnost božanske intimnosti«³. Središnja je to ideja oko koje se sva ostala sredstva posvećenja kreću i dobivaju vid pod kojim se promatraju. Sjedinjenje ili *communio* s Bogom nije tek cilj kojemu valja stremiti, nego ono *već postoji*, jer je Trojedini Bog »bitno prisutan, ali skriven, u unutrašnjoj biti duše.«⁴ U tom središtu »zbivaju se vrlo tajni događaji između Boga i duše.«⁵ Karmel želi živjeti u svijesti te bliske i intimne prisutnosti pa se stoga i molitva, i askeza trebaju u tom kontekstu razumjeti i tumačiti. Molitva nije drugo doli ostvarivanje toga druženja s Bogom, a askeza je suobličenje Gospodinu i nastojanje da se otkloni sve ono što nije sukladno prijateljstvu s Bogom.

1. Molitva

U novije vrijeme probudio se interes na Zapadu za molitveni izražaj koji zovemo meditacija⁶, i to ne isključivo u vjerničkim krugovima, nego puno šire, te možemo

¹ A. LUCIANI, *Il buon Samaritano. Corso di Esercizi spirituali*, Ed. Messaggero, Padova, 1980., str. 335. Duhovne vježbe držao je župnicima Venetske biskupije, 1.-15. siječnja 1965. godine.

² »Urešena naslovom naučiteljice, trebala bi – sa svojom neprolaznom i suvremenom porukom: porukom molitve – steći veći ugled u poslanju koje treba izvršiti u svojoj redovničkoj obitelji, sveopćoj Crkvi i u svijetu.« PAVAO VI., *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII (1970.), Roma, 1971, str. 952.

³ ALBINO DEL BAMBINO GESÙ, *Il Carmelo. Spirito e vita*, Ancora, Milano, 1956, str. 54. U istom ulomku ističe: »Sve je u Karmelu oživljavano od ove čežnje za sjedinjenjem i slatke intimnosti s Gospodinom (...). Sjedinjenje usmjeruje čitav njegov život i daje smisao različitim svakodnevnim praksama.« *Isto*, str. 54. 58.

⁴ SVETI IVAN OD KRIŽA, *Duhovni spjev*, 2 izd., Split, 1997., I., 6.-7. (dalje DS).

⁵ TEREZIJA AVILSKA, *Zamak duše*, u: *Sabrana djela*, I, KIZ, Zagreb, 2015., I., 1, 3. (dalje ZD).

⁶ IVAN PAVAO II., *Novo millennio ineunte. Ulaskom u novo tisućljeće. Apostolsko pismo na završetku Velikog jubileja godine 2000. (6. I. 2001.)*, KS, Zagreb, 2001., br. 33.

govoriti o kulturalno-antropološkom fenomenu. U meditaciji suvremeni čovjek, polazeći iz nutrine, središta svojega bića, želi naći »lijek« i oslobođenje od svakodnevnoga stresa, od opasnosti da postane klatilo vanjskih utisaka.⁷

Razdoblje karmelićanskih reformatora – Terezije Avilske i Ivana od Križa – obilježeno je pokretom misaone molitve ili meditacije⁸ kojim se nastojalo ostvarivati dublji unutarnji kršćanski život.⁹

1.1. TEOLOGALNO-KRISTOLOŠKA DIMENZIJA MOLITVE ILI BIT MOLITVE

»Neka zamisli da je pred Kristom i navikava se na veliku ljubav prema njegovu presvetom čovječstvu te ga ima stalno sa sobom i razgovara s njim.«¹⁰

Molitva za Tereziju Avilsku ima sveobuhvatni karakter.¹¹ Za nju molitva nije tek određeno odvojeno vrijeme, izvjesna vanjska praksa, molitveni oblik ni određena metoda, nego je poglavito *izričaj teologalnoga života* vjere, nade i ljubavi, ukoliko ove krjeposti imaju za »cilj vođenje razgovora između Boga i čovjeka, koji će se dovršiti u vječnom blaženstvu«.¹²

Ovu tezu nije teško argumentirati na temelju njezinih djela. U tumačenju jedne od metoda središnji dio meditacije opisuje upravo u teologalnom ključu, koji integrira i druge aspekte: vježbu Božje prisutnosti; čin ljubavi koji uključuje afektivni i moralni aspekt; razvoj koji od opetovanja pojedinačnih čina postaje stanje: »Zatim se pobrinite, kćeri, budući da ste same, da *imate društvo*. A koje je bolje društvo od samoga Učitelja koji vas je naučio molitvu koju ćete moliti? Predočite sebi da je Gospodin uz vas i gledajte s kakvom vas ljubavlju i poniznošću poučava; i vjerujte mi, dok budete mogle, nemojte biti bez tako dobrog prijatelja. Ako se *naviknete* na to da ga dovodite k sebi i ako on vidi da to činite *s ljubavlju* i da mu nastojite *ugoditi*, ne ćete ga moći – kako kažu – odbaciti od sebe; ne će vas iznevjeriti nikada; *pomagat će vam* u svim vašim nedaćama; imat ćete ga *posvuda*. Mislite li da malo znači takav prijatelj u blizini?«¹³

⁷ Usp. J. RATZINGER, Introduzione, u: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Orationis formas. Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana* (15. X. 1989.), Vaticano, 1991., str. 9.

⁸ Radi se o sinonimima. U XVI. st. nazivala se »misaona molitva«, a danas se uvriježio za istu stvarnost termin »meditacija«.

⁹ Usp. T. ÁLVAREZ, Oración, u: T. ÁLVAREZ (ur.), *Diccionario de santa Teresa. Doctrina e historia*, Burgos 2002., str. 484.

¹⁰ TEREZIJA AVILSKA, Moj život, u: *Sabrana djela*, 12, 2. (dalje Ž).

¹¹ U tom sveobuhvatnom smislu interpretira Terezijin nauk dugogodišnji general reda i kardinal A. BALLESTRERO (1913.-1998.), *Rivista di vita spirituale* (1964.), str. 26.

¹² B. HÄRING, *Kristov zakon*, II, KS, Zagreb, 1980., str. 29.

¹³ TEREZIJA AVILSKA, Put k savršenosti, u: *Sabrana djela*, 26, 1. Kurziv je naš. (dalje P).

Tomu smjera i sama definicija misaone molitve, čiju jezgru čini sintagma »prijateljsko ophođenje ili razgovor«¹⁴. Dugogodišnji general karmelskoga reda, izvrsno je interpretirao njezino značenje: »Terezija ovdje, sa svim autoritetom, izjavljuje, da ne postoje drugi bolji razlozi da se bude s Bogom, doli čisto i jednostavno prijateljstvo, ljubav i ništa više. Ne postoji nikakav viši cilj do ovoga dubokog zajedništva. Za to smo rođeni! Biti s Bogom nije nipošto neki srednji cilj, u funkciji neke druge stvari: u vječnosti biti s Bogom sama je definicija života, i tko živi na taj način, ne zanemaruje vlastite obveze, štoviše čini sve na najbolji mogući način.«¹⁵ U tom »prijateljskom ophođenju« sastoji se bit molitve, prema Tereziji, te čini jezgru svake molitvene forme, metode i stupnja.¹⁶

Važno je istaknuti ovu teologalno-kristološku dimenziju molitve jer se danas, u kontekstu sve raširenijih meditativnih praksi s Dalekoga istoka i psihoterapeutskih metoda, ona zapostavlja, a nerijetko i isključuje. Kršćanska meditacija nije, naime, poniranje u više stanje svijesti ili u dublje sfere vlastitoga bića, gdje čovjek ostaje zatočen unutar vlastitoga »ja«, nego je njezina struktura »duboko personalistička: moj Ja susreće Božje Ti«, što nužno uključuje »izlaženje iz sebe samoga«¹⁷. Crkveno učiteljstvo, izazvano nekim pitanjima koja proizlaze zbog sve većeg interesa za istočnjačkim tehnikama meditacije, odmah u početku formulira »ključnu pretpostavku« koja razlikuje kršćansku meditaciju od raznih istočnjačkih metoda: »Kršćanska molitva (...) kloni se neosobnih tehnika, ili praksa usmjerenih isključivo na vlastito 'ja', pri čemu molitelj ostaje zatočen u puki intimistički spiritualizam, nesposoban u slobodi otvoriti se transcendentnom Bogu.«¹⁸

¹⁴ » (...) Prijateljsko ophođenje (razgovor) često puta nasamo s Onim za kojega znamo da nas ljubi.« Ž 8,5.

¹⁵ A. BALLESTRERO, *Santa Teresa e noi*, O.C.D., Roma, 1983., str. 56. Identično i poznati terezijanist: »U kratkom tekstu posve je očevitna nakana da se pojam molitve usmjeri prema ljubavi, štoviše, prema ljubavi koja je proizišla iz prijateljstva, u kojem je jedina sigurna činjenica ljubav drugoga Prijatelja.« T. ALVÁREZ, Teresa di Gesù, u: *Dizionario enciclopedico di Spiritualità*, 3, Città Nuova, Roma, 1995., str. 2490. (dalje: DES).

¹⁶ »Znamo da je 'tratar de amistad' – prema Tereziji – sadržaj vlastit svakoj molitvenoj formi, polazeći od najskromnijih i početnih 'usmenih molitava' sve do vrhunca 'duhovnoga braka' ili zaručnikoga prijateljstva s Kristom.« A. SICARI, La contemplazione ecclesiale di Santa Teresa di Gesù, u: L. TOUZE (ur), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina, Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia, Roma, 10.-11. marzo 2005.*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 2007., str. 127.

¹⁷ J. RATZINGER, *Introduzione*, str. 10.

¹⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Orationis formas*, br. 3. Znakovito je da je pismo publicirano na spomen sv. Terezije Avilske, a javnosti prezentirano na spomen sv. Ivana od Križa.

1.2. APSOLUTNI ILI SVEOBUH VATNI KARAKTER MOLITVE

»Kažem da su vrata, za tako velike milosti koje mi je udijelio Gospodin, molitva.«¹⁹

Ukoliko je bit molitve, teologalno zajedništvo između Boga i čovjeka, a ne tek određena vanjska praksa, onda je ona neophodna i sveobuhvatna. Praksa treba biti u funkciji zajedništva i prijateljevanja s Kristom. Tako shvaćena, molitva u karmelu ima integrirajuću funkciju: postaje »cilj kojemu teže i proistječu sve sastavnice« karmelske karizme.²⁰ Želi se živjeti u prijateljstvu s Kristom sva djelatnost, a ne tek oni trenutci koje neposredno posvećujemo Bogu. Zbog svojega sveobuhvatnog karaktera, molitva nije tek sredstvo duhovnoga života, nego »sam duhovni život«²¹.

1.2.1. Molitva priziva milost

Molitva je, uz sakramentalni život, najprikladnije sredstvo po kojem Bog priopćuje svoju ljubav i naklonost čovjeku. Ona to izriče osobito pomoću dvaju simbola: »vrata« i »vode«. Kao što u »Zamak« možemo ući jedino kroz vrata, identično, u sve dublji i prisniji život s Bogom, možemo ući molitvom.²² Ili, kao što cvijeće u vrtu ne može cvasti bez vode, tako ni duša bez Božje milosti koju prima u molitvi.²³ Iz vlastitoga iskustva zna da su joj po molitvi došla sva dobra i velike milosti te zaključuje: »Jesu li zatvorena, ne znam kako će ih udjeljivati.«²⁴ Svakako je i za sveticu Krist Vrata (Iv 10, 7); no, budući da je molitva ta koja nas stavlja u intimno zajedništvo s njim, onda se i ona, u tom relativnom značenju, može nazivati »vrata«, tj. neophodna za duhovni život.

Avilska svetica posve je u suglasju s naučiteljem milosti, sv. Augustinom, svojim omiljenim svetcem, koji neophodnosti milosti pridodaje neophodnost molitve, jer je ona ta koja milost priziva.²⁵

¹⁹ Ž, 8, 9.

²⁰ *Pravilo i Konstitucije Reda Bosonoge braće BDM od gore Karmela*, Zagreb, 1987., br. 53. Identično govore i konstitucije sestara iz 1991., br. 60.

²¹ M. E. DEL BAMBINO GESÙ, *Voglio veder Dio*, Milano, 1955., str. 57. (dalje VVD).

²² ZD I., 1, 7.; Ž 8, 9.

²³ Usp. Ž 11.

²⁴ Ž, 8, 9.

²⁵ Za sv. Augustina »molitva je istodobno učinak i neophodno sredstvo milosti. Augustin je obje istine odlučno branio u sporu s pelagijancima i semipelagijancima (...). Molitva je dakle toliko neophodna kao i sama milost koju ona stječe.« A. TRAPÈ, C. SORSOLI, L. DATTRINO, *Agostino*, u: DES, I., str. 57.-58.

1.2.2. Molitva polučuje krjeposti

Božja prisutnost u duši (*gratia increata*) i sustavno prijateljevanje i druženje s Bogom u molitvi, ostvaruje promjenu u Tereziji (*gratia creata*), raste u krjepostima i događa se stvarna preobrazba njezine osobe dotle da više ne prepoznaje sebe. Zato su za nju molitva i krjeposti neodvojive, molitva je za nju »korijen krjeposne aktivnosti«²⁶.

Ne znamo je li svetica bila upoznata s inkvizicijskim procesom u kojem je poznati teolog Tridentskoga koncila i savjetnik kralja Filipa II., Melchiorr Cano, osudio tezu znamenitoga duhovnog pisca Luisa de Granade, da se »krjeposti razvijaju bolje molitvom nego li činima krjeposti same«²⁷. No, čini nam se da bismo na osnovi njezina nauka mogli reći da bi ona pristala uz optuženoga. Njoj su po molitvi došla sva dobra, zato žali one koji se bez molitve trude služiti Bogu jer »na vlastiti teret služe Bogu, dok za one koji mole, *sam Gospodin snosi trošak*, budući da uz malo tegobe daje zadovoljstvo da se s njim prođu nevolje«²⁸.

Na temelju svetičinih spisa mogli bismo navesti mnogobrojne *krjeposne učinke* koje ona konkretno opisuje.²⁹ Milosti u molitvi dane su nam da »jačaju našu slabost« u hodu za Gospodinom.³⁰ Izvlače nas iz intimističkoga spiritualizma i čine nas osjetljivima za potrebe bližnjega: »što su dalje duše napredovale u molitvi (...), više se posvećuju potrebama bližnjega, napose potrebama duše«³¹. Smatra da biti s Bogom u molitvi ujedno znači biti blizu izvora milosti i krjeposti: »Ova voda velikih dobara i milosti, koje ovdje daje Gospodin, čini da krjeposti rastu neusporedivo više nego kod prethodne molitve, zato što se ova duša već izdiže iz svoje bijede i već joj se nešto očituje o uživanju slave. Vjerujem kako to čini da više rastu, a jednako tako da stignu bliže istinskoj krjeposti, odakle dolaze sve milosti, a to je Bog, jer njegovo veličanstvo počinje se očitovati ovoj duši i hoće da ona osjeti kako joj se očituje.«³²

1.2.3. Krjeposti kao kriterij autentične molitve

Sestrama, koje traže od nje da napiše nešto o molitvi, jer je inkvizicija knjige na narodnom jeziku zaplijenila, veli da prije nego počne govoriti o toj unutarnjoj stvar-

²⁶ J. CASTELLANO CERVERA, *Guiones de doctrina teresiana. Sobre grandes temas de la espiritualidad*, Centro de espiritualidad, Castellon, 1981., str. 46.

²⁷ TOMMASO DELLA CROCE, Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo, u: *Santa Teresa maestra di orazione*, Teresianum, Roma, 1968.

²⁸ Ž 8, 8.

²⁹ Usp. Ž 11.-22.

³⁰ ZD VII., 4, 4. 12.

³¹ TEREZIJA OD ISUSA, Misli o Ljubavi Božjoj, u: *Sabrana djela*, 7, 8.

³² Ž 14, 5.

nosti, mora reći nešto o krjepostima na kojima se molitveni život treba temeljiti.³³ Upravo su one kriterij napretka u duhovnom životu, a ne kontemplativne milosti, jer ako ih netko nema, a misli da je kontemplativan, »bit će u velikoj zabludi«³⁴.

1.2.4. *Transcendira pedagoška sredstva*

Teologalna dimenzija zahtijeva konkretnu molitvenu praksu, ali se ne zadovoljava određenim molitvenim trenutcima, nego želi postati neprestana; ljubav se može koristiti metodom ili tehnikom, ali daleko od toga da bi se s njima poistovjetila. Svetica naglašava da je skrovito mjesto najpogodnije za sabranost, ali zna da ljubav ne može biti ograničena mjestom.³⁵ Svetica stoga brani Božju i čovjekovu slobodu u pitanju metode i vanjskih formi te ne polaže toliku pozornost na njih, kao recimo sv. Ignacije ili Sulpicijanska škola: »Terezijanska molitva ne poznaje drugih zakonitosti doli slobodnoga izričaja dviju ljubavi koje se susreću i daruju jedna drugoj.«³⁶ Zato i njezin molitveni nauk može imati univerzalni karakter.

Uostalom, i njezina najdraža metoda, »molitva sabranosti«, koju je »osobno provodila i širila«³⁷, toliko je univerzalna i spojiva s drugim metodama da se zapravo i ne radi o metodi, nego o jednostavnom posvješćivanju Božje prisutnosti u duši: »Nastojala sam što sam više mogla imati u sebi nazočnoga Isusa Krista, naše dobro i Gospodina, i to je bio moj način molitve.«³⁸

1.3. PRILAGOĐENA SUBJEKTU

»Nemoj ostaviti ništa što može probuditi ljubav.«³⁹

Zbog apsolutnoga i teologalnoga karaktera biti molitve, ona ne samo što nadilazi sve metode, tehnike, izražaje, vrste, naravne dispozicije i životne okolnosti, nego im se upravo iz takve svoje naravi istodobno prilagođava. Uvažavajući antropološku i

³³ Tumači tako ljubav prema bližnjemu, nenavezanost ili odricanje te istinsku poniznost. P 4, 4.

³⁴ P 4, 3. Drugdje veli da će bez krjeposti »uvijek ostati patuljaste« ZD VII., 4, 9. Slično P 16, 6.

³⁵ »Istinski ljubitelj ne prestaje nikada ljubiti i misli uvijek na Ljubljenoga na bilo kojem mjestu se nalazio.« TEREZIJA AVILSKA, Osnutci, u: *Sabrana djela*, 5, 16. (dalje: O). O ambijentu *šutnje*, vidi: P 24, 4.

³⁶ VVD, str. 60.

³⁷ D. DE PABLO MAROTO, L'orazione nel Carmelo Teresiano dal secolo XVI fino al 1950., u: RAZNI AUTORI, *L'orazione nel Carmelo. Passato, presente e futuro*. Atti del Congresso OCD – Messico 2002., Ed. OCD, Roma, 2004., str. 56. Posvetila joj je 3 poglavlja: P 26.-28.

³⁸ Ž 4, 7.

³⁹ Te riječi čula je od Krista, kada je pala pod utjecaj mišljenja da je uporaba slikâ nesavršenost. Dakle, što ostvaruje svrhu (dovodi do ljubavi), dobro je i prikladno. SANTA TERESA, *Relaciones*, u: *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 2009., br. 30.

kulturalnu različitost, ona dopušta svaku metodu, ukoliko čovjek preko nje raste u krjepostima i lakše se sabire. Premda je inzistirala na molitvenoj praksi, ona zna da mogu postojati *psihofizička stanja* kada osoba nije sposobna za meditaciju.⁴⁰ Tada nije dobro osobu siliti, nego joj omogućiti zdravo opuštanje, da uspostavi psihofizičku ravnotežu te se vrati spremnija molitvi. Štoviše, smatra da se može dogoditi da nekoga, duže ili kraće vrijeme, *poslušnost* toliko optereti da dotična osoba može prakticirati samo strjelovite molitve, jer vremenski ne stigne odvojiti određeno vrijeme. No, budući da je bit molitve postavila u ljubav, a poslušnost je izričaj ljubavi, onda se zapravo ona nije od nje odvojila.⁴¹

U njezino vrijeme razvila se žestoka *rasprava o potrebi ili ne usmene molitve*. Predstavnicima spiritualističkoga pravca favorizirali su misaonu molitvu, neki od njih su je obezvrjeđivali (heretički pokret »Alumbrados« i Erazmo Roterdamski)⁴². Hijerarhijska crkva, poduprta teolozima, branila je vrijednost usmene molitve te su u njezinoj kritici vidjeli prikriveni način da se gaji privatna inspiracija protestantske provenijencije. U toj kritici išli su dotle da su je proglasili opasnošću, osobito za laike, te su zabranili sve knjige o molitvi na narodnom jeziku.⁴³

Terezija zauzima u sporu paradoksalni stav. Iz iskustva zna da postoje osobe kojima je najprikladnija usmena molitva i da preko nje dolaze do savršene kontemplacije.⁴⁴ No, istodobno veli da se usmena molitva ne može odvajati od misaone, a da to osobito ne mogu činiti njezine sestre. Hoće reći, ne mogu se zadovoljiti pukim izgovaranjem riječi, gdje nije uključena misao ili barem svijest tko je Onaj s kim razgovaraju.⁴⁵

Potom se žestoko obrušava na teologe i crkvene prelate koji su zabranili knjige o molitvi na narodnom jeziku, a još više jer su molitvu proglasili opasnošću: »Onoga tko vam kaže da je to opasnost, držite pravom opasnošću i bježite od njega. Nemojte to zaboraviti... Opasnost je nemati poniznosti i drugih krjeposti, ali put molitve da bude put opasnosti, takvo nešto ne dao Bog nikada.«⁴⁶ Samo ulomak dalje radikalizira tezu: »Nikada tako zle izmišljotine nisam vidjela: dobro se vidi da je od nečastivoga.«⁴⁷

⁴⁰ Navodi tako neke uzroke: tjelesne slabosti, promjena vremena, loša raspoloženja (potištena osoba); glavobolje; »olujni dani«; pretjerane pokore; lažna mistička stanja. Usp. Ž 11.

⁴¹ Usp. O 5, str. 15.-17.

⁴² Usp. TOMMASO DELLA CROCE, Santa Teresa e i movimenti spirituali del suo tempo, str. 31.

⁴³ Usp. isto, str. 33.

⁴⁴ »Znam da mnogo osoba koje, dok mole usmeno, uzdigne Gospodin do duboke kontemplacije, a da one i ne znaju kako.« P 30, 7.; također P 17, 3.

⁴⁵ Usp. P 24, 2.; 22, 1.-3.

⁴⁶ P 21, 7. Također: P 22, 2.

⁴⁷ P 21, 8.

1.4. DINAMIČKA DIMENZIJA MOLITVE

Jedna od specifičnosti karmelskoga nauka upravo je prikaz molitve u dinamičkom ključu. Budući da se bit molitve sastoji u ljubavi, ona poznaje svoj razvoj i etape, od početnih koraka sve do mističko-kontemplativnih vrhunaca.⁴⁸ Nakon meditativne etape, naučiteljica razlikuje čak četiri stupnja kontemplativne molitve⁴⁹, koja teolozi povezuju sa sedam odaja.⁵⁰

1.4.1. Prijelaz iz meditativne forme u kontemplativnu

Zadržat ćemo se na središnjoj etapi, točnije rečeno, na prijelazu iz meditativne u kontemplativnu molitvenu formu. Zanimljivo je da karmelski autori, osobito Ivan od Križa, *rađanje kontemplativne molitvene forme povezuju uz fenomen duhovne suhoće*. Naime, na početku revnijega duhovnog života, ili po obraćenju, Bog često daje osjetne utjehe još slabijim kršćanima da uvide da na duhovnom području postoje puno dublje slasti i zadovoljstva, negoli ih nudi ovaj svijet i grijeh⁵¹ te ih na taj način privuče k sebi i izvuče iz zla.

Nakon takve – duže ili kraće – faze, revnom kršćaninu redovito nastupa oprječno stanje koje nazivamo »duhovna suhoća«. Radi se o stanju kada duša ne doživljava nikakvu utjehu i zadovoljstvo u molitvi i pobožnosti, nego, naprotiv, izvjesnu odbojnost: »Nema drugo doli suhoću, nelagodnost i bljutavost, te tako slabu volju da dođe izvlačiti vodu iz zdenca (tj. na molitvu), da bi ostavio sve.«⁵²

Bog želi preko ovoga stanja imati iskustvo čovjeka, provjeriti i kušati ga je li spreman za viši stupanj ljubavi. Dosad je, naime, duša ljubila Boga poradi njegovih darova i utjeha, bilo je u tom puno sebičnosti i infantilnosti. Sada je pozvana ljubiti ga radi njega samoga. Treba, naime, naučiti da istinska »ljubav prema Bogu nije u tom da se liju suze ili pak imaju ove slasti i ugođe, koje najčešće želimo i tješimo se njima, već u tom da služimo po pravdi te čvrstinom duha i poniznošću. To se meni

⁴⁸ »Molitva treba biti podvrgnuta razvoju koji je vlastit svakomu prijateljstvu: sve dublja prisnost, uzajamno poznavanje, prožimanje, sve jednostavniji odnosi, sve do sjedinjenja osoba. Ideja o razvoju unutar molitve, kao odnos s Bogom, jedan je od postulata (pretpostavki) Terezijine misli.« T. ALVÁREZ, Teresa di Gesù, u: DES 3, str. 2490.

⁴⁹ *Recogimiento infuso, oración de quietud, sueño de potencias, oración de union*, u: O. ESCOBAR AGUILAR, *Manual de discernimiento teresiano*, San Pablo, Bogotá, 2015., str. 349.-359.

⁵⁰ Usp. T. ALVÁREZ, Teresa di Gesù, u: DES 3, str. 2491.

⁵¹ »Uvijek daje puno više nego što zaslužujemo, dajući nam puno veća 'zadovoljstva', nego što ih možemo imati u onima koje daju naslade i razbibrige ovoga života.« ZD III., 2, 9.

⁵² Ž 11, 10. Terezija svjedoči da je suhoću »podnosila mnogo godina« te da je za ustrajnost u molitvi »potrebno više srčanosti nego za mnoge druge napore ovoga svijeta«. Ž 11, 11.

čini da bismo samo primali, a ništa davali.«⁵³ Kada duša dosegne »slobodu duha«, da se previše ne obazire na to ima li utjehe ili ne, tada je »već prešla velik dio puta« i zgradu duhovnoga života postavila je na »čvrst temelj«⁵⁴.

Ivan upozorava da *uzrok suhoće* ne mora biti nužno Bog. Može to biti i psihofizičko stanje, a još češće čovjekova nevjernost. Poradi mlakoga i površnoga duhovnog života, u čovjeku slabi žar ljubavi, čega je logična posljedica da ne može imati zadovoljstva u Božjim stvarima. Iz toga razloga Ivan od Križa opisuje tri znaka po kojima možemo utvrditi je li uzrok Bog, a ne čovjekova nevjernost.

1. Prvi znak jest da duša ostaje bez osjećajne ugodnosti i utjehe ne samo u Božjim stvarima, nego i u svjetovnim.⁵⁵
2. Drugi je znak poštovanje prema Bogu i bojazan da ga ne ljubi. One su manifestacije skrovitoga 'osjećaja' Božje veličine, koji duša posjeduje jer je zaljubljena u Boga.⁵⁶ Nevjerna duša, naprotiv, ne osjeća tu zabrinutost.
3. Treći je znak da molitelj ne može više uzdići dušu Bogu posredstvom diskurzivnoga razglabanja. Postupno mu se otvara novi put, put ljubavi kojim se ide bolje nego razumom.⁵⁷

Ukoliko je, dakle, Bog uzrok suhoće, onda se uslijed te »tamne noći« u duši počinje radati ulivena ljubav i to ne samo aktivna, koja potiče volju duše prema Bogu, nego i pasivna, osjeća se skrovito *privučena* od Boga.⁵⁸

Svetac, duši koja posjeduje navedena tri znaka, nudi *način na koji se treba ponašati*. Treba, naime, odustati od napora razglabanja nad temom meditacije te ostati u društvu svojega Boga jednostavnim čuvstvenim pogledom. O Bogu nema dubokih misli, nego jednostavan opći pojam, ali i posve jasnu svijest da je s njim. Molitva postaje jednostavna: želi biti u njegovu društvu i gledati ga. Sjedinjujući je to pogled jer je prožet ljubavlju. No, premda molitelj nema nikakav pojedinačni i određeni pojam o Bogu, doživljava duboku svijest njegove uzvišenosti, uočava kako je ponad svih stvari i zaslužuje čitavo njezino srce, sva njezina čuvstva i sav njen život.⁵⁹

⁵³ Ž 11, 13. Slično: ZD III., 2, 10.

⁵⁴ Ž 11, 13.

⁵⁵ Usp. IVAN OD KRIŽA, *Tamna noć*, Symposion, Split, 1983., I., 9, 2. (dalje TN)

⁵⁶ Usp. TN I., 9, 3.

⁵⁷ Usp. TN I., 9, 8.

⁵⁸ Usp. G. di S. M. MADDALENA, *L'unione con Dio secondo s. Giovanni della Croce*, Roma, 1989., str. 101.-102.

⁵⁹ Usp. isto, str. 73.

1.4.2. Srčanost i ustrajnost

Za rast u molitvenom i duhovnom životu, od iznimna je značenja stav koji ona naziva srčanost (*animo*), a s kojim je usko povezana ustrajnost. U najkraćim crtama opisat ćemo najprije njezino osobno iskustvo, a potom opću poruku.

Svetica se tijekom punih osamnaest godina borila protiv jedne mane te je nije uspjela nadvladati, premda se »puno trsila«. ⁶⁰ To ju je dovelo do stanja malodušnosti te je na godinu dana odustala od molitve, zavedena lažnom poniznošću⁶¹, što je smatrala svojim najvećim padom. No, zahvaljujući svojoj dugogodišnjoj upornoj molitvi, Bog je jednim ushitom riješio njezinu manu. Započeo je tako njezin posve novi život.

Na temelju vlastitoga iskustva, zaključila je: da bi molitva bila izgrađujuća i donijela promjenu, potrebna je ustrajna srčanost. »Kažem srčanosti, jer ne znam čemu je u njemu potrebna veća srčanost negoli da se nastoji prevariti kralja, a znati da to zna, i ne uzmaknuti mu nikada.«⁶² Naime, čovjek u molitvi dolazi do samospoznaje, svjesniji je Božje prisutnosti, pa time i vlastitih pogriješaka. Zna da je »prevario Kralja«, dok čovjek bez molitve to ne vidi.⁶³ Zato mora imati srčanosti da, usprkos toj spoznaji, iznova dolazi pred Gospodina.

Tereziji je taj stav toliko važan da je jedan od motiva zašto uopće piše svoju autobiografiju taj što želi uvjeriti slabe duše da, usprkos padovima, ne odustaju od molitve. Potom još radikalnije nastavlja: »Tu bih, zaista, htjela uživati velik ugled zato da mi se ovo vjeruje. Gospodina usrdno molim da mi ga njegovo veličanstvo da. Kažem: neka ne klone nitko od onih koji su počeli prijanjati uz molitvu. (...). Izdajnik dobro zna da je izgubio dušu koja ustrajno bude prijanjala uz molitvu i da joj svi padovi, na koje ju navede, pomažu, Božjom dobrotom, da kasnije učini veći skok u služenju njemu. Ima nešto u tom!«⁶⁴

Srčanost ima kao svoju logičnu posljedicu ustrajnost u molitvi. Samo ustrajna i redovita molitva, a ne neredovita, koju obavljamo samo kad se osjećamo ugodno, donosi poboljšanje i plodove.

⁶⁰ Ž 8, 3.

⁶¹ Đavao ju je uspio uvjeriti da nije iskrena jer stalno dolazi pred Boga, a godinama se ne mijenja, bilo bi iskrenije i poniznije da se ne pojavljuje pred njim takva.

⁶² Ž 8, 2.

⁶³ Usp. Ž 8, 2.

⁶⁴ Ž 19, 3.-4. Također Ž 8, 5.

2. Askeza

Askeza nije baš popularna tema u suvremenim teološkim raspravama i eklezijalnom kontekstu. Doima se da su izvjesne asketske prakse, makar s upitnim motivima, prisutnije u sekularnom ambijentu pod vidom raznih dijeta i stanovitoga »kulta zdravlja«, koje često »svojom asketskom ozbiljnošću daleko nadmašuju srednjovjekovne pokorničke redove u kojima su se bičevali«⁶⁵. Premda nije nakana ovoga članka dati analizu ovakvoga stanja, usputno ćemo navesti neke od mogućih povoda gubitka interesa za askezu u današnjih kršćana. Čini se da je u izvjesnom smislu reakcija na dominantno voluntaristički pogled u prethodnom razdoblju. Askeza je bila istrgnuta iz teologalnoga konteksta kao plod ljubavi i milosti te posljedica otkrića definitivnoga životnog pravca. Takvom postavkom dobila je središnje mjesto te su u tom ozračju mnogi htjeli demonstrirati asketsku strogoću i time je lišili radošti. Uz ovaj duhovne, postoji i povod kulturalne naravi: neprilagođenost asketskoga programa i praksi suvremenomu senzibilitetu.⁶⁶

Važnije od same analize, u sklopu zadane teme, čini nam se potrebnim otkloniti dva oprječna i isključiva stava: s jedne strane *pretjerani antropološki optimizam* koji negira svaku potrebu odricanja (čemu uvelike doprinosi humanistička psihologija, kao i u teologiji jednostrani inkarnacionizam); kao i, s druge strane, *asketizam* koji s prevelikim pesimizmom gleda na čovjeka i njegovu narav te sve njegove sklonosti i poticaje smatra unaprijed negativnima. Čovjeku je dan razum da razlučuje negativne od pozitivnih misli i poticaja te da u slobodi prve otklanja, a uz druge prijanja.

Etimološki, termin »askeza« dolazi od grčke riječi *áskēsis* i od glagola *askéō* = napregnuti se, vježbati se. Označava, dakle, vježbu, čovjekov angažman i metodičko nastojanje da bi se postigao neki fizički, duhovni ili moralni razvoj.⁶⁷

U teološkoj literaturi ovaj termin može imati šire i uže značenje. Askeza, u širem smislu riječi, označava neophodnost čovjekove suradnje s Božjom milošću u procesu posvećenja.⁶⁸ Ta suradnja uključuje metodički i sustavni napor, potpomognut milošću, koristeći sredstva posvećenja, nadilazeći prepreke da bi se raslo sve do pune zrelosti ljudskoga i kršćanskoga života. Takvo značenje susrećemo u priručnicima (osobito pretkoncilskim), kada se ono sučeljava mistici. U tom smislu askeza je gotovo sinonim za duhovni život, osobito za početnu fazu kada je dominantan čovjekov angažman.

⁶⁵ M. LÜTZ, *Užitak života. Protiv teorija dijete, manije zdravlja i kulta fitnesa. Knjiga o rizicima i nuspojavama kulta zdravlja i istinskom umijeću uživanja u vlastitom životu*, Split, 2015., str. 41.

⁶⁶ F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Dehoniane, Bologna, 2004., str. 447.

⁶⁷ Usp. H. WINDISCH, *Askéō*, u: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Paidea, Brescia, 1965., str. 1313.-1318.

⁶⁸ E. ANCILLI, *Ascesi*, u: *DES* 3, str. 211.

Askeza, u užem smislu riječi, označava negativne forme u kojima se čovjek, da bi postigao viši cilj, odriče onoga što prijeći to postignuće ili što je neprikladno njegovu životnom izboru. U ovom užem značenju koriste se brojni termini: odricanje, mrtvenje, pokora, pročišćenje, ogolićenje, disciplina, metodičnost, unutarnja sloboda, formacija i sl.⁶⁹

2.1. TEOLOGALNA ASKEZA

»Ja ne želim skupljati zasluge za nebo, hoću raditi samo za tvoju ljubav, s jednim ciljem da tebe razveselim... I da spasavam duše koje će te vječno ljubiti... Ne želim drugoga prijestolja i druge krune osim tebe, moj Ljubljeni!«⁷⁰

Premda je tema askeze prisutna u svih karmelskih autora, ipak, najčešće se povezuje uz Ivana od Križa i njegovo djelo *Uspion na goru Karmel*, posebice s poglavljem gdje on, u stilu antitetičke paradoksalnosti, govori o famoznom binomu »Todo y Nada« – »Sve« i »Ništa«.

Da dođeš do uživanja svega,
Ne naslađuj se u onom što je ništa;
Da dođeš do posjedovanja svega,
Ne traži da posjeduješ nešto ni u čemu;
Da budeš sve,
Ne traži da budeš nešto ni u čemu;
Da dođeš do znanja svega,
Ne traži da znaš nešto ni u čemu;
Da dođeš do onoga što ne uživaš,
Idi putem gdje ne uživaš;
Da dođeš do nepoznatoga,
Idi putem gdje ne poznaješ;
Da dođeš do onoga što ne posjeduješ,
Idi putem gdje ne posjeduješ;
Da dođeš do onoga što nisi,
Idi putem gdje nisi.⁷¹

⁶⁹ Usp. F. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, str. 439.

⁷⁰ SVETA TEREZIJA OD DJETETA ISUSA, *Povijest jedne duše*, Glas Koncila, Zagreb, 2011., str. 269. (dalje PD)

⁷¹ *Uspion na goru Karmel*, Symposion, Split, 1997., I., 13, 10. (dalje: US).

Često se događa da čitatelj, polazeći od knjige Uspona, odustaje od daljnjega čitanja ovoga svetca jer mu se njegov nauk čini suviše tvrd, zahtjevan, i »običnom« čovjeku nedostižan.⁷² Neki čak »optužuju mističkoga naučitelja za nehumanost, nedostatak evanđeoskoga duha, nihilizam«⁷³.

Svi relevantni »sahuanisti« jednodušni su u tezi da ovaj tekst nije ispravno čitati u »asketskom ključu«, nego u teologalnom.⁷⁴ Ne radi se, naime, o nečemu što valja ili ne činiti, niti su to »norme ponašanja«⁷⁵, nego je u pitanju bitno teologalna stvarnost: u koga čovjek postavlja svoje *posvemašnje* pouzdanje i ljubav?

Ivanov »ništa« – i to valja dobro naglasiti⁷⁶ – ne odnosi se na objektivnu stvarnost stvari i bića, niti time izriče vrijednosnu kvalifikaciju o njima, nego na stav subjekta, na njegovu neurednu afektivnu navezanost na njih (*apetitos*)⁷⁷ koja ga zaustavlja u hodu prema onom što je uistinu Sve, a to je Bog.⁷⁸ Pozitivnije rečeno, »ništa« ne

⁷² Zato G. di S. M. MADDALENA, veli da bi trebalo početi čitanje Ivana od Križa od »Duhovnoga spjeva«. *Nella luce di san Giovanni della Croce roflessa in Santa Teresa di Lisieux*, Carmelo S. Giuseppe, Roma, 1991., str. 9. G. MOIOLI, naprotiv, smatra da je bolje početi od knjige »Živi plamen ljubavi«. *Centro dell'anima è Dio. La Fiamma d'amor viva di Giovanni della Croce*, OCD, Roma, 2010., str. 22.

⁷³ F. RUIZ, *San Giovanni della Croce. Mistico e maestro*, Dehoniane, Bologna, 1989., str. 85.; vidi, također, G. di S. M. MADDALENA, *L'unione con Dio secondo s. Giovanni della Croce*, str. 43.

⁷⁴ G. MOIOLI, *Centro dell'anima è Dio*, str. 22., 24. »Ivanovska askeza ima svoj strogi smještaj u području teologalnog života, od kojega prima sadržaje i modalitete. U toj perspektivi askeza je sastavni dio procesa sjedinjenja u ljubavi (...). Ovakva vizija odricanju mijenja smisao. Ne stavlja ga u središte pozornosti, nego ga preobražava u plod i dispoziciju ljubavi.« F. RUIZ, *San Giovanni della Croce. Mistico e maestro*, str. 95. G. di S. M. MADDALENA, smatra da se radi o »predrasudi« koju valja otkloniti prije negoli se počnu čitati njegova djela. *Nella luce di san Giovanni della Croce roflessa in Santa Teresa di Lisieux*, str. 9.

⁷⁵ F. RUIZ, *San Giovanni della Croce. Mistico e maestro*, str. 85.

⁷⁶ »Od primarna je značaja precizno usredotočiti značenje pojma ništa, jer oko toga pojma vrti se ivanovska negacija. Ukoliko ništa referiramo na povijest, osobe, objekte, sve će to biti osuđeno na destrukciju. Ukoliko se pak ništa referira na egocentričnu posesivnost, onda će egoizam biti postavljen na lomaču, ostavljajući osobama i stvarima puninu njihova života i vrijednosti. Uistinu je štetno da se u jednom tako važnom pitanju, ivanovski nauk interpretirao s tolikom površnošću i nepreciznošću.« F. RUIZ, *San Giovanni della Croce. Mistico e maestro*, str. 88.-89.

⁷⁷ »Radi se o neurednim afektivnim težnjama, u kojima sudjeluje i volja. Čine više moralnu negativnu kategoriju, nego psihološku... Iracionalni su i neutaživi. Dostatan je jedan apetit da polučiti veliku štetu: US I., str. 12. Apsolutna potreba da ih se umrtvi: US I., 8, 4; 11; US II., 7, 8. F. RUIZ, *Ideario*, u: SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Espiritualidad, Madrid, 1992., str. 155.-156.

⁷⁸ »On je i u doktrini odricanja puno 'duhovniji' nego što mnogi misle. Više puta u svojim djelima izričito naglašava, kada govori o udaljavanju od stvorenja, da ne govori o materijalnom udaljavanju (...). Ne zaboravimo, Bog želi da mi ljubimo stvorenja, ali ne želi da smo na njih navezani... Želi jedino da se izbjegne svaka neuredna ljubav, svaka navezanost. Za njega 'navezanost' znači ljubav koja

znači da čovjek ne može ljubiti stvorenja, to bi u nekim slučajevima išlo i protiv Božje zapovijedi, nego da ih ne smije ljubiti na totalitarizirajući način («Sve»), protivno mjeri koja im pripada.

Budući da teologalne krjeposti imaju za materijalni i formalni objekt Boga samoga, one su za Ivana jedini put koji nas vodi do Boga, koji je naše Sve.⁷⁹ One čovjeku omogućuju da, koristeći stvari i sredstva, istodobno ih relativizira, stremeći kroz njih Bogu samomu. Ivan naziva »ništa« sve ono što dokida teologalni stav koji nas jedini vodi k cilju.⁸⁰

Ivan je u tom vrlo *radikalan*. Egocentrična posesivnost pretvara u »ništa« ne samo banalne stvari, nego i one duhovne naravi, važne i uzvišene. Ukoliko čovjek želi doći do cilja, do Svega – a to je puno zajedništvo s Bogom – ne može se afektivno navezati na sredstvo, pa ni na same Božje darove. Valja zahvaliti na daru, ali ga istodobno relativizirati svojim konačnim usmjerenjem na Darivatelja. Apsolutna negacija jest, stoga, preduvjet da se dođe do Svega.

Put da se dođe do Svega jest teologalni, osobito krjepost ljubavi, koja jedina ima moć sjединiti nas s Bogom. Za karmelske naučitelje, veću apostolsku vrijednost ima sama ljubav, negoli konkretna djela i čini. Svetica iz Lisieuxa jako je voljela⁸¹ Ivanovu tvrdnju: »I najmanji pokret čiste ljubavi korisniji je Crkvi negoli sva druga djela zajedno.«⁸² Možda su još rječitije sljedeće njezine riječi: »Shvatila sam da su *bez ljubavi sva djela ništa*, pa i ona najsjajnija, kao na primjer uskrisivanje mrtvih ili obraćanje naroda ... «.⁸³ Nije teško u ovim Svetičinim riječima prepoznati jeku Pavlova himna o ljubavi (1 Kor 13), gdje on govori da sve karizme i čovjekova djela, pa tako i sama askeza («I kad bih razdao sav svoj imutak i kad bih predao tijelo svoje da se sažeže, a ljubavi ne bih imao – ništa mi ne bi koristilo.«, 1 Kor 13, 3), koliko god bili pozitivni, nemaju nadnaravnu vrijednost ukoliko nisu povezani s ljubavlju, koja je »sveza savršenstva« (Kol 3, 14).

veže srce na način koji nije sukladan Božjoj volji, to jest na pretjeran način.« G. di S. M. MADDALENA, *L'unione con Dio secondo s. Giovanni della Croce*, 43.-44.

⁷⁹ »Premda ih naziva krjepostima, u stvari ih promatra kao forme komunikacije s Bogom ...: služe *uzajamnom sjedinjenju Boga s čovjekom i čovjeka s Bogom*.« F. RUIZ, *San Giovanni della Croce. Mistico e maestro*, str. 79.

⁸⁰ »Ništa se ne referira na objekte, nego na teologalno zajedništvo, koje je uništeno egoističnom i neovisnom navezаноšću. F. RUIZ, *San Giovanni della Croce. Mistico e maestro*, str. 88.

⁸¹ TERESA DI LISIEUX, *Pensieri*, Città Nuova, Roma 1982., str. 49.

⁸² DS 28, 2.

⁸³ PD, str. 170.

2.1.1. Obilježja teologalne askeze

2.1.1.1. »Ljubav se plaća ljubavlju.«⁸⁴

Ljubav nije tek lijepa ideja ili stvarnost reducirana na sentimentalizam. Ona je ekstatična, poziv da se iziđe iz sebe prema drugom, teži usrećiti drugu osobu: »Moja će potpuna sreća biti kad pomislim da je dobri Bog sretan«⁸⁵ ističe svetica iz Lisieuxa. I kad joj je bilo teško, što je bilo često, nije se htjela u molitvi stalno žaliti Gospodinu, opterećujući ga svojim poteškoćama, nego se uvijek nastojala pojaviti »zadovoljna pred dobrim Bogom«⁸⁶.

Ljubav se stoga dokazuje »djelima« (obras)⁸⁷ i hrani žrtvama. »Ja nemam drugoga sredstva da ti dokažem svoju ljubav, nego da bacam cvijeće, to jest, da ne propustim ni jednu malu žrtvu ..., da iskoristim sva najmanja djela i da ih činim iz ljubavi.«⁸⁸ Život svetaca stoga obiluje žrtvama, odricanjima i dobrim djelima. No, ona su uvijek izraz teologalnoga života te plod ljubavi i odgovor na nju. Izvan toga konteksta ona se ne mogu ispravno razumjeti. Ovaj njezin teologalni stav izvrsno je sažeo belgijski karmelićanin: »Za Tereziju svaka žrtva postaje govor ljubavi, osmijeh, cvijet koji daruje.«⁸⁹

2.1.1.2. Primat Božje ljubavi

»Jer ako ne spoznamo što primamo, ne potičemo se na ljubav.«⁹⁰

Askeza, kao odgovor ljubavi, logično pretpostavlja prethodno iskustvo i svijest da je i on sam objekt ljubavi onoga kojemu je želi uzvratiti. Bez te svijesti kršćaninov je život mlak, površan, bez potrebite gorljivosti.

Karmelski autori inzistiraju na tom aspektu duhovnoga života. Terezija Avilska protivi se lažnoj poniznosti, prema kojoj bi spomen na primljene milosti bio za čovjeka izvor oholosti. Njezino uvjerenje posve je oprječno. Ukoliko se radi o milosti, to znači da nije njegovo, ne može se ponositi tuđim, nego mu, naprotiv, postaje izvor zahvalnosti i ljubavi. Stoga preporučuje da se čovjek sjeća primljenih milosti

⁸⁴ PD, str. 188.

⁸⁵ SVETA TEREZIJA OD DJETETA ISUSA I SVETOG LICA, *Ulazim u život. Posljednji razgovori*, Glas koncila, Zagreb, 1991., str. 31. (dalje UŽ).

⁸⁶ TERESA DI LISIEUX, *Pensieri*, str. 41.

⁸⁷ ZD V, 3, 1.

⁸⁸ PD, str. 189.

⁸⁹ C. DE MEESTER, Alla scoperta della »piccola via«, u: C. DE MEESTER, (ur.), *Teresa di Lisieux. Vita – Dottrina – Ambiente*, San Paolo-Il Messaggero, Cinisello Balsamo- Arenzano, 1996., str. 147.

⁹⁰ Ž 10, 4.

i to ne samo onih općih, nego i posebnih.⁹¹ Čovjek ne može biti asket, odreći se nečega, biti velikodušan, ukoliko nema svijesti da je bogat.⁹²

Sv. Terezija iz Lisieuxa nastoji svim silama dokazati kako je Bog nju ljubio više nego Mariju Magdalenu, jer njoj nije dopustio uopće da padne, nego je prije s puta otklonio kamen pred njom, na kojemu bi mogla posrnuti.⁹³

2.1.1.3. Neposredno zajedništvo

Teologalnim krjepostima neposredni objekt jest Bog sam. No, to ne znači da one isključuju posredništva i vremenita sredstva. Ljubav prema Bogu prevladavajuća je, a ne isključiva, istakao je Albino Luciani, interpretirajući sveticu iz Lisieuxa.⁹⁴ Hoće reći, čovjek može i treba ljubiti sve osim grijeha, ali ljubiti na posvemašnji način (svim srcem, svom dušom i umom svojim) pripada samo Bogu. Teologalne krjeposti omogućuju čovjeku da se utjelovi u povijest i vremenito, da se u tom srcem založi, a da ih istodobno relativizira, znajući da mu je u konačnici cilj Bog sam i njegova volja. »Da bi sjedinjenje Boga s čovjekom bilo stvarno, potrebna su sredstva; a da bi bilo neposredno, mora ih nadići. Istodobno logična i paradoksalna stvarnost.«⁹⁵

2.1.1.4. Skrovitost

Teologalne krjeposti zahtijevaju ispravnu motivaciju: činiti nešto radi Boga samoga i zbog ispravnosti stvari same, a ne tražeći ljudsku slavu ili odobravanje. Na to je upozorio naš Gospodin govoreći da u skrovitosti valja obavljati tri temeljna religiozna djela: molitvu, post i djela ljubavi (Mt 6, 1-18), da bi iz srca svojih učenika isključio farizejski kvasac licemjerja.

Svetica iz Lisieuxa, pridajući svojim djelima i žrtvama pridjev »malen«, nije htjela ponajprije istaknuti mjeru teškoće, koliko činjenicu da se radi o skrovitim djelima koja ne dopuštaju praktikantu da njima hrani vlastitu oholost. Zato nije voljela izvanredne pokore koje su često uočljive, pa se često uvuče slavloljublje i častohleplje. Preferira »male« pokore koje se ne primjećuju, štoviše, nerijetko ih okolina krivo protumači.⁹⁶

⁹¹ Usp. Ž, 10.

⁹² »A kako će se okoristiti i širokogrudno trošiti onaj tko ne shvaća da je bogat?« Ž 10, 6.

⁹³ PD, str. 83.

⁹⁴ »Uz Boga se može ljubiti mnoštvo drugih lijepih stvari. Postoji samo jedan uvjet: ništa se ne smije ljubiti protiv ili iznad Boga, niti u jednakoj mjeri kao Boga. Drugim riječima: ljubav prema Bogu ne smije biti isključiva, već prevladavajuća, barem u vrjednovanju.« PAPA IVAN PAVAO I., A. LUCIANI, *Pisma. Illustrissimi*, Moderna vremena, Zagreb, 1997., str. 168.

⁹⁵ F. RUIZ, *San Giovanni della Croce. Mistico e maestro*, str. 81.

⁹⁶ Događalo bi se da je njezina žrtva krivo interpretirana, kao slabost i manjak revnosti. Vidi: UŽ, str. 24., ili PD str. 156.

Budući da nije činila ništa izvanredno, ni djela, ni pokore, svjesna je da se njezina osobna svetost »ne će pokazati očima smrtnika«⁹⁷, nego tek posthumno, osobito publikacijom njezine autobiografije. Nije nastojala da njezina djela, žrtve i trud budu primijećeni, ni da bude poštovana, štoviše, bila je spremna biti ne samo prezrena, nego upravo zaboravljena.⁹⁸ Ona je toliko vješto prikrila vlastite pokore »smiješkom i ružama« da se površnom čitatelju na prvi pogled doima slatkasto i nezahjevno. Začude se, nakon što je bolje upoznaju, da se radi – barem gledajući njezinu dob – o jednom od najvećih asketa što ih je kršćanstvo poznavalo. No, ta njezina želja da ih sakrije daje njezinoj askezi »još veće junaštvo«⁹⁹. Sljedeći njezin tekst možda je najbolja potvrda gore rečenog: »Ali izvana nije ništa odavalo mojeg trpljenja, koje je bilo to bolnije, što sam ja jedina znala za njega. Ah, kako ćemo se iznenaditi na kraju svijeta kad budemo čitali povijest duša! ... Koliko će biti ljudi koji će se čuditi videći put kojim je moja duša hodila!«¹⁰⁰

2.2. APSOLUTNA ASKEZA

»Kakva je razlika je li ptica vezana užetom ili tankim koncem? Ma koliko konac bio tanak, uvijek je ptica vezana i sve dok ga ne raskine ne može letjeti.«¹⁰¹

Teologalna askeza ili mora biti apsolutna ili više nije teologalna, budući da teologalne krjeposti – za razliku od moralnih – nemaju mjeru. Uistinu, ljubavi prema Bogu ne može se postavljati mjera. Čovjek ne može neki kutak ili djelić pridržati za sebe, mora dati sve: »Tko istinski počne služiti Bogu, najmanje što mu može pružiti jest život.«¹⁰²

Askeza u apsolutnom smislu kod Ivana od Križa prisutna je već u samom antitetičkom literarnom stilu: »sve« – »ništa«. To je njegova »forma mentis«. ¹⁰³ Prisutna je i kod njegove najbolje učenice iz Lisieuxa. Još kao djevojčica, kad su joj bile ponuđene na izbor igračke, reče: »Ja biram sve!« Kasnije je to primijenila na svetost: »Bože moj, ja biram sve! Ne želim biti napola svetica; ne bojim se trpjeti za tebe, bojim se samo jednoga: da bih vršila svoju volju. Uzmi je od mene, jer ja biram sve što ti hoćeš.«¹⁰⁴

⁹⁷ PD, str. 71.

⁹⁸ Usp. C. MARTIN, *Terezija iz Lisieuxa. Sjećanja na moju sestru*, Đakovo, 2005., str. 29.-30.

⁹⁹ R. MORETTI, *Dio Amore misericordioso. Esperienza, dottrina, messaggio di Teresa di Lisieux*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1996., str. 145.

¹⁰⁰ PD, str. 147.-148.

¹⁰¹ US I., 4, 11.

¹⁰² P 12, 2.

¹⁰³ Usp. G. MOIOLI, *Centro dell'anima è Dio. La »Fiamma d'amor viva« di Giovanni della Croce*, str. 22.

¹⁰⁴ PD, str. 32.

Velika Terezija apsolutnost teologalne askeze izražava sintagmom »odlučne odlučnosti«. Valja se odlučiti (*optio fundamentalis*) na put prema cilju kontemplacije te sukladno njemu prihvatiti sva sredstva koja su potrebna da ga se dosegne, kao i sve poteškoće i prepreke koje na putu mogu naići. Ta je »odluka važnija, nego što možemo zamisliti«¹⁰⁵. Ona pretpostavlja da postoje više putova prema vrhuncima savršene ljubavi, ali kontemplativni put ima apsolutne zahtjeve.¹⁰⁶

Apsolutnost se, dakako, ne odnosi ponajprije na čine kojima bi se postigao određeni »rekord«, nego jedino ukoliko je askeza izričaj teologalnoga života, kao što smo prije izložili. U prilog tomu ide i paradoksalna činjenica što karmelski naučitelji, premda su neumoljivi u inzistiranju na apsolutnoj afektivnoj nenavezanosti i teologalnoj askezi; s druge strane, odlučno se *protive vanjskomu rigorizmu*.

Obnoviteljica Reda nije podržavala vanjsku strogoću prve reformirane zajednice karmelićana u Duruelu.¹⁰⁷ U pismu karmelićaninu Ambroziju Marianu, opovrgava glasinu da je njezina ideja da hodaju bosonogi: »Nasmijalo me je ono što kaže o. Ivan od Isusa da ja želim da naši redovnici moraju hodati bos, jer upravo sam se ja u tom suprotstavljala o. Antunu. On se jako vara ako drži da ja to mislim.« Štoviše, ona u odabiru zvanja, preferira sposobnost pred strogoćom: »Moja je nakana i želja da nam dolaze nadarene osobe te ne bih željela da ih pretjerana strogost udalji od nas.« Potom apostrofira licemjerje tih rigorističkih tendencija. Naime, dok su s jedne strane bosonogi, s druge strane jašu na dobrim mulama i to još na udaljenosti koju bi mogli lako proći pješice. I na koncu poentira: »Shvatite, dakle, moj oče, ja sam pristalica da se jako prigrlje vrline, a ne strogoća.«¹⁰⁸

Kada je Ivan imenovan učiteljem novaka u Pastrani, napustio je izvanredne pokore koje je uveo njegov prethodnik, o. Francisco Espinel.¹⁰⁹ Ujedno se više puta opirao rigorističkoj tendenciji u početcima reformiranoga karmela, koja je, u želji da se razlikuje od »obuvenih«, naglašavala vanjsku strogoću, razumijevajući na taj način i samu reformu.¹¹⁰

Još je lakše to demonstrirati u životu Male Terezije, čija se askeza nije sastojala u izvanrednim vanjskim fizičkim pokorama, nego u »mrtvenju samoljublja«, što joj

¹⁰⁵ P 11, 15.

¹⁰⁶ P 16, 5.

¹⁰⁷ O 14, 12.

¹⁰⁸ SANTA TERESA, *Cartas*, Burgos, 1997., Al P. Ambrosio Mariano, 12. dicembre 1576., br. 185.

¹⁰⁹ VVD, str. 90.

¹¹⁰ Naglašavao je primat nutarnjega pročišćenja i branio da se govori o vlastitoj strogosti ili da se nazvan pokazuje. Vidi: F. RUIZ, *San Giovanni della Croce. Mistico e maestro*, str. 97.

je »mnogo više koristilo nego tjelesne pokore«¹¹¹. Smatrala je da se u askezu, pomoću pokorničkih instrumenata, vrlo lako uvuče samoljublje pa stoga u tom treba biti »vrlo umjeren«¹¹². Potvrda za to joj je dolazila i iz prakse. Uočila je, naime, da sestre koje ih obavljaju nisu među najkrjeposnijima pa je stoga »uvijek iznova naglašavala kako sve tjelesne pokore nisu ništa u usporedbi s ljubavlju prema bližnjemu«¹¹³.

2.3. DINAMIČKI VID ASKEZE

Premda je teologalni vid askeze apsolutnoga karaktera, očigledno se to ne ostvaruje odjednom, nego je postupni proces. Hodočasniku se na tom putu postupno otvaraju novi obzori, jača koncentracija ljubavi i on progresivno raste u zrelosti. Apsolutnost stoga valja shvatiti u relativnom smislu. Hoće reći, čovjek uvijek treba dati apsolutno sve Bogu, ali sukladno *trenutnoj* spoznaji i snazi. Treba ostvariti samo ono što mu je sada moguće. Štoviše, maštati o uzvišenim stvarima i idealima, koji su čovjeku trenutno neostvarivi, ne dolazi od Boga, nego od neprijatelja čovjekova rasta, koji želi da se osoba bavi iluzijama, a ne onim mogućim.

Naučiteljica molitve stoga voli opetovati izraz »malo-pomalo« (*poco a poco*).¹¹⁴ Strpljivim hodom, korak po korak, stiže se do cilja. Zato u svojoj poznatoj pjesmi, »Solo Dios basta« veli: »strpljivost sve postiže«¹¹⁵. Ne, očito, trenutni zanos, nego ustrajan dugoročni hod Božjim putem. Ona u jednom tekstu povezuje apsolutni i dinamički vid askeze. Najprije ističe potrebu temeljnoga opredjeljenja: »Ako se ne odvažimo odjednom progutati smrt i zakazivanje zdravlja, nikada ne ćemo učiniti ništa«, a potom paradoksalno zaključuje da se to ostvaruje postupno: »jer, budemo li to malo pomalo činile, uz pomoć Božju, postat ćemo njegove (tijela) gospodarice.«¹¹⁶

Na temelju svojega osobnog iskustva, neizravno kori jednoga duhovnog vođu, koji nije respektirao zakon postupnosti te ju je vodio »kao jaku«, sredstvima koja su »za savršeniju dušu«. Zaključuje potom da pod njegovim vodstvom nikada ne bi napredovala. Uistinu, kad se želi od sebe ili od drugih više negoli je osoba trenutno sposobna, nanosi se šteta i dovodi u opasnost da se »izgubi nadu i ostavi sve«¹¹⁷.

¹¹¹ PD, str. 157.

¹¹² UŽ, str. 119.

¹¹³ C. MARTIN, *Terezija iz Lisieuxa. Sjećanja na moju sestru*, str. 109.

¹¹⁴ Navedimo samo nekoliko tih sintagmi u njezinoj autobiografiji: Ž 15, 1.; 22, 15.; 23, 10.; 25, 13.

¹¹⁵ SANTA TERESA, *Poesias*, u: *Obras completas*, str. 1368.

¹¹⁶ P 11, 4., 5.

¹¹⁷ Ž 23, 8.-9.

2.4. PRILAGOĐENA ASKEZA

»Onomu tko započinje, potrebna je promišljenost zato da vidi što mu više koristi.«¹¹⁸

Duhovni ili teologalni život jest ponajprije zajedništvo između dviju osoba, Boga i čovjeka, koje se odvija u povijesnom kontekstu. Kao takav on mora biti istodobno vjeran Bogu, njegovoj poruci i zahtjevima, kao i konkretnom čovjeku: njegovu temperamentu, dobi, zdravstvenomu stanju, staležu, pozivu, mora voditi računa o profesiji kojom se bavi te njegovim dominantnim kvalitetama i manama. Kao što to vrijedi za duhovni život u cjelini, još više vrijedi za askezu kao jednu od njegovih sastavnica.¹¹⁹ U asketskoj praksi tijekom povijesti uočljive su brojne promjene u naglascima, sadržajima i praksama, jer svaka epoha ima vlastita obilježja i nove izazove o kojima treba voditi računa da bi askeza bila smisljena i učinkovita.¹²⁰

Avilska svetica jasno zastupa potrebu pluralizma u duhovnosti.¹²¹ Svjesna je da svaki čovjek treba gajiti u zdravoj mjeri duh askeze, pa čak da pretjerana briga o zdravlju može biti znak manjka velikodušnosti¹²², ali istovremeno ističe da stroge pokore nisu za sve ljude: »Ne bi bilo dobro da se neka slaba i bolesna osoba upusti u puno postova i stroge pokore. (...) Ali mislim kako se možemo potruditi, uz pomoć Božju, da osjećamo veliki prijezir prema svijetu, da ne držimo do časti, da ne budemo navezani na imetak.«¹²³ Isto tako upozorava vlastitoga brata, koji se dao na ozbiljan duhovni život pod njezinim vodstvom, da zbog njegova sangviničnog *temperamenta* nije dobro da ide putem strogih pokora, da vrlo umjereno koristi cilicij te da si ne smije uskraćivati san.¹²⁴

Terezija uvažava i *stalešku* razliku. Svojemu rođenom bratu, koji je naumio odreći se i prodati zemljište u blizini Avile, da bi se, oslobođen brige oko njega, više posvetio molitvi, odgovara da mu ta misao dolazi od »zloga duha«. Jer on, kao obiteljski čovjek, mora misliti na svoju djecu, da im omogući život sukladno njihovoj polo-

¹¹⁸ Ž 13, 14.

¹¹⁹ »Mrtvenja i tjelesne pokore jesu sredstva koja trebaju biti usklađena s brojnim uvjetima: zdravljem, pozivom, oblikom života, autentičnim poticajima milosti i sl.« R. MORETTI, *Dio Amore misericordioso. Esperienza, dottrina, messaggio di Teresa di Lisieux*, str. 145.

¹²⁰ »Crkva, osim posta i nemrsa, promatrajući znakove vremena, uvijek traži one nove oblike pokore, koji su prikladniji i više prilagođeni njezinoj svrsi za svako pojedino vrijeme.« (*Poenitemini*, 45) PAOLO VI., *Paenitemini* (17. II. 1966.), u: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa sede, 1963.-1967.*, Dehoniane, Bologna, br. 631-634.

¹²¹ Usp. O 5, 1.

¹²² Usp. Ž 13, 5.7.

¹²³ Ž 13, 4.

¹²⁴ Usp. SANTA TERESA, *Cartas*, Burgos, 1997., A Lorenzo de Cepeda, 10. febrero 1577., br. 9.

žaju, te zaključuje: »Ne mislite da biste, kad biste imali više vremena, više molili. Ne varajte se: dobro upotrijebljeno vrijeme, kao što su briga i skrb za Vašu djecu, ne oduzima molitvu. Božja se djela ne mjere vremenom jer Bog mnogo puta udijeli više u jednom trenutku nego u bezbroj sati.«¹²⁵

Vlastita obilježja nema samo pojedinac, nego i ljudi određene povijesne epohe i geografskoga okružja imaju izvjesne konstante i vlastiti senzibilitet. Stoga, da bi neka karizma ispunila poslanje, mora svoje vanjske forme prilagođivati promjenljivostima i senzibilitetu svake pojedine epohe. U Španjolskoj XVI. st. izazov je bio humanizam i nastajući racionalizam, čije su pozitivne vrijednosti mistici toga vremena znali integrirati, a negativne osporavati.

Francuski ambijent u razdoblju Male Terezije imao je drugačijih izazova. Razum, odijeljen od vjere, uzdigao se do božanstva u Francuskoj revoluciji, postao deistički pa ateistički, a u novije vrijeme sumnja i u samoga sebe i vlastite osjetne percepcije. Težeći za apsolutnom autonomijom ili slobodom istrnutom od istine, čovjek je došao do krajnje točke umišljenosti o vlastitoj veličini. Istina više nije zadana, on sam odabire što je istina (»bit ćete kao bogovi«), koju nitko ne bi trebao osporavati ili frustrirati njegove želje.

Mala Terezija dobro je razumjela problem svojega vremena, da je, naime, izvor zla u »oholoj inteligenciji«¹²⁶. Poziva čovjeka da prizna vlastite granice i oslobodi se bolesne ambicioznosti, da se raduje vlastitoj malenosti i nesavršenosti¹²⁷ i da se pouzda s ljubavlju u milosrdnoga Oca koji će ga podići. »Dizalo koje me ima dići do neba, to su tvoje ruke, o Isuse! Zato mi nije potrebno da rastem, naprotiv treba da ostanem malena, i da to postajem sve više i više.«¹²⁸

Budući da nam je vremenski Terezija iz Lisieuxa najbliža, pa time i po senzibilitetu, predstaviti ćemo, u najkraćim crtama, njezinu asketsku praksu. Sva njezina askeza, kao što smo već protumačili, proizlazi iz *teologalne krjeposti ljubavi*, ona je odgovor na neizmjernu ljubav koju je primila od Gospodina i u koju se beskrajno pouzdaje. Istaknuli smo, također, da je jedno od obilježja čiste ljubavi skrovitost. Zato je i njezina askeza posve *prirođeno integrirana u svakodnevicu*, nigdje se ne ističe izvanrednim formama, privlačeći pozornost na sebe. Za nju je temeljna i nezaobilazna askeza ona koju zahtijeva sam život i svakodnevne obveze: fizički i psihički napor,

¹²⁵ Usp. isto, 2. enero 1577., br. 6.

¹²⁶ VVD, str. 92.

¹²⁷ Sestra Celina posvjedočila je da je srž njezinih pouka novakinjama bila »da nas nauči da se ne rastužimo ako spoznamo svoju golemu slabost, već se radije hvalimo svojim slabostima«. C. MARTIN, *Terezija iz Lisieuxa. Sjećanja na svoju sestru*, str. 21.-22.

¹²⁸ PD, str. 201.

neugodne usluge, dobro činiti bez uzvrata, prihvaćati druge koji nam nisu uvijek simpatični. Ukoliko bi si netko nametao neku dodatnu askezu, a zanemario ovo strpljivo i smireno prihvaćanje okolnosti, koje sa sobom život i obveze donose, bila bi izopačena askeza. Prirodna i integrirana askeza zahtijeva također *vjernost staleškim obvezama* i obvezama zajedničkoga života, u čemu je bila besprijekorna.¹²⁹ Askeza se nikada u zdravoj duhovnosti nije zasebno isticala, nego uvijek u povezanosti s drugim sredstvima posvećenja (osobito molitvom i dobrim djelima). Kao klauzurna redovnica, ona je duboko povezuje s *ljubavlju prema bližnjima*. Smatra da ljubav treba biti univerzalna te ne može nekoga (antipatiju) isključivati.¹³⁰ Pokazala je da prihvaćanje s osmijehom sestre, koja je njoj i svima u zajednici bila »teška«, može biti uistinu junačka askeza. Štoviše, smatra ljubav prema bližnjemu važnijom od askeze same. Na koncu, njezina askeza bila je izrazito *apostolski* obilježena, uz molitvu, naime, svakodnevno je prinosila žrtve za spasenje duša.¹³¹

Zaključak

U radu smo predstavili nauk karmelićanskih naučitelja o molitvi i askezi kroz četiri dimenzije i perspektive: teologalnu, apsolutnu, dinamičku i perspektivu prilagodbe. Čini nam se da kroz njih najbolje dolaze na vidjelo naglasci koje oni nastoje ponuditi.

U sadržajnom smislu, u osnovi je teologalna dimenzija. Sve ostale, na izvjestan način, proizlaze iz nje kao logična posljedica. Univerzalnost i sveobuhvatnosti molitve i apsolutnost asketskih zahtjeva bili bi neprihvatljivi, ukoliko ih ne bismo tumačili u teologalnom ključu. U tom kontekstu, i jedna i druga zadana tema, izričaj su ljubavi: molitva prihvaća božansku ljubav i razvija afektivnu dimenziju; a askeza otklanja ono što joj je protivno i daje joj efektivnu dimenziju. Budući da teologalno zajedništvo u ljubavi poznaje razvojne etape, onda i dvije zadane teme koje su u funkciji ljubavi, trebaju biti interpretirane kao postupni i dinamički proces. I, na koncu, upravo zbog svoje teologalne dimenzije, u čijem je središtu zajedništvo i prijateljevanje Boga s čovjekom, a ne prvotno konkretne prakse, molitva i askeza u svojoj biti nadilaze sve metode, tehnike i prakse te se mogu i trebaju prilagođivati svakoj osobi, kulturi i povijesnom senzibilitetu.

¹²⁹ Usp. UŽ, str. 33.

¹³⁰ Usp. PD, str. 213.

¹³¹ Dovoljno je spomenuti primjer osuđenika na smrt Pranzinija. PD, str. 99.-100.

THE ROLE OF PRAYER AND ASCETICISM IN PERSONAL AND COMMUNITY LIFE OF THE ORDER OF DISCALCED CARMELITES

*Franjo Podgorelec**

Summary

The author believes that the justified conciliar emphasis on the centrality of the liturgy for the spiritual life of the faithful is often understood in an exclusive manner, which is one of the reasons for the decline of interest for individual prayer and even more so for asceticism in contemporary ecclesial context.

He elaborates the given topic on the basis of the teachings of three Carmelite Doctors of the Church. More space is given to St. Theresa of Avila in the discourse on prayer, while in the development of asceticism greater attention is given to St. John of the Cross and St. Thérèse of Lisieux. Both themes are presented through four perspectives: theological, absolute, dynamic and the perspective of adjustment. Central importance is given to the theological perspective, because all the others in a certain way proceed from it as logical consequences.

Carmelite spirituality is imbued with the idea of closeness and union with God, which is gradually achieved through love. The union here is not only the objective, but a starting point, as well. With God dwelling in the soul, man is already in communion with Him. To live in this awareness of God's closeness and friendship is a permanent longing of Carmel. Prayer is nothing else than an exercise of that friendship with God, and the asceticism is the process of conformation to the Friend, by removing everything that He does not like.

Keywords: *prayer, asceticism, theological life, union, spiritual development, contemplation, spiritual aridity.*

* Doc. dr. sc. Franjo Podgorelec, Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb, Vlaška 38, 10000 Zagreb, Croatia, franjo.podgorelec@gmail.com